

JUAN FLÓ
MARIO SAMBARINO

ALCANCE Y FORMAS DE LA ALIENACIÓN

ALCANCE Y FORMAS DE LA ALIENACIÓN

Juan Fló
Mario Sambarino

Edición al cuidado de Nairí Aharonián y Maura Lacreu de la
Unidad de Comunicación y Ediciones,
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República

Imagen de tapa:

branch-snow-rain-leaf-flock-line-582618-pxhere.com con licencia para uso no comercial CCo

© Los autores, 1967

© Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2019

Uruguay 1695
11200, Montevideo, Uruguay
(+598) 2 409 1104-06
<www.fhuce.edu.uy>

ISBN: 978-9974-0-1648-4

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN DE 2019	7
ORIGEN Y ESTADO ACTUAL DEL CONCEPTO DE ALIENACIÓN	
<i>Mario Sambarino</i>	11
LA ALIENACIÓN IDEOLÓGICA	
<i>Juan Fló</i>	51

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN DE 2019

En el verano de 1967, Mario Sambarino y Juan Fló participaron en los X Cursos de Verano de la Universidad de la República con respectivas conferencias, que titularon «Origen y estado actual del concepto de alienación» y «La alienación ideológica». Sus contribuciones fueron reunidas en el volumen titulado *Alcance y formas de la alienación*, publicado por la Fundación de Cultura Universitaria ese mismo año. El Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República tomó la iniciativa, acompañada por el Consejo de esta institución, de reeditar este libro como una forma de recuperar la producción de dos de sus más influyentes profesores a través de un significativo aporte a la discusión filosófica de la alienación.

Como presentación de los trabajos reunidos en este libro, puede decirse que el concepto de alienación es parte de una importante tradición filosófica en la que es posible distinguir dos grandes bloques teóricos: uno que remite a Rousseau, además de las filosofías hegeliana y marxista, y que podría denominarse *alienación social*, y otro que remite principalmente a la filosofía existencialista y que podría denominarse *alienación personal o individual*. En las conceptualizaciones propias del primer bloque hay una idea subyacente de lo que es distintivo del hombre, y a partir de ello de lo que posibilita su plena realización como tal. Esto último opera como criterio normativo para evaluar las situaciones que son consideradas como alienantes. En virtud de esto, la alienación consiste en los impedimentos o bloqueos que se dan a través de los procesos sociales para que el hombre pueda auto-realizarse. Esto se ve en la búsqueda de la estima social que plantea Rousseau y que convierte al hombre en ajeno a sus propias necesidades,¹ o en el extrañamiento del hombre con lo que ha creado y que se manifiesta en las instituciones que hipotecan su libertad, en el caso de Hegel, o en el trabajo que lo deshumaniza, en Marx.²

En el segundo bloque teórico, la preocupación principal consiste en la autenticidad de la vida que se lleva adelante, y muy especialmente en cómo esa autenticidad, que oficia de criterio normativo, es afectada o socavada por diferentes circunstancias. La alienación es explicada por este tipo de circunstancias

¹ Rousseau, J. J. (2014). *Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Biblioteca Nueva.

² Hegel, G.W.F. (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhuvi. Edición Ilting, trad. Carlos Díaz; Marx, K. (1970). *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza.

que impiden acceder a la vida auténtica, que a la vez es distintivamente humana, por lo que el agente que lleva adelante una vida inauténtica se experimenta como alienado de lo propio y característico de la vida humana. Como consecuencia de ello, una vida alienada es también menos libre, ya que los individuos afectados la orientan en función de imperativos que le son ajenos. Las obras de Heidegger, Sartre y Kierkegaard son representativas de esta tradición.³

En «Origen y estado actual del concepto de alienación», si bien no explicita esta distinción, Sambarino presenta con suma claridad las posiciones que constituyen estos dos bloques teóricos, y ello constituye una gran contribución a la explicación y comprensión del fenómeno de la alienación. Tal contribución no solamente ha sido relevante para la época en la que fue formulada, sino que también lo es en la actualidad. En los últimos años el concepto de alienación, luego de haber sido paulatinamente relegado en las discusiones filosóficas más influyentes, ha tenido una revitalización importante. Tal impulso se ha dado a partir de una reapropiación y reformulación del concepto en términos posmetafísicos,⁴ que lo han convertido, al igual que en sus primeras formulaciones, en una herramienta fundamental para dar cuenta de situaciones opresivas y negadoras de la libertad propias de las sociedades contemporáneas. En este nuevo contexto, el trabajo de Sambarino sigue operando como una excelente guía para quien se interese en esta problemática, ya que establece las coordenadas conceptuales y provee de un excelente mapa del campo teórico normativo delineado por las discusiones contemporáneas sobre alienación.

En el caso particular de la contribución de Fló, su trabajo «La alienación ideológica», además de reconstruir el concepto de alienación, presenta una distinción que es de suma utilidad para dotar de precisión al concepto de ideología y establecer su relación con la idea de alienación, que es entre «ideología positiva» y alienación ideológica. En el primer caso, el sentido del término ideología remite a las creencias que compartimos y que son funcionales a la reproducción social, por lo que este aspecto de la ideología resulta irrebasable y siempre estará presente en la forma que tenemos de autocomprendernos y darle sentido a nuestra vida práctica. La alienación ideológica, por su parte, remite a creencias compartidas que son engañosas y que tienen la característica de ocultar circunstancias

3 Heidegger, M., (1951). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Trad. José Gaos, 1ª ed; Sartre, J. P. (1966). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada. Trad. Juan Valmar; Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*, vol. 1. Buenos Aires: Losada. Trad. Manuel Lamana; Kierkegaard, S. (1941). *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton: Princeton University Press.

4 Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus. Trad. Manuel Jiménez Redondo.

de dominación y opresión. A su vez, la alienación ideológica no está constituida simplemente por creencias falsas, sino que según Fló tiene una doble función, «la que alude y la que elude» a la realidad social, es decir, en un mismo movimiento estas creencias dan cuenta del mundo y a la vez lo enmascaran. Justamente en esta característica es donde reside el poder dominador de la alienación ideológica, ya que los individuos afectados no tienen meramente una visión falsa de la realidad social; la alienación ideológica difícilmente podría tener la penetración que tiene si fuese entendida de esa forma. Lo que sucede, y que Fló enfatiza, es que la alienación ideológica genera una distorsión de las circunstancias sociales a las que refiere, y ello involucra elementos que describen en forma fiel tales circunstancias, a la vez que elementos que la enmascaran. Este rasgo distorsivo de la realidad es al que refiere Fló al decir que «alude y elude», y que recuerda a la verdad y no verdad, que según Adorno caracterizan a la ideología.

Esta distinción, planteada tempranamente por Fló y luego desarrollada por otros filósofos,⁵ nos deja ante un hecho ignorado por algunas de las versiones del marxismo imperante en la época en la que el texto fue publicado⁶ y es que la ideología entendida en ese sentido positivo del que habla Fló es parte constitutiva de los procesos de reproducción social. De acuerdo con esto es que el autor plantea «la imposibilidad de eliminación en términos absolutos de lo ideológico, es decir, de la absorción total de lo ideológico por el conocimiento objetivo, por el conocimiento científico». De esta forma, Fló cancela toda ilusión de que una sociedad emancipada sea alcanzable a través de la eliminación de la alienación ideológica por parte de la ilustración que el conocimiento científico puede proveer.

Los dos textos que se publican en este volumen tienen una riqueza y proyección que los vuelve sumamente vigentes a la hora de considerar los temas de alienación e ideología en la discusión contemporánea. Esta ha sido la razón principal para su reedición, a la que debe agregarse la intención de recuperar una contribución altamente significativa de nuestra tradición filosófica.

Para la elaboración de esta edición se contó con la colaboración de los estudiantes de grado y posgrado Claudia Alonso, Mattías Lorigados y Carlos Ezquerro. Ellos se encargaron del trabajo de proveer a la primera edición de las referencias que no estaban presentes en la primera edición. Para ello revisaron el texto, identificaron las referencias y recopilaron los datos de las obras que habrían sido utilizadas por los autores.

5 Geuss, R. (1981). *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.

6 Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, trad. Marta Harnecker.

NOTA DEL EDITOR

El material que constituye este segundo volumen de la Biblioteca de Cultura Universitaria reproduce las clases, prolijamente revisadas, que los profesores Juan Fló y Mario Sambarino dictaron en los X Cursos de Verano de la Universidad de la República, Montevideo, en 1967.

El Centro de Estudiantes de Derecho (a través de su Oficina de Apuntes, hoy Fundación de Cultura Universitaria en formación) prosigue de este modo el ambicioso plan editorial que se ha trazado y que, contando con la cooperación de universitarios y público en general, espera desarrollar, cumpliendo con sus exclusivos fines de promoción cultural.

ORIGEN Y ESTADO

ACTUAL DEL CONCEPTO DE ALIENACIÓN

Veces hay en que algunas palabras tienen su moda. Pero hay muchas clases, todavía no especificadas, de modas verbales. Algunas de estas guardan relación con problemas referentes a la interpretación de lo que el hombre es, o de lo que el hombre vale, o acerca de cómo han de ser las relaciones entre los seres humanos. Puede admitirse que en esos casos la moda verbal ha de estar referida a problemas que son importantes y presentes en una sociedad, aunque, justamente por ser de carácter básico o vital, son sentidos antes que formulados, de suerte que en ellos todo esfuerzo de conceptualización supone el previo sentirse en un problema.

Desde hace varios años goza de una moda de esa clase la palabra *alienación*; y junto con ella circula otra, que suele presentarse como sinónimo: *enajenación*. En la crítica artística en general, y particularmente en la literaria y teatral, suelen usarse esos términos. Hay filmes, como algunos de Fellini, de Antonioni, de Visconti, de Buñuel, a propósito de los cuales los críticos suelen hablar de formas de alienación que se dan en la sociedad actual, o en determinados aspectos de la sociedad actual. Hay escritores políticos que hacen la crítica de las sociedades latinoamericanas, hablando de la alienación de sus oligarquías, o de su desarraigo local, o de su extranjerismo, o de su colonialismo. Y existen quienes hablan de la alienación aportada por la tecnología o de la alienación del hombre en la sociedad de masas; también de la alienación del filósofo, o de las filosofías. La palabra, tal vez a través de asociaciones parciales, ha ido extendiendo y multiplicando sus acepciones hasta el punto de que su uso adquiere una vaguedad en la cual son inevitables las grandes confusiones; y ocurre que, convertida en etiqueta universal, ya nada significa. Pero esa difusión ha de tener un fundamento real.

El objeto de estas clases es el de determinar las acepciones técnicas que han estado en el origen de esa difusión, y los problemas reales con los que esas acepciones se conectan. El conocimiento de los sentidos fundamentales ha de permitir criterios para delimitar los usos legítimos, y diagnosticar los empleos abusivos o las extensiones fundadas en analogías impropias. Por lo menos, permitirá deslindar las significaciones ordinarias de las significaciones técnicas, evitando creer

que el uso de la palabra nos lleva sin más de un plano a otro, y que convierte en profundo lo que no es más que baladí.

Como habrán podido prever, la palabra, en la acepción que ha de ocuparnos, difiere del sentido psiquiátrico del término. No se trata de examinar formas de demencia o de locura. Su significado ha de situarse en un plano social y cultural. Sin llegar por ahora a ninguna precisión técnica, podemos adelantar que su sentido hace referencia a tipos de sometimiento, de subordinación a una fuerza o a un poder cuya influencia representa para el influido una forma de desencuentro consigo, de deposición o de pérdida de sí mismo. Como contrapartida ese mismo significado está haciendo referencia a una liberación o a un reencuentro consigo mismo que de alguna manera se presenta como deseable.

La difusión de la temática de la alienación comienza a tener lugar en amplia escala en la década del treinta, y está ligada, por razones que luego explicaremos, a medios intelectuales influidos por el marxismo, por más que se trate de una noción cuyo valor está fuertemente controvertido dentro del mismo marxismo. La palabra, y aún más el concepto, han sido también objeto de atención por la filosofía de la existencia. Estas observaciones nos permiten esbozar el tratamiento a dar a nuestro tema: en primer lugar vamos a tratar del origen de esa noción; en segundo lugar procuraremos precisar el uso que ella tiene dentro del marxismo, y señalaremos el porqué de las divergencias que en esa línea acontecen acerca de su sentido y validez; en tercer lugar habremos de ver el sentido que el término adquiere en la filosofía de la existencia; finalmente compararemos el uso marxista y el existencial, y señalaremos la relación que el tema guarda con problemas de la sociedad actual, y particularmente de los países sometidos a formas económicas y culturales de dependencia.

Comencemos con el tema del origen. Ya señalamos que la moda de la palabra que nos ocupa tiene que ver con influencias de cuño marxista. Pero las obras fundamentales de Marx son del siglo pasado, y en ellas el concepto del caso no desempeña un papel expreso que le otorgue notoriedad. Mas en nuestro siglo ha tenido lugar un estudio crecientemente profundizado y polémico de los trabajos de juventud de Marx, muchos de los cuales habían permanecido ignorados, y en ellos sí el concepto de alienación ocupa un lugar fundamental. Esto nos lleva a preguntarnos si se trata de un concepto original inventado por el joven Marx. La respuesta tiene que ser negativa, por importante que sea el aporte que en el tema ha hecho Marx. Esa noción estaba ya de moda en ciertos medios universitarios frecuentados por él, expresivos de un movimiento intelectual que tiene lugar después de 1830, aproximadamente por un par de décadas, y que recibe el nombre de dirección joven hegeliana, o también hegelianismo de izquierda. ¿Qué quiere decir esto?

En 1831 fallece una figura enormemente importante en la historia de la filosofía: Hegel, autor al que hoy día hay que considerar el iniciador de la filosofía contemporánea, autor del cual provienen tanto el marxismo como la filosofía de la existencia. En ese momento Hegel se encontraba en la situación de gloria oficial; era la figura más importante, más representativa de la inteligencia alemana del momento. A partir de su fallecimiento, a lo largo de esa década del treinta, todas las discusiones filosóficas, en los medios universitarios alemanes, giran en torno a su filosofía. Su influencia se va a escindir entre lo que se llamará la *derecha hegeliana*, integrada por un grupo cuyos integrantes quieren conservar tal cual las líneas fundamentales del pensamiento de Hegel, y que lo interpreta en un sentido conservador respecto de los poderes religiosos y políticos instituidos, y lo que se llamará la *izquierda hegeliana*, que quiere apoyarse en la filosofía de Hegel para partir hacia posiciones que consideraba nuevas, revolucionarias, particularmente en el campo de la filosofía de la religión y en el campo de la filosofía política. Esos dos temas: religión y política, son los puntos que van a dividir a la escuela hegeliana en una derecha y una izquierda.

El joven Marx estará íntimamente vinculado a los principales representantes de esa izquierda hegeliana, y es en ella donde estaba de moda hablar de alienación. Eso significa que tenemos que retroceder un poco más: para aclarar el sentido de esa noción no nos basta con ir al joven Marx ni al movimiento joven hegeliano o hegeliano de izquierda, sino que tenemos que preguntarnos qué sentido tiene el término en el mismo Hegel. A su vez, si bien Hegel es el gran iniciador del tema, toma la noción de una tradición problemática referida a la filosofía del derecho, que circula desde fines de la Edad Media hasta la Revolución Francesa en el siglo XVIII, y en la cual el concepto *alienación* había sido empleado en el tratamiento de temas de filosofía política. Vamos a indicar muy rápidamente ese empleo y enseguida vamos a ver cómo su uso se transforma en Hegel de tal manera que la palabra conduce a un tipo de problemática diferente, justamente a un tipo de problemática social y cultural.

La filosofía política desde fines de la Edad Media discute hasta el cansancio la noción de Soberanía, y es frecuente la tesis de que el verdadero depositario de la soberanía en una comunidad política es esta misma. Pero en toda comunidad política existe una forma de Poder Político. Ese Poder —piénsese en la situación política de los Tiempos Modernos— no es ejercido por la comunidad como tal: el Príncipe, el Rey, es quien lo ejerce. A través de muchas discusiones y de muchos matices se perfila esta tesis: para que una comunidad política se constituya como tal se necesita, aunque sea de manera implícita, una especie de pacto, el pacto de unión; pero una vez constituida esa comunidad, es necesario determinar cómo ha de ser regida, y entonces, tras ese pacto de unión, hay que admitir otro pacto:

el pacto de sujeción, por el cual esa comunidad —de una manera que también puede ser tácita— acepta ser gobernada por tal persona, por tales disposiciones de tipo dinástico, etc. En ese pacto de sujeción la comunidad política, originariamente detentadora de la soberanía, se somete al nuevo soberano, que es quien ejerce realmente el Poder; pero los teóricos modernos tendrán que preguntarse qué alcance tiene ese pacto de sujeción. ¿Puede ser incondicionada esa entrega, o sea esa «alienación» de la soberanía? ¿Puede no tener ninguna clase de límites, de modo que consagra una obligación completa de obediencia? Si el sentido del Poder Político es el bien de esa comunidad política, parece resultar que si aquel en quien se ha alienado la soberanía ejerce su Poder contra el interés de la comunidad política, esta habrá de tener el derecho de recuperar su ejercicio. O sea que se discutirá si la soberanía que originariamente reside en la comunidad política es alienable o inalienable, y supuesto que sea alienable, si hay grados, condiciones o límites de esa alienación.

Obsérvese la importancia política que tenía el tema, que estaba lejos de ser una discusión entre eruditos. Entre las transformaciones culturales que acontecen en los Tiempos Modernos está el quebrantamiento de la unidad religiosa de Europa. Esto traía problemas concretos muy graves. Supongamos una comunidad política que había mantenido su conexión con la Iglesia Católica, y que por el juego de leyes dinásticas tenía que ser gobernada por un príncipe protestante. Si la soberanía es plenamente alienable, la comunidad política tendrá que resignarse y aceptar esa línea dinástica; si mantiene su condición de depositaria originaria de la soberanía, y esta no es totalmente alienable, puede pensarse en un derecho de revisión del antiguo pacto, inclusive un derecho de rebelión. Naturalmente, en la época de la Revolución Francesa, la tesis acerca del carácter inalienable de la soberanía se convertirá en un principio teórico fundamental: por encima del Rey está la Soberanía de la Nación. Aquí, la palabra *alienación*, aunque limitada al campo de la filosofía política, se refiere a la posibilidad de una entrega, de un sometimiento a un cierto poder, el poder de aquel en quien se aliena la soberanía; tiene así un sentido que viene del Derecho Romano, significando: venta, cesión o entrega. En ese sentido la palabra está constantemente usada en los escritos políticos de Rousseau. En *El contrato social* uno de los capítulos está destinado a discutir si la soberanía es alienable o inalienable.¹ Hay elementos para pensar que ya en Rousseau el tema empieza a desplazarse del plano jurídico a un plano socio-cultural, pero esos elementos son de carácter completamente secundario frente a la modificación profunda que esa noción sufre en Hegel.

1 Rousseau J. J., *El contrato social*, trad. Consuelo Berges, Buenos Aires, Losada, 1953, pp. 77-79.

Hegel nace en 1770. La Revolución Francesa acontece pues en su juventud. Desde Alemania, su patria, seguirá atenta, apasionadamente, todo el curso de esa Revolución. Su vida abarca todas las variantes de ese proceso revolucionario: el comienzo de la Revolución, el Terror, el dominio de la línea centrista que desemboca en Bonaparte, el paso de la Revolución al Imperio, el triunfo de Napoleón en toda Europa, su caída, la Santa Alianza, el comienzo del poderío de Prusia.

Hegel ha vivido, pues, en una época donde acontecen transformaciones enormemente importantes, y ha sido un hombre de su tiempo, que ha seguido y pensado todos esos acontecimientos. Ya en su juventud, cuando se entusiasmaba con las noticias de la Revolución Francesa, aparece en sus ideas un cambio importante en la noción de alienación, modificación que quedó secreta porque permaneció en hojas que Hegel no publicó; solo a fines del siglo pasado y a comienzos del actual ha empezado el conocimiento de una serie de textos inéditos del joven Hegel, que han permitido ver el comienzo de ese cambio.

El joven Hegel admira profundamente al mundo antiguo en la forma que este tiene en las ciudades griegas. Admira el sentido de devoción ciudadana que tiene la vida en esos tiempos. Y por otra parte deplora la situación política de su propio tiempo, situación que con la Revolución Francesa parecía abrir una esperanza para Francia; pero él no veía esperanza alguna en Alemania, dividida en varios sectores, en una situación comparable a la de Italia, y claramente sometida a un régimen que mantenía todas las características del régimen feudal. ¿Cómo ha podido olvidarse tan completamente ese sentido de vida ciudadana que encontramos en los mejores momentos del mundo antiguo? Pues con el Imperio Romano el hombre ha perdido su sentido de ciudadano, ha perdido su sentido de libertad y de responsabilidad personal. Y podríamos decir que se ha extraviado o se ha desdoblado, de tal manera que mientras en la cultura antigua la vida religiosa del individuo consistía en fiestas y cultos que lo conectaban constantemente con la vida de su pueblo, de suerte que esa vida religiosa no se separaba de su vida política y de sus obligaciones ciudadanas, desde el Imperio Romano ha ocurrido que el hombre se ha dividido en dos mundos: un mundo del más acá sometido a un Poder Político en el cual él ya no tiene parte, y un mundo del más allá, en el cual pone su patria verdadera y que lo lleva a perder el sentido de sus responsabilidades y deberes en el mundo del más acá. La sentencia evangélica: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», le parece al joven Hegel la expresión misma del derrumbe de la cultura antigua, la pérdida de esa comunidad inmediata del hombre con su pueblo y su medio, la introducción de una división que ha separado al hombre de sí mismo y que lo ha entregado, por una parte, en el campo de lo temporal, a formas políticas que lo someten, es decir, que lo han alienado políticamente; y en el campo de lo espiritual se ha producido el caso paralelo de su

alienación en formas religiosas autoritarias en las cuales la conciencia individual queda sometida a la organización establecida de Iglesias que gobiernan la conciencia del creyente. Tanto en el campo de lo espiritual como en el de lo temporal el joven Hegel entiende que el proceso nos ha llevado a que el hombre se separe de sí mismo y quede sometido a potencias que le son extrañas. Estas ideas aparecen en el joven Hegel ya como estudiante, no obstante su formación teológica en un Seminario protestante. Sus escritos delatan una admiración muy grande por la religión y la política del mundo antiguo y una crítica severa respecto de la religión cristiana y el devenir político del mundo cristiano.²

Es un mérito grande del joven Hegel haber explicitado el sentido de la religiosidad pagana, que expresaba imaginativamente la íntima homogeneidad vital de los miembros de una comunidad, tanto entre ellos como respecto de su medio natural. Esa religiosidad no conocía un mundo privado en oposición al público, y no representaba una manera privada de relacionar al hombre con lo divino. Por eso era también local, pero no excluyente de lo propio de otras comunidades. Pública y local, tal religión tenía un significado político. La piedad religiosa no era separable de la virtud cívica. Consagrarse a la vida privada era, para el griego y el romano antiguos, cosa vergonzosa. Las transformaciones sufridas por la sociedad que hicieron posible el advenimiento del cristianismo, convirtieron al ciudadano en individuo. Así, el Padrenuestro es la plegaria del hombre aislado, no la que un pueblo dirige a su Dios.

Junto con ese aislamiento extrañador va un proceso de «cosificación» —o sea: convertirse en similar a un objeto, y en consecuencia ser regido por algo extraño o exterior— cuyo principio encontraba Hegel en la religión del Antiguo Testamento. Allí aparece otra forma de relación con las cosas y los otros, en la cual el mundo entero se presenta como lo contrapuesto, lo hostil, de suerte que el nexo queda gobernado por la idea de dominación: o domino, o soy dominado. Proyección de esta actitud es el Dios de Abraham, el Señor absoluto, del cual él es el favorito, y del cual quedan excluidos los otros pueblos. Todo lo existente está en situación ilimitada de dependencia; cuanto es, incluso el hombre, se vuelve pasividad yerta, que solo es y vale en la medida en que el Objeto infinito lo hace ser. Pues lo Infinito mismo, en lugar de manifestarse allí como la sustancia íntima que anima a todo lo existente y constituye su homogeneidad esencial, es interpretado como realidad separada de lo que es, trascendente, como lo otro, ajeno y extraño, que unifica desde el exterior, tal como el amo por su relación hacia sí unifica las múltiples cosas de por sí inconexas que constituyen su propiedad. Va de suyo que,

2 Hegel, G. W. F., «El espíritu del cristianismo y su destino», en *Escritos de juventud*, trad. Zoltan Szankay y José María Ripalda, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp.287-381.

donde nace una concepción religiosa de esta índole, no se encuentra una comunidad política de estilo ciudadano.

II

En el joven Hegel la noción de alienación no se limitaba al campo político, sino que también aparecía proyectada hacia el plano religioso. Ulteriormente Hegel desarrollará una enorme masa de ideas novedosas, que representan una verdadera revolución en la filosofía, y cuya primera gran expresión se encuentra en una obra titulada *Fenomenología del espíritu*, publicada en 1807.³ Se trata de una obra extremadamente compleja. Decir esto pone en claro que es imposible me lance a resumir su contenido en unos minutos, pero es imprescindible referirse a algunas de las aportaciones de esta obra para poder comprender el desarrollo posterior del tema de la alienación.

La obra está centrada en la noción de espíritu. En la tradición cultural occidental, sobre todo desde la Edad Media, suele manejarse corrientemente la palabra *espíritu* como sinónimo de alma. Hay, sin embargo, algunas diferencias. Alma expresa más bien aquello que anima al cuerpo. Tiene relación con la vida encarnada. Por eso de los ángeles, en la tradición teológica, no se dice que tienen alma, sino que son espíritus. También en Hegel la noción de espíritu se separa de la noción de alma; pero a la vez se separará de la acentuación en lo subjetivo, en lo interior, y a veces en lo intelectual, que se encuentra en el uso tradicional.

Para Hegel el espíritu es una actividad que consiste en un proceso de auto-creación; el espíritu no es algo hecho, sino un hacerse. Existe aquí una diferencia fundamental entre el hombre y el animal: el animal tiene una estructura biológica, y si admitimos la psique animal, diremos que tiene una estructura psicofísica, conforme a la cual evoluciona según leyes naturales. Su curso vital es un proceso regulado. Esto también se da en el hombre en cuanto el hombre tiene una estructura psicofísica; pero además el hombre tiene otra dimensión: ese proceso de autocrearse, de autoconstruirse como personalidad, que no está regido por una legalidad natural. Justamente ese autocrearse como personalidad implica necesariamente la noción de libertad, y es mediante esa libertad que cada uno llega a ser lo que él es: nadie es sino posibilidades que no se preexisten a sí mismas. En tanto espíritu nadie tiene un ser determinado. Pero ese hacerse implica un proceso de maduración que, a diferencia del crecimiento biológico, que es de orden cuantitativo, construye etapas que difieren cualitativamente de las anteriores, a la vez que las presupone, pues todo momento es inseparable del recorrido precedente.

3 Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Es una característica del espíritu el estar enlazado con su pasado. Estas dos notas: enlazado con su pasado y hacerse, nos indican que el espíritu es una realidad de orden histórico, que el espíritu, todo espíritu tiene una historia, en la cual se manifiesta. El autoconstruirse del espíritu no es una especie de solitaria e interior acumulación de acontecimientos que no salen del espíritu: el espíritu se manifiesta en lo que el individuo hace, en lo que dice, en cómo reacciona frente a las circunstancias en que está. El espíritu es manifestándose. Solo por ese manifestarse, que es una forma de exteriorizarse, de ponerse fuera de sí mismo, de objetivarse, el espíritu se construye. Y es más: es de esa manera que el espíritu llega a conocerse a sí mismo. Si yo me conozco no es porque tenga una especie de sentido interior puro de mi ser: me conozco a mí mismo a través del conocimiento de mi pasado, o sea por los hechos, las acciones, las palabras, los acontecimientos de mi vida. Pero esos hechos, palabras, acciones, a través de los cuales me he ido haciendo y me he ido manifestando, son una realidad tan objetiva que los demás también conocen lo que yo he hecho y lo que yo he dicho. Ese manifestarse del espíritu es un salir fuera de sí mismo, un ponerse fuera de sí mismo, un «alienarse» —en un sentido de la palabra— en tal grado que mi hacer puede volverse contra mí mismo. Yo puedo ser perseguido por algo que he hecho o por algo que he dicho. Quiere decir que lo hecho o lo dicho es algo que queda ahí, puesto fuera de mí mismo. Pero este manifestarse o exteriorizarse aparece en cualquier aspecto de la cultura humana. Un reloj supone el trabajo de quienes lo han diseñado, de quienes han operado con ciertas máquinas, el trabajo de quienes han hecho o diseñado esas máquinas, etc. Y esas acciones: operar, diseñar, resolver problemas, son manifestaciones objetivas del espíritu. El reloj es una realidad material que es el resultado de una actividad espiritual. Y lo mismo podemos decir de una obra de arte, de un edificio, de una mesa, etc. Lo que llamamos *cultura humana* es espíritu humano objetivado, exteriorizado de tal manera que ahora se presenta incorporado a objetos que nos hacen frente.

Además, el espíritu es conciencia. Justamente porque es conciencia se relaciona con objetos que se presentan ante la conciencia. Y además es autoconciencia: sabe de sí mismo; no solo sabe de los objetos, sino que a través de su saber de objetos sabe de sí. Pero ese su saber de sí no es separable de su proceso de objetivación, y tampoco es separable de la relación que guarda con los otros espíritus. Supongamos un individuo que hubiese vivido totalmente aislado; alguna vez he puesto el ejemplo de un niño que hubiese subsistido solo en la selva y que crece y madura. Tiene la estructura psicofísica de un ser humano: sin embargo, será imposible que llegue a saber de sí como de un yo, como de una personalidad. Yo solo puedo reconocerme a mí mismo como siendo un yo, y como tal yo, por razón de mi relación con los otros; mi conciencia de mí mismo pasa a través de

mi relación con los otros. Y a su vez la conciencia de cada uno de los otros pasa y llega a ser tal a través de la relación con los demás. La noción del yo como espíritu no es separable de la conciencia de un nosotros. En otros términos: el hombre solo se constituye como hombre en tanto existe en una comunidad humana. Solo, pues, porque hay un nosotros es posible un yo, pero en el bien entendido de que ese «nosotros» no constituye una sustancia externa independiente que exista por sí, porque el «nosotros» no es sino la conciencia de los otros que hay en cada uno. El «nosotros» integra la conciencia de cada yo. Solo por el nosotros, sin embargo, cada yo es un yo.

Esto nos obliga a complicar un poco más lo que explicábamos hace un instante. Decíamos el espíritu es una realidad histórica. Ahora lo comprendemos más, porque la comunidad humana es una realidad histórica, y no hay un yo humano si no es en relación con el momento histórico de una comunidad. Lo que un individuo es, no es separable del tiempo en el cual él es. No tiene sentido, por ejemplo, que yo considere lo que hubiera hecho si hubiese vivido en otro tiempo; no puedo trasladarme a otro tiempo como puedo trasladarme a otro espacio: si tuviera que trasladarme de tiempo dejo de ser «este yo» porque estoy en un contexto comunitario, cultural, completamente diferente y es por mi relación a ese contexto cultural, perfectamente concreto en el tiempo, que soy tal yo. De donde podemos decir: la historia de un espíritu (utilizando la expresión en un sentido subjetivo, el espíritu de Juan o de Pedro) no es separable de la historia del espíritu objetivo, de la historia de lo que hemos llamado *cultura humana*.

Ese espíritu objetivo cuyo conjunto integra todo el largo proceso de la cultura humana es una realidad histórica. En consecuencia, ese espíritu objetivo ofrece un constante proceso de cambio, de transformación cualitativa. Así como en el caso del espíritu individual hay una variación cualitativa del individuo joven al mismo individuo maduro —es el mismo, pero algo distinto—, igualmente entre dos momentos históricos del espíritu objetivo hay una variación cualitativa.

Aquí llegamos a un punto bastante difícil y discutido en la interpretación de Hegel, pero dejando de lado las discusiones indicaré el camino que me parece más adecuado. Al comenzar esa obra a que nos estamos refiriendo, *Fenomenología del espíritu*, Hegel dice: lo Absoluto es espíritu; pero también dice: todo está en concebir lo Absoluto no solo como sustancia, sino también como sujeto.⁴ Vamos a aclarar estas dos nociones y a partir de ello avanzaremos rápidamente hacia nuestro tema.

Que lo Absoluto es espíritu lo decía la línea fundamental de la tradición cultural occidental. Toda la teología clásica, por ejemplo, nos dirá que lo Absoluto

4 Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, p. 15.

—Dios— es espíritu. Pero también nos dice esa tradición que lo Absoluto es el ser incondicionado, el ser perfecto, y que es perfección ya cumplida, ya en acto.

Cuando Hegel dice «lo Absoluto es espíritu», a consecuencia de la noción de espíritu que él ha elaborado, cambia el sentido de la fórmula.⁵ No hay para Hegel un espíritu que sea ya en acto perfección lograda, porque el espíritu es proceso, es devenir histórico. Y ese proceso histórico es un construirse, un realizarse del espíritu que se manifiesta y que a través de sus manifestaciones se va conociendo a sí mismo.

Entonces podemos presentar esta concepción del mundo como característica de Hegel: lo Absoluto es espíritu, pero ese espíritu tiene que manifestarse para poder conocerse a sí mismo. Y ese manifestarse del espíritu aparece en el mundo, por una parte, en la naturaleza, pero fundamentalmente aparece en ese proceso que tiene lugar en reacción contra la naturaleza, que es la cultura humana. En otros términos: a través de la cultura humana lo Absoluto se va realizando y se va conociendo a sí mismo. La cultura humana no es un devenir histórico contingente, accesorio y sin importancia: tiene un significado en la historia del universo. Es mediante la cultura humana que lo Absoluto, Dios, se realiza y se conoce. Cada etapa de la cultura humana es un momento particular en el desarrollo de lo Absoluto y lo que la cultura humana aprende sobre sí misma y sobre el universo es un momento de ese progresivo autoconocimiento de Dios.

Ahora podemos explicar el sentido del título de esa obra. *Fenomenología del espíritu* quiere decir el estudio de todas las formas, con sus secuencias y correlaciones, en que históricamente se ha ido manifestando el espíritu. La tentativa es inaudita: Hegel quiere comprender qué sentido tienen en un proceso histórico de autoconciencia creciente del Espíritu todas las formas de la cultura humana, del arte, de la religión, de la filosofía, todas las formas de la estructuración política de los Estados. Las «formas», esto es las estructuraciones o configuraciones en lo que tienen de esencial. Un ejemplo: no se trata de estudiar en su detalle histórico cómo han sido estas o aquellas religiones primitivas, sino determinar qué formas ha de tener una religión para ser primitiva y por serlo, y qué significado tiene esa forma en el proceso de autocreación y autognosis del Espíritu. La tentativa no puede ser más gigantesca. El solo hecho de que esa obra se haya convertido en un texto absolutamente fundamental para la filosofía posterior muestra la magnitud de lo logrado.

En ese proceso puede verse, por una parte, una forma de alienación: el espíritu se aliena en el sentido de que se entrega al exterior, se objetiva, se pone ahí; pero por otra parte Hegel usa también ese otro concepto de alienación que

5 Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, p. 15.

habíamos visto en su juventud, aunque limitándolo al proceso cultural que va desde el Imperio Romano hasta la Revolución Francesa. Con respecto a toda esa época aparece otra acepción del concepto para la cual Hegel reserva otra palabra: *extrañamiento*. En toda esa etapa cultural ha ocurrido que el hombre se ha vuelto extraño a sí mismo. Y en esto se presenta, aunque con mil complicaciones de detalle, esa idea de división consigo mismo, esa idea de separación del hombre con respecto a la realidad, de división del hombre entre ciudadano de dos mundos, que habíamos encontrado en sus escritos de juventud.

Ese extrañamiento se supera en los tiempos de la Revolución Francesa, en la cual las instituciones han dejado de ser algo extraño y contrapuesto. Emancipado de ellas, el hombre se experimenta como libertad absoluta: ha aprendido que la realidad social es obra suya, y puede proponerse su remodelación consciente. Sin embargo, ese mismo proceso revolucionario, al vaciar las instituciones de su contenido tradicional, ha puesto una nada en su lugar. Cada uno se sabe ciudadano, y pretende actuar con sentido universal; pero nunca cada uno ha sido más «individuo» y, como individuo, ha tenido menos sentido. Es inevitable la lucha de facciones, la tiranía de un uno convertido en voz universal, el terror, como consecuencia de la libertad absoluta. Por eso el mundo posrevolucionario ha de ofrecer una reestructuración de estamentos, dentro de cuyos límites se podrá actuar con sentido universal.

El tema central de la noción hegeliana de extrañamiento es una escisión del hombre respecto de su contexto espiritual, y respecto de sí mismo. Pues los objetos no son meramente tales, ni la naturaleza exterior es meramente tal: en tanto se relacionan con el hombre los objetos se cargan de significaciones espirituales; y estas, en el mundo antiguo, están bajo el signo de la armonía entre el ser humano y su contorno vital, y del hombre consigo mismo. Mas la etapa cultural que se designa como extrañamiento expresa una ruptura, la introducción de una dualidad, un desencuentro que busca penosamente su superación mediante el recurso, a una unidad a la vez mítica y mística, que no permite más que una unificación abstracta, que se da en el pensamiento, pero no en la realidad. Hegel realiza un análisis complejísimo y de inagotables sugerencias al describir la progresión de formas culturales cuyo sentido último es la superación de ese hecho: pero en clases esquemáticas, como corresponde en un curso de esta índole, es imposible resumir su estudio, ligado siempre a la comprensión profundizada de situaciones históricas concretas.

En esa misma obra, *Fenomenología del espíritu*, aparece una variante importante con respecto a las ideas de juventud, que es la siguiente: en la tradición cristiana se ha manifestado una forma de extrañamiento del hombre, pero ya no existe para Hegel el juicio puramente negativo que esto merecía en sus escritos

de juventud, sino que admite que ese extrañamiento es una etapa necesaria en el desarrollo del espíritu, una etapa merced a la cual el Espíritu ha podido madurar y ha podido adquirir una mejor conciencia de sí mismo. Y no solo eso, sino que Hegel pasa a admitir que la dogmática tradicional de la religión cristiana tiene un valor de verdad, solo que en un plano simbólico, en un plano imaginativo y no conceptual.

En relación con esa revalorización de la religión cristiana se va a manifestar también en Hegel una revalorización de ciertos aspectos del Estado de la época, que tiene lugar en su obra *Principios de la Filosofía del Derecho*,⁶ escrita después de la caída de Napoleón, y en la cual muchos han querido ver —y así lo vieron muchos contemporáneos— un elogio del naciente poderío prusiano, cosa que es bastante discutible; pero es cierto que Hegel pensaba que el Estado posnapoleónico tenía en cierto modo relación con lo lógico, lo racional, en ese momento del desarrollo del espíritu, y por lo tanto pensaba que frente a ese Estado no cabía una actitud radicalmente crítica o radicalmente revolucionaria. Este punto junto con el anterior es lo que va a determinar la marcha siguiente de la noción de alienación.

En la izquierda hegeliana, que tiene lugar después de la muerte de Hegel, en la década del treinta al cuarenta, se va a sostener, por una parte, que si bien Hegel ha superado la religión tradicional sustituyéndola por un sistema filosófico en el cual aquella religión no tiene más que un valor simbólico, en su filosofía Hegel ha dado un sucedáneo conceptual de la religión, de modo que así como Hegel hablaba de una alienación en la creencia religiosa, hay que hablar de una alienación filosófica, en tanto la filosofía hegeliana se presenta como una forma secularizada o racionalizada de religión. En segundo lugar, se sostiene que ese Estado en el cual piensa Hegel como lógico y racional, porque es un Estado en el cual se ha recuperado la conciencia de ciudadanía y se ha superado por lo tanto el sometimiento y el vasallaje feudal, no se libera realmente al hombre, sino en el papel. En el nuevo Estado todos son ciudadanos, pero la transformación política no ha implicado ninguna verdadera transformación social. Y esa realidad social nos muestra que el individuo, por más conciencia de ciudadano que se le haya otorgado, no supera en su relación con los otros la lucha, la competencia, la enemistad escondida. En el nuevo Estado todos son, sí, ciudadanos, todos son iguales; en la realidad social de ese Estado cada uno es enemigo de todos, cada uno se rige pura y exclusivamente por su interés privado, y es la lucha por el interés privado lo que otorga el lugar real, efectivo, que se tiene en ese Estado donde todos son iguales en tanto que

6 Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del Derecho*, trad. José Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

ciudadanos, pero todos son distintos en tanto que individuos particulares, porque la igualdad como ciudadanos no ha representado la superación de la desigualdad social.

Esta crítica de los hegelianos de izquierda será prolongada por Marx cuando este sostiene que la razón de esa desigualdad social está en la desigualdad económica, está en la propiedad privada. De modo que la alienación en el plano religioso, en el plano filosófico, en el plano político y en el plano social, viene a tener su fundamento originario en una situación de alienación que tiene lugar en el campo económico.

III

Indicamos los prolegómenos del tema de la alienación, y al final de la clase habíamos señalado cómo en el siglo pasado, después de la muerte de Hegel, se produce la división en la escuela hegeliana entre una derecha y una izquierda.

La izquierda hegeliana se caracteriza, por una parte, por encaminarse hacia una actitud claramente atea, y en segundo lugar por procurar una transformación de las circunstancias políticas y sociales de Alemania; políticas en el sentido de superar la estructura del Estado, en parte todavía representativo del Estado feudal; y sociales porque ya se hacía patente que la transformación de las formas jurídicas del Estado traídas por la Revolución Francesa no habían podido terminar con los problemas que planteaba la estructura y el funcionamiento de la sociedad civil.

Vinculado a ese medio, a la izquierda hegeliana, se forma el joven Marx, y el paso decisivo para nuestro tema que él va a dar es el de centrar el tema de la alienación del hombre en el orden de las relaciones económicas.

A esta altura pueden ser convenientes algunas aclaraciones terminológicas. La palabra *alienación* es de origen latino. *Alienus* significa propio de otro, extraño, a uno, extranjero; *alienare*, convertir en otro, hacer ajeno; también perder la simpatía de otro, o atraerse la enemistad de alguno; también, dejar de ser dueño de sí. Jurídicamente, alienar puede significar venta o entrega, y se usa para designar formas de dependencia: *alieni iuris* son los que están comprendidos bajo la persona jurídica de otro, de suerte que no son sujetos de derecho (el esclavo, el menor de edad); *sui iuris*, los reales sujetos de derecho, como el paterfamilias. Ya señalamos cómo, desde fines de la Edad Media, se difunde su uso en temas de derecho político. La palabra *enajenación* tiene semejante origen etimológico: *in* (en) y *alienare*. Como forma anticuada el español registra *ajenar*, que proviene directamente de *alienare*.

Hegel suele usar las palabras alemanas *Entäußerung* y *Entfremdung*, sin perjuicio de que ocasionalmente recurra a otras fórmulas (como *Veräußerung*).

En la reciente traducción al español de *Fenomenología del espíritu*, se traduce *Entäußerung* por enajenación, y *Entfremdung* por extrañamiento. En los jóvenes hegelianos ambas palabras se vuelven prácticamente sinónimas, y suelen traducirse la primera por alienación, y la segunda por enajenación.

Volvamos al tema: en la clase pasada, al mencionar los antecedentes de la noción de la alienación nos referimos —en los pocos minutos que era posible asignarle— a Hegel. Pero hay un capítulo en la obra de Hegel *Fenomenología del espíritu*, en el cual no aparece para nada la palabra *alienación*, ni tampoco la palabra *extrañamiento*, que ha ejercido una influencia decisiva en los análisis de Marx y en las discusiones a que han dado lugar los análisis de Marx. Vamos a hacer una referencia a ese capítulo antes de entrar en la noción marxista de alienación.

Sabemos que el hombre se caracteriza como conciencia y autoconciencia. Decir que el hombre es conciencia no solo significa que tiene delante suyo un objeto, sino que él se distingue ya de ese objeto. Pero el objeto no está ante la conciencia como algo que se ofrece pura y simplemente a los efectos de su contemplación. No es que el objeto esté ahí y la conciencia lo contemple permaneciendo indiferente. La presencia de un objeto ante la conciencia supone una toma de posición de la conciencia respecto del objeto: procura alcanzar el objeto, o se aleja de él, o se detiene a contemplarlo, o pasa a otra cosa, pero lo que se ofrece ante la conciencia no es mero espectáculo. La conciencia no es solo percepción de objetos, sino que en ella aparece otra dimensión, que es el querer.

Ese querer es un aspecto de la relación con el objeto que Hegel designa con la palabra *negatividad*. La conciencia es negatividad.⁷ En primer lugar porque niega que ella sea el objeto, no se identifica con él. En segundo lugar, por esa relación volitiva, de toma de posición, que la conciencia tiene con respecto al objeto.

¿Qué significa en esta acepción esa noción de negatividad? Que la conciencia actúa según quiera al objeto o lo rechaza, de tal manera que su actuar transforma, cambia, su mundo de objetos. Esta forma de negatividad se encuentra ya en la conciencia animal. Pero esa negatividad tiene en el hombre un grado mayor que la que aparece en la conciencia animal, por esta razón: el animal tiene una estructura psicofísica y según esa estructura psicofísica actúa con respecto a lo que se le ofrece como objeto. Según una legalidad natural desea tales cosas, huye de tales otras. Esto sin duda existe también en el hombre, en tanto el hombre posee una estructura psicofísica, pero ocurre que la posibilidad de negación con respecto a lo dado que tiene el hombre puede dirigirse —a diferencia del animal— contra su propia estructura psicofísica. El hombre puede reprimir sus impulsos, puede volverse contra su propio cuerpo, puede inclusive, en definitiva, suicidarse. En la

7 Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, pp. 105-140.

conciencia humana la noción de negatividad alcanza su punto extremo: todo lo que se ofrece como objeto para la conciencia humana, inclusive la propia estructura psicofísica del hombre, es susceptible de una posible negación. Justamente por esto es que Hegel podrá explicar al hombre como un ser con historia, como un ser que pudo autotransformarse y autoconstruirse negando sus etapas precedentes.

Pero el hombre no solo es conciencia, sino también autoconciencia. Y habíamos dicho que en Hegel la autoconciencia, sin la cual no puede alcanzarse la noción de yo o de personalidad, pasa necesariamente por la conciencia de los otros.

Hegel, en un análisis muy abstracto, que no tiene ninguna pretensión de verdad histórica sino de comprender el plano de relaciones humanas que constituyen originariamente a la sociedad humana, se formula este problema: ¿cómo puede ocurrir en un plano primitivo que yo pueda alcanzar mi plena autoconciencia a través de los otros si a su vez los otros —el otro— tienen que llegar a la conciencia de sí mismos a través de mí? Ese es el problema. Veamos el análisis que hace Hegel del mismo y van a comprender ustedes la enorme importancia ulterior que va a alcanzar ese análisis.

Supongamos esta posibilidad: un ser humano que se enfrenta con un animal: dos actitudes de negación. Pero en este caso, si ese ser todavía no sabe de sí como humano, la relación no nos hace salir del plano de la animalidad. Ese ser querrá negar a ese animal que lo amenaza y el animal querrá negar, a su vez, a quien lo amenaza a él. Para que un yo adquiera —supuesta siempre la situación abstracta del análisis— su conciencia de sí como yo humano tiene que saber de sí, conforme a lo que veníamos explicando, como absoluta negatividad, o sea, tiene que hacer la experiencia de su capacidad de negación plena con respecto de sí mismo. Pero si por otra parte el reconocimiento de sí mismo como un yo tiene que pasar por otra conciencia, debemos imaginar una situación en la cual ante mí esté situado otro de tal manera que él a su vez haga la prueba de su capacidad de completa negatividad. La experiencia decisiva de ese enfrentamiento es el desafío gratuito; no el desafío que puede tener lugar en el campo animal, por ejemplo, con respecto al alimento, o a la posesión de la hembra. Nos imaginamos, pues, entre dos conscientes una situación de conflicto, en la que acontece lo siguiente: que, sintiéndose en su capacidad de arriesgar libremente y porque sí la estructura psicofísica con la cual se relacionan, un ser consciente desafía a otro, de tal manera que este también tiene que arriesgar su vida.

Supongamos ese desafío, supongamos la experiencia de la lucha, y supongamos el fin de esa lucha: uno mata al otro. El problema queda trunco porque ha desaparecido la otra conciencia y entonces falla ese reconocimiento de sí mismo como plena negatividad que tiene que pasar por medio del otro. La primera forma de relación humana se configura cuando esa lucha no termina con la muerte

sino con el sometimiento, cuando el vencido acepta obedecer para no morir, y se establece —como acontece en las formas primitivas de la sociedad— la relación de señorío y servidumbre.

En una experiencia de esa índole lo que tiene que caracterizar el comienzo de una relación humana es el reconocimiento de la plena capacidad de negación. Hagamos un poco el análisis de esa situación para ver hasta qué punto se cumple ese reconocimiento y cuáles son sus consecuencias.

A raíz del resultado que imaginamos de esa lucha uno manda y el otro obedece, uno queda en la condición de señor, el otro en la de siervo. El señor sabe de sí como señor, por el reconocimiento del otro, del siervo. El siervo sabe de sí como siervo por su reconocimiento como tal por parte del señor. Los dos términos de la relación están necesariamente conectados.

Esta relación es el resultado de una lucha en la cual uno se rindió; esto quiere decir que solo uno de esos términos ha llevado la lucha hasta el extremo, ha mantenido sin límite la actitud de aceptar libremente su propia negación. Otro, en cambio, en el momento decisivo ha dado el paso atrás, ha temblado ante la posibilidad de la muerte («el Señor absoluto», como dice Hegel), y la consecuencia es que el vencido pasa ahora a servir al señor.

La relación no se establece solo como una relación entre las conciencias, pues ya sabemos que la conciencia es inseparable de la relación con las cosas; lo que ahora define la condición del siervo es el trabajo que toma sobre sí al servicio del señor. En ese trabajo aparecen cosas conseguidas, o hechas por el siervo, que son puestas a disposición del señor para que este las consuma, para que este ejerza, con respecto a esas cosas, su capacidad de negación.

El señor se relaciona con las cosas indirectamente, por medio del siervo. No las manipula, no las elabora, no las trabaja. Quien hace eso es el siervo. Pero por otra parte se relaciona con el siervo por medio de ese mundo de las cosas por cuanto el siervo ha aceptado su servidumbre por no haber querido renunciar a ese mundo de las cosas. El haber aceptado la posibilidad de perder ese mundo hubiera conducido al siervo a afrontar la lucha hasta el final, hasta la muerte.

A su vez el siervo se relaciona con el señor por medio del mundo de las cosas, por cuanto ahora le compete a él la tarea de transformar a ese mundo para ponerlo al servicio del señor. Pero por otra parte se relaciona con ese mundo de las cosas por medio del señor, porque el disfrute, el goce inmediato de esas cosas, le está prohibido por el señor. Y ocurre entonces que establecida esa relación parece que quien pone de manifiesto el lado más radicalmente humano de ella es el señor, porque ha afrontado la lucha hasta el final. Y sin embargo esto es nada más que un «parece». Porque a consecuencia del resultado de esa lucha el señor se relaciona con las cosas solo como negación, para consumir, y no existe entonces en él esa

forma especialísima de negación, característica de toda la cultura humana, que es la negación que transfigura creadoramente al objeto, que transforma en nuevos productos la realidad exterior; forma de negación que tiene lugar en el trabajo, que es consumo reprimido, consumo retardado.

Ese lado, que es en definitiva el fundamental, porque es el verdaderamente originario de la cultura humana, le compete al siervo. Pero además ocurre que aquella experiencia de la completa aptitud de negación que el siervo no se atrevió a llevar hasta el final en el momento de la lucha, tiene que realizarla igual en la experiencia del servicio. Porque él, por no renunciar a ese mundo de las cosas, se rindió. Pero a consecuencia de haberse rendido, ese mundo le está vedado, de ese mundo solo puede disfrutar aquello que por gracia revocable le concede el señor. De modo que es a través de esa experiencia del servicio que aprende a reconocerse a sí mismo como plena capacidad de negación.

Hay algunas interpretaciones de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que son un poco audaces, pues van mucho más allá de la letra, e interpretan todo el desarrollo de la obra a partir de esa relación señor-siervo. De esta manera las formas de conciencia que aparecen descritas como etapas históricas de la cultura humana por Hegel, no serían sino las sucesivas formas de conciencia de la experiencia del siervo que quiere superar su servidumbre y alcanzar su libertad. Y por eso aquel punto final de la Fenomenología estaba en la Revolución Francesa y en el reconocimiento universal del hombre como ciudadano. Pero podemos dejar de lado esas interpretaciones y pasar a Marx.

En una sociedad fundada en relaciones de propiedad privada de los medios de producción, se reproduce ese sistema de mediaciones y relaciones que hemos visto en la dialéctica de siervo y señor. El propietario se relaciona con las cosas por medio del trabajador y al mismo tiempo se relaciona con el trabajador por medio de las cosas.⁸

A su vez el trabajador se relaciona con las cosas por medio del propietario. Solo puede tener los instrumentos de trabajo que el propietario pone a su disposición. Y solo por esas cosas que el propietario pone a su disposición es que puede subsistir.

Esta forma de relación supone una sociedad en la cual existe un grupo que posee bienes y otro grupo desposeído de bienes. Ya se puede sospechar que nos vamos a encontrar en esto con una forma de alienación, y que esa alienación será mutua; el trabajador está entregado o sometido al propietario, pero por otra parte el propietario depende también del trabajador, de modo que esa sociedad se nos va a presentar como una en la cual no se cumple adecuadamente una relación

8 Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, pp. 113-121.

plena, humana, racional, con las cosas, ni por el lado del propietario ni por el lado del trabajador, y no se cumple tampoco una relación humana plena y racional en el orden de las conexiones de hombre a hombre, porque en lugar de lo que podríamos concebir como relación afectiva de solidaridad en seres que integran una misma comunidad de orden histórico, lo que encontramos es que cada sector de esa sociedad solo se interesa por el otro como medio o instrumento: lo que busca el trabajador es el medio de trabajo que le puede proporcionar el propietario y lo que busca el propietario es el fruto del trabajo que puede ofrecerle el trabajador.

Con este planteo vinculamos a Marx directamente con Hegel. Para abordar ahora el tema de la alienación en el mismo Marx, conviene tener presente la situación social real que este tiene en vista.

El desarrollo industrial, cuyo auge comienza a fines del siglo XVIII, quebranta las formas tradicionales de trabajo, las corporaciones artesanales, y nos encontramos con un tipo de sociedad regido por el criterio de la libre empresa, lo que significa tanto como señalar: regida por el criterio de la libre competencia. Esto produce, por una parte, una concentración creciente de capitales, y, por otra parte, una pauperización creciente de ciertos sectores de la población. En cuanto a lo primero, establecido el pleno régimen de libre competencia, supongamos (naturalmente que simplificando): el propietario A tiene una fábrica, el propietario B tiene otra; el propietario A consigue un producto un poco mejor o más barato; los consumidores compran su producto y el otro se arruina; o no consigue un producto ni mejor ni más barato, pero cuenta con mayor capital o mayor crédito que el otro, y entonces por un tiempo puede bajar el precio de su producto, trabajar a pérdida. El otro no puede hacerlo y se arruina; donde había dos fábricas para una determinada clientela ahora hay una; ahora el primero puede subir el precio, recuperar lo perdido, ganar. Ese proceso puede multiplicarse todas las veces que se quiera. Por una parte, se gestan empresas fabriles cada vez mayores, que suponen un empleo cada vez mayor de capital, y por otra parte los desplazados quedan desposeídos de su capital.

Los grupos desposeídos tienen que subsistir vendiendo su trabajo. La Revolución Francesa ha establecido un régimen de igualdad entre todos los ciudadanos: todos son libres e iguales frente a la ley. A consecuencia de esa libertad e igualdad jurídica el contrato de trabajo se hace en el supuesto jurídico de la igualdad de las dos partes. Pero ¿cuáles son esas dos partes? Por una parte, el empleador, que posee capital y procura obtener un trabajador más. Frente a él está un trabajador que necesita obtener ese trabajo para subsistir. Entre uno y otro no hay igualdad real.

En un proceso de concentración de bienes hay, correlativamente, un proceso de pérdida de bienes en otro sector social; hay un acrecentamiento de la cantidad

de personas que necesitan trabajar para subsistir. Cuando el empleador llama para contratar empleados, por cada cargo hay varios que lo pretenden. Y el empleador contratará a quien esté dispuesto a trabajar por una remuneración menor, o a quien se ofrezca a trabajar mayor número de horas.

Ese régimen de completa libertad formal, jurídica, así como por una parte establecía un plano de competencia entre capitalistas que llevaba a una concentración progresiva de capitales, por otra parte establecía una competencia negativa de los trabajadores entre sí, cuya consecuencia era una baja creciente de salarios, un aumento cada vez mayor de la jornada de trabajo, y un empeoramiento general de las circunstancias en que se encontraba el trabajador. Las condiciones de trabajo a que se llega en los lugares de gran desarrollo industrial, como ocurre con los centros fabriles textiles en Inglaterra, en la primera parte del siglo XIX, son terroríficas. En esas fábricas se trabaja a veces 16 horas. Los salarios solo permiten un bajísimo tipo de vida. Ese mismo régimen está ligado a un progreso técnico que simplifica la labor del trabajador el cual ha pasado a ser un individuo que simplemente mueve una palanquita, por ejemplo, lo que permite que en esa competencia ingresen las mujeres e inclusive los niños, en condiciones inhumanas de explotación.

IV

En varios de sus escritos juveniles Marx hace uso del concepto de alienación; pero es de estilo considerar que el texto más elaborado para una teoría sobre el tema, se encuentra en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.⁹ Se trata de manuscritos, es decir, una obra inconclusa, un borrador, del cual solo han quedado fragmentos; y esos papeles permanecieron inéditos. Fueron editados por primera vez completos recién en 1932. A consecuencia de esa publicación, el tema de la alienación va a pasar a un primer plano en las discusiones en torno al marxismo.

Tal como Marx trabaja ese concepto en esos textos, el primer sentido que presenta es el de objetivación, sentido que ya habíamos visto en Hegel. Pero se trata de una objetivación que está ligada a la experiencia del trabajo. El trabajador se objetiva en lo que constituye el objeto de su trabajo. Recuérdese que al explicar a Hegel decíamos que un objeto cualquiera es espíritu humano objetivado. Tenemos ahora aquí una similar idea de objetivación.

De esta manera el mundo de los objetos, entre los cuales se desenvuelve la vida humana, representa acción humana objetivada. Pero esa objetivación que

9 Marx, K., *Manuscritos: Economía y Filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editores, 1968.

acontece en el trabajo se separa de su fuente, que es el trabajador, porque el objeto producido por este no le pertenece. Y aquí aparece el segundo aspecto de la noción de alienación, al cual podríamos designar como extrañamiento. Por una parte, el trabajador se objetiva en el resultado de su trabajo; por otra parte, ese resultado se vuelve algo extraño, ajeno a él, inclusive hostil: puede querer adquirirlo y no tener con qué; hostil, además, en un sentido muy peculiar: en efecto, la creación de objetos que son resultado del trabajo acrecienta el mundo de bienes económicos; el trabajo es creación de capital. Por lo tanto, un resultado del trabajo es el acrecentamiento del capital, y cuanto más poderoso sea el capital más desvalido está frente a ese capital el propio trabajador. De suerte que en su trabajo este crea un mundo de objetos cuyo acrecentamiento se vuelve en contra de su propio interés, porque el resultado de su trabajo no le pertenece.

En segundo lugar, la noción de alienación tiene que aplicarse no solo al resultado del trabajo, sino al proceso mismo de producción, al trabajador mismo. El trabajo es la característica fundamental, diferencial del hombre con respecto a los animales. Es la actividad mediante la cual el hombre opera sobre la naturaleza y la modifica para ponerla a su servicio. Puede pensarse que hay algunas especies animales que trabajan —hormigas, abejas— pero el trabajo animal es distinto del trabajo humano: es la repetición constante de una serie de formas de comportamiento que están regidas por una legalidad natural. En cambio, el hombre, que manifiesta aquella negatividad de que hablaba Hegel, al negar a la naturaleza tal como es y transformarla por medio del trabajo, aplica también esa misma negatividad a sus medios y formas de trabajo. Las técnicas del trabajo pueden ser negadas y transformadas, de suerte que el trabajo humano no sigue el camino de una legalidad natural, sino que es un proceso de incesante transformación.

Además, el trabajo del animal forma parte del mismo animal en cuanto en cierto modo se integra biológicamente con él: el animal trabaja para lo que biológicamente es necesario para él o sus crías, pero el animal no ejerce una actividad transformadora de la naturaleza que obedezca a otro interés que el de la necesidad biológica. Esa emancipación de la naturaleza solo acontece en el trabajo humano, en el cual se pueden atender otro tipo de necesidades y cuyos resultados se pueden usar en plazos de tiempo que escapan completamente a la previsión de un orden animal.

El animal trabaja para lo que le es necesario. El hombre trabaja creando por medio del trabajo cosas que biológicamente no le son necesarias sin olvidar que justamente eso superfluo biológicamente resulta fundamental y es característico de lo que llamamos *cultura humana*. Recordemos lo que decía Voltaire: «lo superfluo, ¡cosa muy necesaria!».

Si el trabajo caracteriza la actividad del hombre a diferencia de las otras especies animales tendríamos que decir que nada es más consustancial al ser del hombre que esa actividad, el trabajo. Y sin embargo esto que es justamente definitorio del hombre se le ha vuelto al hombre algo extraño y ajeno, tan extraño y ajeno que al hombre no le gusta trabajar. ¿Por qué? Pues porque no trabaja para él, porque no trabaja de una manera en la cual en el objeto de su trabajo se exprese él como personalidad, porque el sistema de trabajo y el resultado del trabajo se le han vuelto ajenos y extraños.

Esta pérdida de conexión con el sentido del trabajo tiene lugar desde luego en el trabajador, que trabaja lo menos posible, y solo trabaja en el margen en que necesita trabajar, pero acontece también en quien no trabaja y considera que felizmente no tiene que trabajar, de suerte que si el trabajo es aquello por lo cual el hombre deviene realmente humano, ocurre que el hombre marcha y avanza maldiciendo al trabajo.

Tan extraño al hombre —a pesar de serle algo tan íntimo— se le ha vuelto el trabajo, que el sentido del trabajo ha quedado deformado. El hombre es un ser social, pero esto tiene un significado muy diferente del que tendría si dijésemos que las abejas o las hormigas son seres sociales porque viven en una comunidad organizada. Porque en esos casos tenemos a cada animal como una individualidad biológica, plenamente lograda, que tiene como sistema vital un conjunto regulado de relaciones con otros miembros de su especie. Pero el hombre no está logrado como individualidad por su individualidad biológica, porque el hombre hace a la sociedad y hace a la historia, pero a la vez es un producto de la sociedad y de la historia. Recuerden que ayer al explicar algunas cosas de Hegel señalábamos que cada hombre pertenece a su tiempo, y no puede emanciparse de su tiempo como puede trasladarse en el espacio. Esto se traduce en Marx en lo siguiente: inclusive lo que parece más biológico del hombre está socialmente condicionado. El hombre en cuanto estructura psicofísica tiene determinados sentidos, tiene ojos, tiene oídos, pero lo que ve y cómo lo ve, lo que oye y cómo lo oye, no es separable del proceso histórico-social del cual un hombre forma parte.¹⁰ Un individuo en determinados medios ajenos a manifestaciones culturales de tipo pictórico, ante un cuadro ve un montón confuso de colores, ni siquiera sabe distinguir bien los colores. Supongamos una persona sin formación musical alguna: al oír una obra musical compleja siente un montón de ruidos. De modo que algo que parece tan estrictamente ligado a lo orgánico como el percibir, está social e históricamente

10 Engels, F. y Marx, K., *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, 5ª ed., Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1985, pp. 28-55.

condicionado. El hombre no ve y oye naturalmente de tal o cual manera, sino que ha llegado a ver, a oír, o a gustar de tal o cual manera.

El hombre no es, pues, un ser que posee una naturaleza predeterminada que simplemente se manifiesta según matices distintos en tal o cual variable circunstancia histórico-social, sino que es distinto según las circunstancias histórico-sociales en que está. No hay una naturaleza humana en sí. Lo que hay es un ser abierto a una serie de posibilidades que tienen sentido como tales posibilidades y llegan a convertirlo a él en tal o cual modo de ser según el proceso histórico-social con el cual entra en relación.

Entonces, si el hombre no puede ser concebido como hombre al margen de un medio social y de un proceso histórico, el sentido de su actividad tampoco puede estar en él como individuo aislado; su manera de ser social implica que el sentido de su actividad es también el medio social. En consecuencia, el trabajo humano, ese trabajo mediante el cual el hombre transforma a la naturaleza y la humaniza, no solo resulta en sus características de un determinado proceso social, sino que su sentido es también la sociedad y el movimiento futuro de esa sociedad. Pero ese sentido social del trabajo se ha perdido o no se ha encontrado en la etapa actual del trabajo humano, porque el trabajo está reducido al nivel de mero medio de subsistencia individual. Su objeto no es la especie sino nada más que el provecho eventual que puede lograr el propio individuo.

El sentido social del trabajo se encuentra a veces en ciertas formas de trabajo entre las que cabe señalar, fundamentalmente, el trabajo intelectual, en el cual el individuo por una parte se realiza a sí mismo, por otra parte, sus resultados dependen de una determinada etapa cultural en la cual él se ha integrado, y esos mismos frutos tienen finalmente una significación social; solo que aun en ese caso, cuando el individuo trabaja no por la ganancia sino por el resultado y ese resultado representa un bien social, ocurre que el individuo pierde de vista el sentido de su trabajo y los supuestos de su trabajo. Es frecuente que el trabajador intelectual no se dé cuenta de todo el inmenso engranaje de organización material de la sociedad sin el cual no sería posible su trabajo intelectual. Más: no suele darse cuenta de que en la etapa actual de la sociedad solo porque grandes sectores no pueden acceder al trabajo intelectual y hallan su destino en la creación de determinados bienes fundamentales de consumo, es posible que algunos individuos puedan dedicarse puramente a un trabajo intelectual.

No solo ocurre que en el estado actual una forma de alienación se manifiesta en la relación del trabajador con el objeto del trabajo, en la relación con el trabajo mismo, en la relación del individuo con la sociedad como conjunto, sino que además esa alienación se manifiesta en la relación de un individuo con otro. El estado actual de la organización del trabajo, ese tipo de régimen competitivo a que

aludíamos en la clase anterior, hace que cada individuo sea enemigo del otro, que el interés privado de cada uno esté en contra del interés privado de los demás, que —en consecuencia— la relación humana de un individuo con otro se deforme, y se degrade a una relación de mero interés en que el otro aparece solamente como medio. Lo que alguien proyecta como fin de un trabajo, por ejemplo, el producto a lograr en un trabajo, le interesa al productor no por lo que ese producto signifique humanamente, sino por el interés que puede despertar en otros, a fin de poder sacarles el dinero, de modo que estamos en un medio social en el cual la actividad de producción tiene por finalidad crear necesidades artificiales en los otros a fin de poder extraerles lo que nos importa de ellos, que es el dinero.

Esto nos lleva a un punto final en cuanto a esta noción de alienación. Ese dinero es un invento humano, es un medio de regular las relaciones de producción, de intercambio, en un medio social, pero ha ocurrido que el invento ha matado al inventor: el hombre ha inventado al dinero y resulta ahora que el dinero lo tiene sometido a él. El dinero se convierte en el Dios efectivo del medio social, al cual todo se sacrifica y por el cual todo se hace, porque en ese tipo de sociedad la jerarquía social de un individuo no está dada por su calidad humana sino por su dinero.

Del solo contenido de la exposición resulta que para el joven Marx esa separación del hombre consigo mismo y con su sociedad, ese desencuentro se debe a la propiedad privada; por eso Marx, en los *Manuscritos de 1844*, veía en la supresión de la propiedad privada la supresión de ese estado de alienación.¹¹

La palabra *alienación* no ocupa lugar señalable en los escritos posteriores de Marx. Ya en *La ideología alemana*, que es un par de años posterior a los *Manuscritos...*, aparece solo incidentalmente, y mencionada como el lenguaje de los filósofos. No desempeña ninguna función en la obra fundamental de la madurez de Marx, *El capital*. Y en consecuencia en el desarrollo que el marxismo tuvo a lo largo del siglo pasado y comienzos del actual los teóricos marxistas ni hacían mención siquiera del concepto de alienación. Es cierto que la palabra se encontraba en otros escritos del joven Marx, pero eran escritos incidentales, y de una época de formación; en consecuencia, a esa noción no se le atribuía una importancia sustantiva. Cuando en 1932 se publican los *Manuscritos...*, comienza el debate. Por una parte, hay quienes sostienen que el concepto está presente en todas las obras posteriores de Marx, incluso en *El capital*, aunque no aparezca allí la palabra; y que esto se justifica porque Marx, al romper con el grupo de los jóvenes hegelianos, quiso evitar toda forma de lenguaje que pudiese mantener conexiones con doctrinas de orden idealista. Conforme a esta tesis no habría una ruptura entre el

11 Marx, K., *Manuscritos*, p. 118.

Marx de los *Manuscritos*... y el Marx final, sino que hay una perfecta continuidad, aunque medie una variación de lenguaje. Es la tesis que dentro del marxismo ha sostenido Lefébvre.¹² Es también la tesis que han sostenido algunos intérpretes no marxistas de Marx, por ejemplo Calvez.¹³ Por otra parte otros sectores dentro del marxismo han sostenido que ese concepto de alienación pertenece a una etapa en que Marx todavía no ha logrado su verdadera concepción económica de la sociedad, y, tomadas las palabras al pie de la letra, representa una doctrina premarxista, que hay que vincular a un período joven-hegeliano de Marx, este último sobre todo bajo la influencia de Feuerbach, que fue un representante muy importante de la izquierda hegeliana. Así para Althusser, la alienación no traduce ningún concepto científico de la economía marxista, y su significado responde a filosofías totalmente abandonadas por Marx.¹⁴ Otros han entendido que la doctrina de la alienación no es otra cosa que los inicios de lo que en *El capital* serán las teorías del fetichismo, del valor y de la plusvalía;¹⁵ la primera significa que, en la sociedad capitalista, la mercancía se vuelve entidad objetiva, dotada de poderes propios, como un fetiche, quedando ocultas las relaciones humanas que constituyen su fundamento; que la misma condición aparente de poseer existencia independiente tienen el dinero y el capital, al par que las relaciones humanas se vuelven relaciones entre cosas, y cosas ellas mismas; la segunda, que el valor de un objeto está fundado en la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlo; y la tercera, que, en la sociedad capitalista, el trabajador subsiste vendiendo en el mercado su fuerza de trabajo, cuyo valor se calcula al igual que el de cualquier otra mercancía, es decir, por su costo de producción, lo que en este caso significa decir: el costo mínimo de engendramiento, desarrollo y subsistencia de un obrero. Al obrero se le contrata por esa cantidad, sin perjuicio de que «el costo mínimo vital» sea una noción variable según la circunstancia social, y su monto esté expuesto a la ley de la oferta y la demanda; o sea que baja todavía más si sobran obreros, y sube si estos faltan. Contratado por ese costo el trabajador trabaja horas en las cuales hay un margen de creación que va más allá de lo que cuesta pagar su salario. Ese margen representa la «plusvalía», que queda como ganancia del capitalista, de suerte que al trabajador no se le paga íntegramente su trabajo: solo se le paga lo que es necesario para que exista y para que continúen existiendo los obreros necesarios; el resto de su trabajo le queda confiscado por quien lo contrata. La noción de alienación transformada en la teoría de la plusvalía vendría a tener un

12 Lefébvre, H., *El marxismo*, Buenos Aires, trad. Thomas Moro Simpson, Eudeba, 1961.

13 Calvez, J. Y., *El pensamiento de Carlos Marx*, trad. Florentino Trapero, Madrid, Taurus, 1961.

14 Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnacker, México, 1967.

15 Marx, K., *El capital. Crítica de la Economía Política*, Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed. 1946, pp. 3-48.

alcance estrictamente económico, sería la expresión de una situación económica de explotación. Transformada de esa manera la doctrina perdería toda referencia a una forma ideal de vida humana, a una manera de realizarse el hombre con los otros y con el medio social, que serían aspectos de naturaleza romántica e idealista y, en consecuencia, premarxista.

De aceptarse sin reservas ni matices que el fundamento de la alienación está en la propiedad privada habría que decir: establecido en un país un régimen económico en el cual se ha suprimido la propiedad privada, automáticamente y por eso mismo se ha suprimido la alienación. Pero el tema derivó hacia problemas arduos de estimación política a consecuencia de la destalinización. En efecto, desde algunos sectores marxistas —y vuelvo a mencionar a Lefèbvre— ese proceso significó reconocer que en la nueva sociedad socialista habían subsistido aspectos de alienación, había subsistido una forma de alienación política. Por otra parte, el mismo Lefèbvre entendía que la alienación representa una forma de sometimiento humano a poderes engendrados dentro del medio social que no tiene por qué estar limitada a las formas que ya han ocurrido en el pasado, de suerte que en toda sociedad podrían reaparecer procesos de alienación, y a cada forma de sociedad le correspondería adoptar la actitud crítica necesaria para lograr desentrañar, descubrir y combatir esas formas.

V

Debemos hoy referirnos a otras direcciones filosóficas en las que, dentro del pensamiento contemporáneo, se ha manifestado el concepto de alienación. Tal es el caso de la llamada *filosofía de la existencia*. Esta orientación se aparta del racionalismo tradicional, que conducía a sistemas filosóficos de tipo deductivo; se aparta también del empirismo tradicional, por la concepción pasiva que este tiene del ser del hombre, interpretado como una cosa entre otras cosas. La filosofía de la existencia entiende que la existencia humana posee una estructura propia, distinta de la que corresponde al orden de las cosas, y no porque en ella haya algo de otro orden (como el alma, «cosa pensante»), sino porque representa un *modo de ser* que le es característico. Respecto de los otros entes, existir significa hallarse presente en el espacio y en el tiempo; respecto del hombre existir significa hallarse siendo problema para sí mismo, no en el sentido intelectual, sino en el sentido vital del término *problema*: ha de arreglárselas con el hecho de su existir. Lo que él sea, y cómo lo sea, es a decidirse, no es secuela de una legalidad natural. No hay una naturaleza humana que determine el contenido de la existencia humana, que se actualice o ejemplifique en ella, sino un modo de

existir que es propio de la condición humana. La comprensión interpretativa de ese modo es el tema central del filosofar.

La filosofía de la existencia —dejando de lado varios problemas que pueden plantearse acerca de la exactitud de esa designación— comprende a varios autores importantes con tesis concretas a menudo considerablemente distintas, sin perjuicio de una cierta semejanza fundamental de carácter metódico y temático. Como nos es forzoso seleccionar vamos a referirnos a dos autores que habitualmente se señalan como integrantes de esa dirección: Heidegger y Sartre. El primero, en Alemania; su obra fundamental, *El ser y el tiempo*,¹⁶ es de 1927. El segundo, en Francia, cuya primera obra filosófica importante: *El ser y la nada*,¹⁷ es de 1943; y la segunda, de hace poco tiempo: *Crítica de la razón dialéctica*,¹⁸ de 1960, que tiende un puente entre la filosofía de la existencia y el marxismo. Se trata de autores complejos, particularmente Heidegger. Intentaremos presentarlos prescindiendo de todo tecnicismo, a efectos de poder transmitir una información básica y accesible.

Consideremos pues, en lo que tiene que ver con nuestro tema, el pensamiento de Heidegger. En el hombre concretamente existente encontramos una relación primaria y fundamental con un mundo en torno. Existir es, para el hombre, estar constantemente atareado, ocupado, preocupado, por lo que está en torno suyo, es estar referido constantemente con lo que no es como la existencia humana, pero con lo cual la existencia humana tiene que habérselas. Esa relación ocupacional que tiene lugar siempre, incluso en el descanso y en la diversión, no necesita de una conciencia temática expresa acerca de aquello de que se ocupa. Entre las cosas, actúo, me desplazo, atiendo a esto o aquello, elijo, normalmente sin explicitaciones expresas. Quiero saber la hora y miro al reloj, sin detenerme a pensar: «esto es un reloj». La actitud cognoscitiva, que implica un detenerse y tomar distancia frente a lo objetivo, acontece en la existencia, pero no caracteriza la forma inmediata y normal de relacionarse con las cosas. No es cierto que el hombre sea primero una conciencia con representaciones y fuera, allí, estén las cosas, y la relación del primer término con el segundo sea primariamente de carácter cognoscitivo.

No solo estamos inmersos por entre las cosas que nos ocupan, sino que también integran nuestro entorno otros seres humanos, es decir, seres cuyo modo de existir es semejante al nuestro. La relación con ellos es tan primaria y básica como la que tiene lugar con las cosas; solo porque esa relación es de principio, y

16 Heidegger, M., *El ser y el tiempo*.

17 Sartre, J. P., *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*.

18 Sartre, J. P., *Crítica de la razón dialéctica*.

subsiste siempre, puede ocurrir que estemos solos, sea que busquemos la soledad o la padezcamos.

Recuerden ustedes que, en los inicios de la filosofía moderna, Descartes formuló la proposición: «Pienso, luego soy», como punto de partida del filosofar. Durante mucho tiempo se ha admitido que la certeza primaria está en la conciencia, y es a partir de ese saber inmediato de la propia existencia en tanto que conciencia que Descartes —y con él el pensamiento moderno en general— tendrá que hacer un largo recorrido para demostrar que existen las cosas y los otros. En cambio, en el planteo de Heidegger, la certeza de la relación con las cosas y los otros está situada en un plano tan primario como la de estar relacionado consigo mismo.

Esta última —la relación consigo mismo— es característica de lo que llamamos un «yo»; y cada uno de nosotros no solo sabe de sí como de un yo, sino que, a la vez, sabe que cada uno de los otros es también un yo. Pero, en la manera cotidiana de organizarse la existencia, esta condición de ser un yo no se realiza en tal forma que cada uno sea un yo rigurosamente propio, sino que se vive en función de una manera impersonal de ser un yo, que se da en cada yo particular. Cada uno es «uno», y no es ninguno en particular. Hay modos de sentir, pensar, actuar, y organizar la vida de relación, a través de los cuales cada uno no es sino un uno de tantos. De ordinario pues vivimos de tal manera que el yo no se singulariza como un yo propio, incluso cuando queremos distinguirnos de los otros: pues entonces uno se comporta así para distinguirse, y estamos en el mismo tipo de actitud impersonal en la cual uno se conforma con lo que se acostumbra. Pero haber determinado como «modo impropio» de existir el modo según el cual se existe habitualmente no significa que, a esta altura, podamos dar alguna pista para caracterizar de una manera positiva el modo «propio» de existir.

Me encuentro pues, existiendo, volcado hacia las cosas, por entre ellas, ocupado con ellas, junto con otros y ocupado con ellos, siendo un yo, pero viviendo de ordinario según un modo impropio de serlo. Me «encuentro». Existo sintiéndome existir. *Existir*, en el sentido humano del término, implica estarse experimentando a sí mismo, sin necesidad alguna de tener conciencia conceptual de ello. Por este experimentarme en mi aquí y ahora, me siento comprometido o expuesto según las circunstancias de mi entorno. En ese mi sentirme comprendo inmediatamente, sin necesidad de razones, la posibilidad de riesgos; sé, implícitamente y afectivamente, no solo que existo, sino que mi existencia es frágil, y está entregada a sus escasas fuerzas para arreglárselas como pueda con el hecho de existir. No se trata de un saber conceptual. El niño, antes de saber esto, siente miedo, y esta experiencia supone que en el sentimiento inmediato de sí mismo se sabe expuesto y amenazado.

Ahora bien: la relación que guardo con las cosas, los otros y conmigo, se organiza en función de posibilidades hacia las que mi existencia se encamina. Mi ser es ir-siendo-hacia. Me pro-yecto, vivo anteponiéndome, y es así que el mundo adquiere sentido en función de proyectos. Decimos: «esto es un reloj»; pero el reloj adquiere sentido de tal para quien le importa la hora y por ella organiza su jornada. Una mesa es tal en tanto proyectamos sobre ella usos posibles que le den el sentido de mesa.

Comprendemos preconceptualmente las cosas en función de posibilidades de acción, hacia las cuales nos proyectamos; y esa comprensión la articulamos en el habla, por el cual nos comunicamos unos con otros, en nuestro mundo en común.

¿Cómo se manifiesta, en los aspectos que venimos señalando, la modalidad impropia de existir? El hablar regido por el «uno» de dominio cotidiano se mantiene en el plano de las «habladurías», no en el sentido despectivo del término, sino en el de designar un modo de comunicación en el cual, más que las cosas y los otros, importa lo que se dice de las cosas y los otros; eso que se dice se vuelve velo que se interpone entre nosotros y lo que es. Son allí vigentes criterios interpretativos y estimativos establecidos, conforme a los cuales todo parece comprendido, todo está ya sabido y valorado. Así, existimos en un «público estado de interpretado» que cierra el camino para formas genuinas de comprensión. Y, volcados hacia las cosas, tendemos a interpretar todo según el modo de ser de estas, incluso nosotros mismos.

Esa falta de relación auténtica con el ser de las cosas o de los otros lleva también a no demorarse en el trato que les dispensamos. Poseído de «avidez de novedades», el existente corre de una cosa a la otra, creyendo importante cuanto parezca novedoso: el último filme, el próximo lance deportivo, el paso de un personaje, la última noticia. Con ello cree estar al tanto de las cosas; pero todo, incluso la cultura, resulta rebajado al plano de lo meramente interesante.

Al existente la comprensión de su desarraigo le resulta vedada por una «ambigüedad» que cubre a todo lo cotidiano: la actitud de la modalidad impropia de la existencia puede decir lo mismo que la más auténtica, solo que no lo dice por ser auténtica; lo que parece auténtico no lo es, y lo que lo es no lo parece, y no queda en claro qué raíces tiene lo que se dice o se hace. Lo expuesto configura una forma del ser de la cotidianidad a la que Heidegger llama «caída». El existente está, en sí mismo, caído de sí mismo, en cuanto a su poder ser sí mismo. No es una caída desde un estado primitivo más valioso o más puro, ni algo que pueda eliminarse por la cultura o el progreso, o que esté fundado en fuerzas exteriores. El propio existente, según la estructura de su ser, tiende a caer de sí, y está de ordinario perdido en ese público estado de interpretado, propio de su modo impropio

de ser. El existente se halla así, normalmente, en un estado de «extrañamiento» (Entfremdung); queda apresado en la red que él mismo entreteje, que le impide el acceso a su modo propio de ser, se extraña de sí mismo, sin dejar de ser lo que él es.

Pero, ¿cuál es el sentido de esa alienación cotidiana? ¿Y cómo habrá de comprenderse la modalidad propia de la existencia? Hace unos momentos explicábamos que existir es estar proyectándose hacia posibilidades, comprendiendo por ellas, y eligiendo entre ellas. La realización de una posibilidad vuelve imposibles otras posibilidades, a la vez que abre nuevas posibilidades. Ustedes tenían, hace un rato, la posibilidad de entrar a clase o irse de paseo. Habiendo entrado a clase se crean posibilidades, como la de estar escuchando, que no serían posibles de haber permanecido fuera; pero al mismo tiempo se han vuelto imposibles actos que podrían cumplir si no hubiesen entrado a clase. Es claro, además, que las posibilidades con que se ha de contar no son solo las que advienen a consecuencia de uno mismo. Alguien puede meterse o no en una riña, pero de ocurrir lo primero se crea la posibilidad de recibir un golpe, por más que ninguna gracia le haga recibirlo.

Si existir es estar proyectándose hacia posibilidades ¿hay alguna posibilidad que tenga un lugar fundamental en relación con ese existir? Puedo pensar en posibilidades lejanas que suponen el previo cumplimiento de otras posibilidades, pero puedo también pensar que ellas se me hagan imposibles, a veces por la acción de otros, a veces porque cambió mi decisión, a veces por otras causas: puedo enfermarme, también puedo morir. Y he aquí que esta posibilidad es particularmente importante. En primer lugar, la posibilidad de la muerte es la única que acompaña constantemente al hombre. Es además la única posibilidad que ha de cumplirse necesariamente. No sabemos cuándo, pero se ha de cumplir. De suerte que condiciona a las demás posibilidades: toda otra posibilidad podrá realizarse si previamente no se realiza la posibilidad de la muerte. A su vez, no está condicionada por la previa realización de otras posibilidades, pues para poder morir basta con existir. Es, además, una posibilidad que pertenece a cada uno de una manera que le es rigurosamente propia. Nadie puede morir la muerte de otro; alguien puede dar su vida por la de otro, pero cada uno está entregado a su propia muerte.

Si existir es proyectarse hacia posibilidades, si la muerte es la posibilidad más constante, más necesaria, más incondicionada y más condicionante, y es propia de cada uno, llegamos a la conclusión de que la muerte es la posibilidad definitiva de la existencia: existir es ser para morir.

Entonces la actitud que adoptamos frente a esa posibilidad de la muerte adquiere una importancia particular para caracterizar el modo de existir. Habitualmente esa es una actitud de huida, pero de huida en un sentido muy

radical, en el sentido de que no queremos siquiera pensar en esa posibilidad. A veces esa posibilidad se nos hace presente, y aun ocurre que se nos hace preciso hablar de ella; pero aun entonces buscamos disfrazarla, y decimos: «sí, es evidente, todos vamos a morir»; pero ese todos no es ninguno en particular. Uno ha de morir; pero ese uno no es ninguno. «No somos nada» dice la fórmula popular, pero en esa fórmula ninguno está personalizado: no es él quien se hace cargo de que como tal individualidad ha de morir.

Finalmente, cuando la posibilidad se hace realmente concreta, la reacción habitual es el miedo. Pero el miedo resulta ser un proceso de autoengaño, porque en él nuestra atención se dirige de una manera absorbente al peligro que nos amenaza, como si al conjurar ese peligro desapareciese para nosotros la posibilidad de la muerte; y con eso fijamos nuestra atención en tal o cual peligro, y nos olvidamos que el fundamento del peligro está en nuestro ser, que consigo lleva a la muerte como posibilidad constante. Alguien está en una riña, salen a relucir armas, se asusta, huye, y dice «qué suerte, me escapé»: mientras eso dice, al doblar la esquina lo atropella un auto. De modo que el problema no está en el peligro concreto, que es ocasional, sino en que esa posibilidad de la muerte acompaña esencialmente a cada uno, y siempre persiste en su ser posible.

El reconocimiento del significado de esa posibilidad esencial se traduce en la libertad para la muerte. Esto significa lucidez ante la finitud, y además decisión resuelta de asumir la finitud como destino propio, manteniéndose listo para ella, desligado de las opresivas ataduras con lo inesencial de la vida en la que la vida misma se enreda. La modalidad propia de la existencia nada tiene que ver con el deseo de buscar un camino singular, distinto de los otros, en el orden de las manifestaciones externas de la existencia. Quien accede a la modalidad propia no hace cosas distintas, ni se aparta de los otros, ni procura fines diferentes, sino que lo que hace lo hace de una manera diferente; esto es: asumiendo su responsabilidad a la luz de la comprensión de su ser como ser para la muerte. La muerte se vuelve así potencia dominante de la existencia, y la lúcida aceptación de su posibilidad y de su significado radical permite excluir la fuga y encubrimiento de sí mismo que se da en el extrañamiento de la cotidianidad.

Pensemos en esto: cuando alguien que nos es próximo está en peligro de muerte, nuestra manera de relacionarnos con él cambia. Pequeñas cosas de la vida diaria que nos afectaban en su trato, pierden importancia. Por el camino de esta experiencia podemos aproximarnos a comprender lo que significa estimar y valorar las cosas, los otros y uno mismo a la luz del sentido que confiere la muerte. Así, es solo en el plano de la modalidad propia de la existencia que puede darse la forma adecuada de la relación con los otros, más allá de las meras invocaciones verbales y de las vacías fraternizaciones cotidianas. Pero el acceso a la propiedad

es frágil, no excluye el dominio cotidiano del «uno», y siempre precisa ser reiterado y recuperado.

En etapas posteriores del pensamiento de Heidegger podría encontrarse una teoría de formas históricas de alienación (aunque no figure esta palabra), en conexión con la relación metafísica que el hombre guarda con el Ser, como fundamento de lo que es, de cuya historia es parte la historia humana, a través de la cual el Ser en parte se revela y en parte permanece oculto. Pero esto desplaza el tema hacia un campo que queda fuera del objetivo de estas clases.

VI

Debemos proseguir con el tema de la alienación, refiriéndolo ahora al pensamiento de Sartre. Sartre distingue en lo existente dos regiones cuyo modo de ser es diferente: el ser-en-sí, y el ser-para-sí. El primero comprende el mundo de los entes que hacen frente a la conciencia. Tales objetos son, pura y simplemente. Y son tal como ellos son. Una cosa tiene un ser, es lo que ella es, y lo es de una manera plena, digamos: compacta, sólida; coincide completamente consigo misma. Cuando se habla del principio de identidad, y se dice que A es igual a A, esto se aplica rigurosamente a las cosas. No es un principio absoluto, sino regional: vale para el ser-en-sí, no para el ser-para-sí.

Este último, el ser-para-sí, expresa el modo de ser que es propio de la conciencia humana. La conciencia es siempre conciencia de algo, pero a la vez y en algún grado es siempre conciencia de sí misma. Saber algo, es también saber que se sabe; es imposible sentir dolor sin sentir que se siente.

Ese saber de sí puede volverse tema expreso, en la reflexión; pero, de una manera no temática, acompaña a la conciencia aun en los planos más irreflexivos. La conciencia implica necesariamente una relación inmediata, no expresamente cognoscitiva, consigo misma. Es así que, incluso cuando la conciencia está totalmente volcada hacia el objeto al cual atiende, sabe de sí, de una manera pre-reflexiva, como no siendo ese objeto. Mi tener conciencia de algo es pues, al mismo tiempo, distinguirme de ese algo de lo que tengo conciencia.

Hay por lo tanto una separación, una distancia, entre la conciencia y sus objetos. Ocurre lo mismo cuando reflexiono expresamente sobre mí, y me vuelvo objeto para mí mismo: me separo, me distancio de mí. Pero es más: esa distancia respecto de sí mismo se encuentra siempre, sin necesidad de reflexión expresa, justamente por ese saber no posicional que la conciencia tiene de sí misma. Yo no soy totalmente igual a mí justo porque no soy una cosa, sino un ser hacia posibilidades, pero posibilidades hacia las que me proyecto de una manera libre, de modo que inclusive cuando me dirijo a la realización de una posibilidad que ya

he elegido estoy en esa posibilidad sin estar plenamente en ella, y por eso es que puedo emanciparme de esa posibilidad, apartarme y elegir otra.

Supongamos que digo: mañana haré tal cosa. Es una decisión perfectamente tomada. Pero mañana solo lo haré si reitero la decisión. Si ahora proyectamos esto hacia el pasado veremos que no somos ahora este o aquel, ni hacemos esto o aquello por una decisión que antes hemos tomado, sino que ahora hemos de estar reiterándola. Estoy obligado a rehacer constantemente mi propio yo. No soy, sino que tengo que hacerme. No coincido plenamente ni siquiera con mi pasado; justo por ser pasado, no estoy ya en él, salvo cuando solo soy lo sido, pues la muerte nos convierte en un en-sí.

El hombre posee una libertad que es distinta de una propiedad que se agrega a una cierta naturaleza, como si dijésemos: el hombre es un ser que tiene inteligencia, que tiene memoria, que tiene voluntad, que tiene libertad. No. La libertad consiste en la estructura misma de la conciencia es esa no coincidencia consigo, que es constante en la conciencia, y que hace imposible explicar de una manera causal estricta lo que en la conciencia ocurre. En un proceso físico exterior tal antecedente provoca tal consecuente. En el caso de la conciencia no, no hay ningún antecedente que produzca necesariamente tal consecuente. Tal cosa vale para mí como un motivo; pero en cuanto yo advierto a ese motivo como motivo ya tomo distancia con respecto a él, y la influencia que ese motivo tenga es el resultado de una decisión mía, de una valoración que después puede cambiar.

El significado que tengan para mí tales móviles y motivos depende de los proyectos en vista, depende de lo que yo me haya propuesto ser o quiera ser. No hay motivos o móviles en sí, pues no están en la conciencia como una cosa en otra, en la cual causan efectos, sino que son para la conciencia, y tienen el significado y el valor que la conciencia les atribuye; ellos dependen de aquellas posibilidades que yo he elegido pudiendo elegir otras, y que proyecto sobre esos motivos para interpretarlos y valorarlos.

Esa no coincidencia del hombre consigo mismo hace que este sea a la vez facticidad y trascendencia. Expliquemos estas dos cosas. Facticidad en cuanto el hombre es un hecho. Trascendencia en cuanto está siempre más allá de sí mismo como hecho.

Supongamos que alguien dice: «soy un cobarde». Pero no es cobarde de la misma manera que la mesa es marrón, no es una propiedad que le acompañe de igual manera. «Ser cobarde» significa: haber adoptado tales y cuales conductas que designamos como cobardía, pero el sentido de esas conductas supone que podían elegirse otras, y que pueden tomarse otras.

De donde ocurre en el hombre un proceso habitual, frecuentísimo, de auto-engaño por el cual tratamos de escapar a nuestras responsabilidades: según nos

interesa nos fijamos en nosotros como facticidad, o nos fijamos en nosotros como trascendencia. Yo he cometido una acción cobarde; alguien me dice que soy cobarde, y contesto: no, de ninguna manera. Es decir: estoy negando mi hecho, mi facticidad, pensando en mi posibilidad de un comportamiento distinto, que puedo adoptar en el futuro. O se me reclama un comportamiento valeroso y digo: no, me es imposible, soy cobarde, e invoco tales y cuales cosas que he hecho.

La conciencia pasa entonces de un plano al otro según le venga bien, para no asumir la responsabilidad de su libertad. Esa no coincidencia consigo mismo, que justamente coincide con que el hombre esté en esos dos planos —facticidad y trascendencia— es el fundamento de una forma habitual de inautenticidad, de una forma habitual de huir de la propia responsabilidad, y de no asumirse plenamente.

Una primera forma de alienación —aunque Sartre no utiliza esta palabra en este momento— consiste en esta inautenticidad habitual, frecuente, a ese proceso de autoengaño en el cual tratamos de no asumir nuestra libertad. En él procuramos —y esta es una forma bien clara de inautenticidad cotidiana— interpretar los problemas que se le plantean a la existencia de manera de evitar la responsabilidad de elegir y decidir. Así, en un problema moral, buscamos inmediatamente pensar el bien y el mal como cosas ya preestablecidas, según normas prefijadas, como algo que está ahí fuera de nosotros, al igual que están la lámpara y el libro. Objetivamos y cosificamos lo bueno y lo malo, interpretamos los términos a que nuestra conducta se refiere como cosas exteriores regidas por leyes predeterminadas y ajenas, cuando en realidad todas las formas de interpretación y de valoración, para ser tales, tienen que pasar por la toma de posición que respecto de ellas ha de hacer la conciencia. En ese modo inauténtico de actuar la conciencia se adormece respecto de su libertad, quiere creerse cosa para la que hay normas fundadas en la naturaleza de las cosas.

Pero hay otro aspecto de la vida humana con relación al cual Sartre habla ya expresamente de alienación, y que se refiere a otra dimensión de ser que se da en el ser-para-sí, que es el ser-para-otro. Supongamos que una persona está en un corredor y por el ojo de una cerradura mira hacia el interior de una habitación. En ese momento están presentes él y lo que está viendo, y su conciencia implícita de ser distinto de eso y de estar allí. Se oyen pasos que se acercan, la persona del ejemplo da un salto, se agita, se trastorna. ¿Por qué? Esos pasos le han anunciado la posibilidad de ser visto por otro. Esto significa que la existencia humana tiene una dimensión de exterioridad que está referida a la mirada del otro.

Mencionamos antes la interpretación de lo que nos rodea por la proyección de posibilidades. Bien: alguien está trabajando en una habitación y tiene todo un conjunto de objetos a los que ve e interpreta en función de sus posibilidades. Pero

entra otro a la habitación y lo mira. Automáticamente, ese mundo se reorganiza ahora hacia el otro, pues tengo que contar con las posibilidades interpretativas que el otro arroja sobre ese mundo, y tengo que contarlas para cuidarme de ellas. Supongamos que yo estoy trabajando en alguna reparación casera y allí en el borde de la mesa hay un martillo, y el otro entra; el martillo puede ser algo que el otro use para golpearme. El otro representa una dimensión que me aliena mi mundo, representa un foco hacia el cual se organiza el sistema interpretativo de las cosas, en cierto modo competitivamente con el mío.

Volvamos al ejemplo de quien estaba mirando por el ojo de una cerradura. Estaba muy tranquilo, pero de golpe pasa a ser también objeto, él y todo lo que está allí: la cerradura, él, el corredor se desplazan hacia la mirada del otro. Esa mirada del otro representa una relación humana fundamental. Nos presentan, por ejemplo, un robot magníficamente hecho; podemos contemplarlo, pero el robot no nos mira como nos mira el otro. El robot es un objeto, y a un objeto lo puedo mirar. Al otro lo puedo mirar también en cuanto es objeto; pero no solo es objeto: además de facticidad es trascendencia, es libertad; y el otro me mira, cosa que no puede hacer un objeto. En esa mirada del otro, me vuelvo objeto para él. Y no puedo mirar la mirada del otro: puedo mirar los ojos, pero no puedo mirar la mirada. Cuando alguien soporta la mirada de otro queda como fijado en objeto delante del otro. Esa dimensión de exterioridad, ese modo de mi ser que se me escapa a consecuencia de la mirada del otro, es un modo de ser absolutamente real, con el cual tengo que contar y que no puedo olvidar. Si pudiese olvidar al otro no tendrían sentido determinadas formas de experiencia bien básicas en la vida humana como, por ejemplo, la vergüenza. Puedo sentir vergüenza por algo de lo cual a solas no tendría vergüenza; pero esta adviene a mí a consecuencia de la mirada del otro.

Esta relación con el otro que me aliena parte de mi ser, que me aliena mi mundo, Sartre también la utiliza en la última de sus obras, en *Crítica de la razón dialéctica*, en un plano en el cual hasta cierto punto entra en conexiones con el marxismo. El mundo humano —no sabemos hasta cuándo, puede ser hasta siempre— ha sido de hecho un mundo de la escasez; toda organización social existente y por mucho rato previsible supone como realidad básica que no hay bastante de todo para todos. En función de esa escasez es que la relación con el otro adquiere una dimensión especial: el otro es siempre aquel que puede arrebatar lo que es básico para mí.

Esto nos lleva muy lejos de un tranquilo planteamiento sobre la hermandad, la comunidad o el ser social del hombre: aparece bien claro que en la relación originaria con el otro hay un problema de desconfianza, de amenaza posible del otro, que está gobernando todo el sistema de relaciones interhumanas. De esta manera

el plano de la alienación se proyecta en Sartre más allá de la relación individual del uno con el otro, a todo el sistema estructural de la sociedad. No tenemos ya tiempo de extendernos a propósito de otros aspectos de su obra que guardan conexión con nuestro tema.

Hagamos ahora algunas comparaciones. En el uso marxista el concepto de alienación hace referencia a una situación social históricamente condicionada, en principio superable según la marcha del proceso histórico, cuando pueda cumplirse la transformación social destinada a suprimir las bases económicas de ese estado de alienación. Ese estado afecta a los individuos solo en tanto que primariamente afecta al todo de una realidad social. En determinados momentos, tras la experiencia reiterada de desengaños, el proceso histórico permite el acceso a formas críticas de lucidez. La lucidez permite la lucha contra una forma concreta del estado de alienación, pero de por sí no es desalienante. Emancipa de formas ideológicas, pero no de la alienación efectiva, que no tiene lugar en el plano de la conciencia, sino en el de las condiciones económicas, y por ende socio-políticas. Sin el cambio de las condiciones reales no hay superación del estado de alienación.

Ese estado, marxísticamente hablando, no es un estado de caída, o de pérdida de una condición originaria de valía superior; es simplemente, un estado de frustración, de limitación de posibilidades, de deformación ideológica y malogramiento real, cuyo origen está en la estructura económica. Es un modo social de vivir no-socialmente. En su des-encubrimiento se hace patente la falsedad de los ídolos morales y de las condenas declamatorias que orientan conductas según pautas verbales, y apartan de la tarea transformadora, apegada siempre a la comprensión concreta de las resistencias de lo real. Por eso ciertas formas de lirismo revolucionario y de idealización de la realidad próxima, que a veces se dan en los medios marxistas, pueden considerarse ajenas a la dirección del pensamiento de Marx, y expresivas de una persistencia del estado de alienación. Es perfectamente comprensible que dentro del marxismo sea grande la resistencia contra el uso y el abuso del concepto de alienación, fácilmente pasible de deformarse por usos metafóricos o por usos utópicos; y tal vez sea esa la razón por la cual Marx terminó por excluir el uso del término.

En la filosofía de la existencia, la palabra —o el concepto, cuando aquella no aparece— apunta a una problemática de orden individual, aunque expresiva de una situación genérica. Se refiere a formas de desencuentro consigo, a modos de ocultamiento de posibilidades auténticas, a estilos interpretativos en que nos impedimos la comprensión de nuestra realidad efectiva para huir de ella, refugiándonos en esquemas que nos asimilan al estatuto ontológico que corresponde al orden de las cosas. Tampoco se trata aquí de la pérdida de un estado precedente, sino de la negativa de asumir la responsabilidad de un modo propio de ser. Pero

para la filosofía de la existencia los modos inauténticos de expresión de sí están fundados en el modo de ser del ser humano, no dependen a lo menos primariamente del contexto social ni de contingencias históricas, y no son suprimibles por transformaciones sociales o culturales. Su superación es posible en la vida individual y por ella, y es esa superación lo que puede fundar el acceso, siempre frágil y necesitado de reiteración, a formas auténticas de relación.

Nos parece manifiesto que una y otra dirección trabajan en planos distintos, y apuntan a una problemática diferente. No son pues necesariamente incompatibles, aunque pueden serlo por causa de la incompatibilidad de los conceptos y principios fundamentales que orientan a cada una de esas direcciones. Quede aquí abierta la pregunta de si es posible una comunicación entre ellas, tal como ha querido hacerlo en sus últimas etapas la filosofía francesa de la existencia, o también si es posible un reencuentro fundado en la profundización del vínculo común que ambas corrientes guardan con su fuente hegeliana.

Resumiendo y concretando la comparación: ni para el marxismo, ni para la filosofía de la existencia, la alienación es la caída desde un estado más originario o más elevado; no es semejante a una pérdida de la inocencia o a una caída en el mal, ni es el extravío de una naturaleza humana cuyos contenidos fueren conformes con un orden natural presumiblemente valioso. Esta semejanza negativa no se continúa en la caracterización positiva. En un caso la alienación es social, individual en el otro; en un caso de origen histórico y de fundamento económico, en el otro está fundada en el modo de ser de la existencia humana, no es contingente ni extrínseca; en un caso ha de ser superada, y esa superación estará relacionada con un hecho colectivo de transformación social, en el otro no es superable sino individual y ocasionalmente, siendo habitual estar bajo la dependencia de ella.

Nos es preciso quemar etapas. Un punto final de nuestro tema era su relación con usos frecuentes de la palabra *alienación* aplicada a problemas de la sociedad actual, y en particular a la situación de los países insuficientemente desarrollados. Por tratarse de una temática histórico-social, tales usos han de guardar alguna conexión, por laxa que sea, con acepciones sea de inspiración hegeliana, sea de inspiración marxista, pues los significados vinculados a la filosofía de la existencia nos conducen a problemas sobre la estructura de la existencia humana que no tienen especial referencia a circunstancias de nuestro tiempo, y las proyecciones que esa dirección puede tener en el campo de la filosofía de la historia no han sido suficientemente desarrolladas.

Ahora bien; por laxos que sean los sentidos vinculados a una problemática histórico-social, han de tener un límite. Es insensato hacer proliferar las aplicaciones posibles del concepto. Es hacerle perder todo contenido usarlo para designar cualesquiera formas de dependencia o de extravío. También nos parece

que corresponde excluir todo uso relacionado con una pretendida «naturaleza humana», por tratarse esta de una noción que es, desde un punto de vista deontológico, de contenido indeterminado y dependiente de inúmeros supuestos; o, igualmente, todo uso que invoque un idílico pasado o un no menos idílico futuro. No hay que olvidar que, dentro de términos históricamente a la vista, no es posible concebir sociedades evolucionadas sin contradicciones ni antagonismos, o sin centros de poder, o núcleos de interés, privados o públicos, que actúen como fuerzas extrínsecas o ajenas respecto de amplios sectores de un conglomerado social. Finalmente, no hay que contraponer lo espontáneo, lo sencillo, lo natural, o lo primitivo, como lo auténtico o verdadero frente a lo desarraigado o lo alienado. Toda cultura humana, aunque en la naturaleza esté su fundamento, representa una transformación de lo que es meramente natural. No hay que contraponer sociedad natural y sociedad artificial; por eso, no corresponde hablar de alienación por el solo hecho de pasar a una sociedad de masas, o a la etapa del desarrollo tecnológico, aunque podrá hablarse de alienación según sea el sentido de los centros de poder a cuyo servicio estén la masificación o la tecnología.

Un uso concreto sociocultural del concepto de alienación ha de implicar actualmente a nuestro juicio: a) formas de sometimiento respecto de centros de poder o núcleos de interés; b) que el ejercicio de ese poder o la fuerza de ese interés no tenga un sentido de universalidad, no cumpla una auténtica función de medio para el todo social, sino que opere como principio particular; c) que su acción aleje del sentido de universalidad a quienes le están sometidos o, a través de invocaciones al todo, los haga servir al interés de una parte de ese todo social; d) que ese proceso deformante de la relación social entre las partes y el todo, engendre correlativamente un mundo de pseudo-valores, que refuerzan la deformación expuesta y al mismo tiempo la ocultan y la justifican.

Esas condiciones se cumplen hoy tanto en el caso de sociedades nacionales, desarrolladas o no, como en la sociedad internacional. La situación es bien clara en el caso de las sociedades nacionales de los países insuficientemente desarrollados. Estos viven en estado de dependencia respecto de intereses y valores extranjeros, se encuentran económica y culturalmente sometidos, y por su situación están constreñidos, en principio y en general, a consumir o copiar productos culturales ajenos, pero no a crearlos. En ellos, además, sus clases dominantes deben su situación, justamente, a sus vínculos con esos intereses y valores extranjeros. En los países más desarrollados no se ve tan a primera vista la contradicción entre el interés de clase y el interés nacional; aquel parece confundirse con este, aunque en realidad es este el que resulta absorbido por aquel, en tal grado que el esfuerzo de la nación y el crecimiento de su potencia conduce en definitiva a acrecer en ella el dominio de los grupos sociales que detentan el poder.

Ese desarrollo supone un predominio creciente de los intereses económicos, a cuyo servicio está el progreso tecnológico, dependiente, a su vez, de esos mismos intereses y de su capacidad para invertir capital en investigar mejores técnicas. Ese desarrollo asume carácter competitivo entre las naciones. Sin entrar a examinar, pues es cosa que no nos compete, la situación que se crea en aquellas naciones altamente desarrolladas, cuya industria se vuelve cada vez más dependiente de centros de proyección internacional que actúan desde otra nación, cabe observar que ese carácter competitivo afecta al todo de la sociedad internacional. La seguridad de una nación necesita de un poderío militar que es inseparable del progreso económico y técnico, que a su vez es inseparable de un proceso acumulativo de capitalización y reinversión, que no puede detenerse o disminuirse por razón de aquella competencia, de suerte que tal progreso se vuelve núcleo alienante de interés.

Por razón de ese mismo carácter competitivo de la sociedad internacional se refuerza el estado de alienación propio de los países insuficientemente desarrollados. Por cuanto el progreso técnico y la acumulación económica se apoyan mutuamente, cada vez es mayor la distancia que existe entre las naciones poderosas y las coloniales y semicoloniales. Respecto de la situación internacional es rigurosamente exacto que «los ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres».

Ya hemos dicho que, en el marco de acepciones situadas en una problemática histórico-social, un estado de alienación afecta al todo de un conjunto social, sea este nacional o internacional. En una sociedad alienada, hay factores alienantes, pero no hay distinción de personas (o de países) entre alienantes y alienados; todos lo están, aunque no padezcan de igual manera el estado de alienación, el cual toma formas propias en cada clase social o en cada grado de desarrollo nacional. Se pueden denunciar formas parciales, pero sin perder de vista que estas hacen siempre referencia a una situación de totalidad. El modo de interpretar la vida, los mitos en que se cree, en definitiva: la ideología, es expresión o exteriorización del estado de alienación. En principio y en general en ese estado los grupos dominantes adquieren valor paradigmático: se presenta como altamente deseable, ser como las clases más pudientes o los países más desarrollados. A su vez estos se interpretan a sí mismos como fundados en sí mismos, justificando su situación por su mayor valer, mientras que la desdicha de los otros se atribuye a su demérito: no se quiere pensar que ambas situaciones son solidarias, que el ensalzamiento de unos es correlativo del rebajamiento a que se ven impelidos otros. Así, se atribuye la situación de inferioridad de ciertos grupos sociales o de países coloniales o semicoloniales, a que no quieren trabajar, como si el amor al trabajo fuese posible cuando este se cumple en malas condiciones y está mal

remunerado; y pasan por «buenos» y «diligentes» los grupos o países cuya holgura es inseparable de lo que aprovechan del trabajo de otros. Ese proceso de ocultamiento es tal que, cuando la toma de conciencia respecto del nexo dominante-dominado permite calificarlo de opresivo, los grupos dominantes hacen suyo el adjetivo, se proclaman enemigos de toda forma de opresión, de suerte que sus palabras dicen *no* cuando sus hechos siguen diciendo *sí*, prosiguen subyugando al mismo tiempo que hablan de la necesidad de proteger a los oprimidos. E, ideológicamente, estos viven en la esperanza de redenciones por «bondad», de ayudas protectoras y de concesiones graciosas. Ya hemos dicho que la lucidez sobre ese estado, cuando se logra, no suprime la alienación real, aunque libere de sus mitos; pero propone una tarea.

Esta ha de vérselas con el trabajo, paciente y a largo plazo, de cambiar la realidad; no ha de perderse en palabras. Por eso es preciso evitar que el discurso sobre la alienación se convierta en mero lamento, o caiga en esa forma de escapismo que es la fácil indignación moral. Es preciso también evitar que a través de él se pierda el sentido de lo real engendrando nuevos mitos, soñando con estructuras a establecerse por decreto, o limitándose a pasar del fetiche al antifetiche, como cuando al dinero-Dios se le convierte en dinero-Diablo, con lo que se sigue en el mismo plano; o se tiene por ideal un estado futuro en el que todos habrán de ser modelos de dulces sentimientos. La huida en ensueños edificantes es una forma muy real y común de alienación en lo mítico.

LA ALIENACIÓN IDEOLÓGICA

Si podemos vincular sin artificio las nociones de alienación e ideología es, en gran parte, por la ambigüedad del propio término alienación, ambigüedad que ha sido riesgosa en la mayor parte de los tratamientos de moda.

Según todos saben, el origen de este concepto no está en el pensamiento de Marx; sin embargo, la vigencia de esta noción —aun manejada con libertad y aun oponiéndose o modificando seriamente el alcance que tiene en el pensamiento de Marx— se ha desarrollado paralelamente con el crecimiento del pensamiento marxista en este siglo, se ha desarrollado por lo tanto en un ámbito polémico que ha acentuado su multivocidad. Aquí lo usaremos con el alcance que tiene para Marx, ya que esta exposición va a estar realizada desde una perspectiva que se pretende puramente marxista.

El propio Marx fue reticente en sus obras posteriores a las juveniles en el uso de este concepto. Ya en *La ideología alemana* aparece entrecomillado y como condescendiendo a usarlo a los efectos de que, como él dice, lo entiendan los filósofos, es decir, los impregnados en el pensamiento hegeliano y poshegeliano.¹⁹ En *El capital* prácticamente no es usada. Sin embargo, sin considerarla una noción ni original ni central del pensamiento marxista —la originalidad consistiría en todo caso en el modo como en el pensamiento marxista esa noción heredada adquiere una significación distinta— puede ser interesante usarla para esclarecer algunos otros aspectos del pensamiento de Marx, en particular la concepción de la ideología. De ahí este intento de vincular, de conectar, de aliar, ambas nociones.

Precisemos en qué sentido expreso Marx usa —en particular en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*— la noción de alienación. Simplificando podríamos decir que allí aparecen tres sentidos, desde luego muy vinculados, desde luego todos ellos integrando una estructura común, de significación, pero tres sentidos de la noción de alienación que podemos abstraer, y que el propio Marx distingue.

1) La alienación en el capitalismo —y esto es importante—, la alienación referida al hombre en la sociedad capitalista. No es una categoría que se refiera a una

¹⁹ Marx K. y Engels F., *La ideología alemana*, p. 36.

situación eterna, invariable, esencial del hombre, sino por el contrario una noción que refiere a lo que la sociedad capitalista, esa determinada estructura económica, hace con el hombre.

En primer lugar se refiere, pues, a la alienación que en esa sociedad capitalista el hombre sufre respecto de su producto. Voy a leer una parte de *El trabajo enajenado* en que Marx precisa este primer sentido:

El trabajo no solo produce mercancías: se produce a sí mismo y al obrero como mercancías; y lo hace en la proporción en que produce las mercancías en general. Este hecho expresa solo que el objeto que produce el trabajo —el producto del trabajo— se le opone como algo alienado, como un poder independiente del productor.

El producto del trabajo es el trabajo objetivado en un objeto que se ha hecho material: es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. En las condiciones analizadas por la economía política esta realización del trabajo aparece como una pérdida de realidad para los trabajadores; la objetivación como la pérdida del objeto y servidumbre del objeto; la apropiación como enajenación, como alienación.²⁰

El obrero pierde lo que produce. En la producción no se objetiva su esencia humana, sino que en la producción del bien que no es para su usufructo —y luego veremos en *El capital*— que ha perdido su sentido de valor de uso para transformarse simplemente en valor de cambio, veremos cómo ha quedado enmascarado lo que tiene de incorporación de trabajo por la situación abstracta de mercancía, cuyo valor es simplemente su capacidad para ser intercambiada abstractamente por otras— el hombre pierde lo que produce como suyo.

2) La alienación del obrero respecto no de su producto sino respecto de su propia actividad. No solo se aliena el producto, sino que él mismo se aliena en tanto productor de ese producto, en tanto trabajo que se aliena. Dice Marx:

Hasta ahora hemos considerado el enajenamiento, la alienación del obrero solo en un aspecto, es decir, la relación del obrero con el producto de su trabajo. Pero la enajenación se manifiesta no solo en el resultado, sino en el acto de la producción: dentro de la actividad de producción misma.

¿Cómo podría enfrentar el obrero el producto de su actividad como un extraño, si no fuera que en el momento mismo de la producción se enajena de sí mismo? Después de todo el producto es el resumen de la actividad, de la producción. Entonces, si el producto del trabajo es la alienación, la producción misma debe ser una alienación activa, la alienación de la actividad, la actividad de la alienación.²¹

²⁰ Marx, K., *Manuscritos*, pp. 105-106.

²¹ *Ibíd.*, pp. 108.

Esto en la medida en que su trabajo se ha transformado, él también, en mercancía, en que su trabajo no es la expansión de una necesidad, del encuentro consigo, sino justamente la pérdida de sí, en la cual el hombre vende como mercancía la fuerza de trabajo.

Más adelante lo reitera de manera clara:

Esta es la relación del obrero con su propia actividad como actividad alienada, que no le pertenece; es una actividad que es pasividad, fuerza-impotencia, engendrar-castrando, la propia energía mental y física del obrero, su vida personal —¿qué es la vida sino actividad?— es actividad que se vuelve contra él, que no depende de él ni que tampoco le pertenece. Aquí tenemos la autoalienación como antes vimos la alienación de la cosa.²²

3) Una tercera y más general concepción de la alienación, que ya no es solo la alienación del producto o de la actividad, sino que es un complemento, un resultado de lo anterior, es la enajenación del hombre respecto de la naturaleza y de los demás hombres. Dice Marx: «Al enajenar del hombre 1) la naturaleza y 2) al hombre mismo, sus propias funciones activas, su actividad vital, el trabajo enajenado enajena la esencia del hombre».²³

La proposición de que la naturaleza esencial del hombre le es enajenada significa que un hombre es enajenado de otro, al igual que cada cual lo es de la naturaleza esencial del hombre. El enajenamiento humano y de hecho toda relación del hombre consigo mismo, se realiza y se expresa primero en la relación en que un hombre está frente a otros hombres. De ahí que dentro de la relación del trabajo enajenado cada hombre vea al otro de acuerdo al nivel y posición en que se encuentra él mismo como trabajador.²⁴

Cada hombre se relacionará con los demás justamente según el modo como esa estructura social lo ha alienado; él verá en los demás al hombre alienado y se relacionará con los demás como hombres alienados.

Estos son los sentidos precisos con que el término *alienación* aparece en los textos juveniles de Marx, que son los únicos en los cuales esta noción es dominante. Es interesante insistir en que en las tres variantes que encontramos —complementarias unas de otras ya que las tres responden a la estructura de una determinada sociedad que hace al hombre de cierta manera— la idea de alienación está directamente vinculada a la idea de explotación capitalista, la idea de alienación aparece asociada a la venta de la fuerza de trabajo, al producto que produce el obrero que vende su trabajo.

²² Marx, K., *Manuscritos*, p.110.

²³ Ibid., p.111.

²⁴ Ibid., p.113.

La categoría antropológica de la alienación no puede ser autonomizada ni considerada previa a las categorías económicas fundamentales con las cuales Marx analizará, luego detenidamente —en *El capital*— la sociedad capitalista.

Limitado de esta manera el sentido marxista del término alienación, independientemente de todos los matices que puede haber incorporado el pensamiento no marxista, ¿de qué manera podemos hablar de enajenación, de alienación, al nivel del conocimiento, al nivel de la conciencia? En otros términos ¿en qué medida podemos plantearnos el problema de si la ideología o las ideologías son o manifiestan este hecho de la alienación humana?

Plantearse en qué medida existe una alienación del conocimiento, en qué medida lo que el hombre cree, sabe o pretende saber puede ser también efecto de la alienación, y en qué medida esta misma creencia o este mismo pretendido saber es forma de alienación, puede ser útil desde tres puntos de vista, o para considerar tres problemas.

En primer lugar, para precisar —dentro de la concepción marxista de la ideología— la relación entre ideología y conocimiento teórico verdadero, entre ideología y ciencia, entre ideología y saber.

En segundo lugar, para precisar de un modo no mecánico la relación entre la conciencia y el ser social, es decir, para justificar de una manera no puramente mecánica que ciertas concepciones estén vinculadas, estén determinadas por o dependan de ciertas estructuras socioeconómicas.

En tercer lugar, puede iluminarnos acerca de las relaciones entre ideología y experiencia vital y subjetiva, entre ideología y problemática personal existencial, diríamos.

Vamos a ver estas tres cuestiones.

1) Vamos a partir de una revisión rápida de la teoría marxista de la ideología. Principio fundamental de la concepción marxista, del materialismo histórico, es aquel que establece que la superestructura —las concepciones o creencias jurídicas, políticas, éticas, filosóficas, religiosas, estéticas— está determinada por la base, es decir, por un determinado régimen económico de una sociedad histórica dada, por una estructura económica definida por las llamadas *relaciones de producción*, entendidas estas relaciones de producción como el conjunto de relaciones que los hombres contraen, que los hombres generan en el proceso productivo, según una determinada manera de apropiación de los bienes de producción, una determinada manera de ubicación en el proceso de producción, una determinada manera de aprovechamiento o usufructo de los bienes producidos. Esta base económica, el conjunto de relaciones de producción, la forma de apropiación de los medios de producción, la distribución del producto, la situación de ciertas clases sociales en el proceso de la producción determinan la estructura de la sociedad.

Todavía en 1938 Croce podía —en *La historia como pensamiento y como acción*²⁵— pedir a la historiografía moderna que se purificara de todo lo que de materialismo histórico hubiera penetrado en ella, hasta de lo que parece aceptable, porque contiene el mismo virus «anti-conoscitivo e stupefacente, per non dire istupidente». Y estábamos en 1938.

Actualmente ningún autor, por más enérgica que sea su polémica contra el marxismo, se puede permitir esta manera de combatirlo. Sin embargo, todavía se recae en la afirmación de que el materialismo histórico —a partir de su principio básico: la determinación de la conciencia por el ser social, la determinación de la ideología o de la superestructura por la base real—, incurre en un determinismo inaceptable o en una unilateralidad también inaceptable para explicar los hechos sociales, y en particular los hechos sociales de la cultura.

Merece que nos detengamos un instante en este problema.

En primer lugar, las formulaciones esquemáticas, sentenciosas, de cualquier concepción, son unilaterales no porque formen parte de una concepción dada sino porque son sentenciosas y unilaterales ellas mismas. La verdad es siempre una verdad contextual y compleja. Nosotros no podemos decir una verdad total nunca porque justamente la totalidad de la verdad supone la totalidad de las conexiones posibles y no hay ley, fórmula, frase, libro o enciclopedia que exprese la totalidad de las conexiones posibles.

Necesariamente toda afirmación se maneja en un grado de abstracción cuya validez radica justamente en su relación efectiva y práctica con el concreto, que es su contexto sobre el que opera. Cuando Marx y Engels formulan primitivamente —ya en *La ideología alemana* de una manera marcada— ese principio básico del materialismo histórico (la dependencia de la ideología respecto de la estructura, de la base económica; la dependencia de la conciencia respecto del ser social)²⁶ están descubriendo, están generando la posibilidad de una ciencia social, esencialmente impedida por el desconocimiento de esta dependencia. Y el énfasis puesto en esta primacía de la base sobre la superestructura, y en esta determinación, es condición indispensable para formular polémicamente su concepción de las ciencias sociales.

Unos años después, en cartas de 1890, Engels va a señalar que ellos formularon de una manera polémica y en cierta medida esquemática este principio, pero ese esquematismo polémico de su momento era en último término la única forma posible de la verdad de la tesis operando históricamente en ese momento. Solo es posible abarcar la complejidad del problema de un modo teóricamente impecable

25 Croce, B., *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938.

26 Marx, K., y Engels, F., *La ideología alemana*, p. 40.

si partimos de ese principio, si la complejidad no esfuma ni desdibuja la tesis fundamental, sino que es posible llegar a comprender la complejidad solo desde la tesis fundamental.

Engels, en esas cartas a Bloch y a Conrad Schmidt,²⁷ tardías, de 1890, va a precisar rápidamente —y no con mucho detenimiento ni profundidad— algunos aspectos complementarios de este principio.

Señala que la determinación de lo ideológico respecto de lo económico va acompañada inexorablemente de una retroacción de lo ideológico sobre la estructura económico-social, cosa que está implícita en toda la concepción marxista, que promueve o propone una ciencia social como instrumento de acción, como instrumento de actividad humana transformadora de la propia historia. Eso solo será posible en la medida en que el conocimiento sea capaz de transformarse en un factor activo en la propia realidad social.

Señala la existencia, en determinados momentos históricos, de una eventual primacía de factores ideológicos sobre factores económicos, de cómo en ciertas circunstancias podemos explicar determinado hecho social más que como resultado inmediato de factores socioeconómicos, como resultado mediato de ellos a través de la ideología política o de la ideología religiosa.

Señala grados de inmediatez de esa dependencia de la superestructura con respecto de la base, ya que algunas formas de la ideología son indirectamente condicionadas o determinadas por la estructura socioeconómica en la medida en que, antes que la acción inmediata de esta, está operando sobre aquellas formas la acción de otras formas de la ideología.

Señala —y esto es muy importante— que en cada momento la ideología no reproduce simplemente la estructura, sino que ella misma está utilizando la tradición ideológica anterior. Si debemos enfrentarnos científicamente con un hecho ideológico cualquiera, una concepción filosófica, una concepción jurídica, una concepción ética (más claramente quizás una concepción filosófica), no tenemos la posibilidad de agotar nuestra aproximación científica a ella, correlacionándola con las condiciones económicas del momento en el que surgió, ya que esa concepción no nació desde la nada, sino que las condiciones de la base han operado sobre una previa acumulación ideológica, filosófica, religiosa, etc., que ese condicionamiento básico ha modificado.

Todas estas precisiones son de buen sentido y no afectan el principio fundamental. Más: no tocan tampoco la dificultad esencial. En cierta medida Engels está haciendo aquí precisiones que creo que podríamos calificar hasta cierto

27 Engels, F., «Carta a Bloch», en Marx, K., y Engels, F., *Obras escogidas en un tomo*, trad. Wenceslao Roces, Moscú, Progreso, pp. 717; Engels, F., «Carta a Conrad Schmidt», *Ibid.*, p. 719.

punto de superficiales. ¿Por qué? Porque no rebaten dos posibilidades críticas que han renacido con frecuencia:

1) La que atribuye unilateralidad considerando la necesidad de que en la explicación de los hechos culturales e ideológicos se maneje una multiplicidad de factores, lo que podríamos llamar *teoría de los factores*. En algunos casos se llega a resignar y aceptar que el marxismo puede tener parte de razón cuando habla de la importancia del factor económico. Pero se considera que junto con el factor económico están otros factores explicativos de los hechos sociales.

La concepción que generosamente admite la prioridad (en la mayor parte de los casos, en un determinado grado) del factor económico, y también generosamente acepta, por lo tanto, una parte importante de la verdad del marxismo, cuando pone el acento sobre este factor, desconoce precisamente el principio fundamental del marxismo: no se trata de la prioridad de un factor; el problema es distinto: es el problema de la estructura general del hecho social. No es que el hecho social esté constituido o determinado por factores relativamente autónomos o abstraíbles: el hecho social tiene una estructura fundamental y esa estructura fundamental está realizada en la estructura económica.

Las salvedades, las matizaciones de las cartas de Engels, a las que aludía, no afectan ni reducen ese principio que es el de una comprensión inteligible de lo social, que solo es posible en la medida en la que descubramos una estructura. La teoría de los factores es simplemente una resignación a no postular una concepción inteligible de lo social.

En la medida en que hablemos de una multiplicidad de factores, que no se sabe por qué ni cómo predominan accidentalmente o se dosifican en su capacidad determinadora, también de un modo aleatorio, lo que hacemos es —aunque no lo confesemos— resignarnos a la imposibilidad de un enfrentamiento científico del hecho social.

No hay posibilidad de presumir de ciencia social en la medida en que no descubramos la posibilidad de una estructura unitaria del hecho social. Y lo que importa en el principio fundamental del materialismo histórico es justamente el señalamiento de un criterio para conocer unitariamente y como estructura el hecho social. Y ese criterio es que esa estructura es, fundamentalmente, la estructura socioeconómica de la sociedad en cuestión.

Del mismo modo —si enfrentamos la cuestión de esta forma— desaparece otra de las direcciones posibles, la de considerar que la determinación de lo económico sobre lo ideológico, sobre lo superestructural, es privativa o característica de una sociedad dada, de la sociedad capitalista. Lo encontramos a veces en

algunos autores que adoptan una perspectiva marxista; aparece en Goldman, por ejemplo, actualmente.²⁸

Aquí vuelve a manejarse, aunque sea de un modo implícito, la concepción de los factores. Es evidente que en la sociedad capitalista el predominio del factor económico sobre lo ideológico es muy grande; puede pensar un marxista que ese predominio se reducirá en una sociedad socialista o en una sociedad comunista. Pero esto no afecta de ninguna manera el principio; vuelve a ser necesario interpretar la relativa independencia de lo ideológico respecto a la estructura que encontramos en una determinada estructura social; debe ser interpretada nuevamente como un caso de aplicación estricta del principio que establece la dependencia —como interdependencia estructural— de lo ideológico respecto de lo básico.

Se reduce la acción del factor económico como determinante, pero justamente la afirmación fundamental del marxismo no es sostener que es el factor económico el determinante, sino sostener que no podemos entender un hecho social, incluyendo lo ideológico, si no partimos de la estructura unitaria que está dada por esa estructura socioeconómica. Y esto seguirá valiendo también para interpretar los desarrollos culturales en una sociedad en la cual el factor económico opere menos como determinante de lo cultural o lo ideológico.

De esta manera queda ubicado el principio fundamental del materialismo histórico en la concepción de la relación estructura-ideología, que el marxismo sostiene deslindándola de ciertos malentendidos bastante frecuentes.

Una vez que entendemos esta concepción (como la de una comprensión unitaria del hecho social, que descubre el hilo conductor para conceptualizar, para entender científicamente lo social) ¿de qué manera esto nos facilita criticar, entender o valorar los productos de la conciencia social, los productos de la cultura humana, los aspectos ideológicos de la producción humana?

Una tendencia usual ha sido la mera yuxtaposición mecánica de los dos aspectos: tenemos una sociedad con determinada estructura, trataremos de descubrir una serie de mediaciones que nos permitan ver la inevitabilidad de un determinado producto ideológico en relación con esa estructura social determinada.

Este vicio de apriorismo ha aquejado en muchos casos al pensamiento marxista, y no se trata por cierto de disimularlo, sino de señalarlo como uno de sus vicios, como uno de los defectos en que ha recaído con mucha frecuencia. Esto, sin embargo, tampoco altera el problema fundamental. El principio general del materialismo histórico, como todo principio general científico, no nos permite

28 Goldman, L., *Sciences humaines et philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire*, París, Gonthier, 1966.

deducir de él leyes más particulares. En el marco del mismo será necesario investigar. No habrá investigación científica posible que se evada de ese marco, pero el marco de la investigación no es la investigación realizada. Ni por deducción formal, ni por derivación especulativa, de ese enmarcamiento, es posible derivar el conocimiento de lo concreto. En cada caso particular solo la investigación particular, solo la investigación que estudie el concreto histórico podrá ver de qué manera, en qué forma, lo ideológico está condicionado, determinado por la estructura social. De ahí que hay que evitar el riesgo de todo reduccionismo, es decir, de toda transformación automática de lo ideológico a lo socioeconómico. Justamente si hiciéramos esta reducción estaríamos operando del modo más antidialéctico, estaríamos desconociendo la creatividad que, de nivel a nivel de lo real, el pensamiento marxista propone.

Lo ideológico no es la estructura traspuesta, sino que es un hecho nuevo inexplicable e incomprensible si no lo enfrentamos a partir del conocimiento de esa estructura, pero indeductible de ella. No tenemos que identificar la determinación con la posibilidad de deducción apriorística de un nivel a otro.

Sin embargo, entre el principio general y la investigación particular queda un campo de problemas que nos van a importar ahora.

¿De qué manera explicar esta dependencia? ¿Cuáles son las mediaciones conceptuales que nos pueden llevar a comprender efectivamente que debe existir esta determinación? En algunos casos el problema se soluciona muy simplemente, inclusive en algún texto de Engels aparece a vuela pluma solucionado de esa forma: los hombres antes de pensar necesitan producir, comer, establecer ciertas relaciones sociales fundamentales para su subsistencia. Esto es primero, aquello es lo segundo. Sin embargo, tal justificación no nos alcanza. La mera prioridad establece un condicionamiento opaco que no permite afirmar otra cosa que eso, que algo es previo y necesario a lo otro. No se trata de un saber que ilumine el hecho ideológico. Saber de esta manera abstracta que algo es posterior o condicionado por una actividad previa, no nos permite entender mejor la actividad posterior.

Hay sin embargo un elemento que sí nos permite hacer ese pasaje: aparece ya formulado explícitamente desde la propia *La ideología alemana*: la ideología es un instrumento de ciertos grupos, de ciertas clases sociales; su dependencia respecto del condicionamiento económico estará explicada plenamente en estos casos en la medida en la que ciertos grupos o ciertas clases sociales, las que dominan, mantengan vigentes aquellas concepciones, aquel sistema de creencias en todos los niveles, que favorezcan la perduración de la estructura en la que ellos, efectivamente dominan.

Aquí sí encontramos una mediación entre la determinación de la estructura y la existencia del nivel ideológico. Pero esta mediación, aunque históricamente

sea la dominante, y aunque sea fundamental para interpretar y comprender la ideología de la sociedad clasista, todavía no deja clara la necesidad general —inclusive en la sociedad sin clases—, de la determinación de lo ideológico por lo económico.

Aquí se nos plantea el problema de cuáles son las funciones originarias de la ideología, de cómo aparece la ideología —inclusive en una sociedad primitiva—, que podemos proponer como no clasista, y de qué manera se relaciona con el conocimiento, es decir, con la ciencia.

Si lo característico de toda ideología, lo que permite distinguir ideología de saber teórico, de ciencia, es el carácter de elusión y alusión que tiene respecto del objeto, respecto de la realidad, entonces esto es ya propio no de una ideología instrumento de una sociedad de clases, sino que es lo que, por esencia, la puede distinguir de ciencia, de saber verdadero: es un presunto saber que refiere a lo real y en cierta medida lo enmascara, en cierta medida lo desfigura o lo oscurece.

En unas breves líneas Althusser define bien esta función alusoria-elusoria o ilusoria, como dice él, de la ideología.

Ideología es necesariamente una representación deformante y mistificadora de la realidad en que deben vivir los hombres, una representación destinada a hacerles aceptar en su conciencia y en su comportamiento inmediatos el lugar y el papel que les impone la estructura de esta sociedad. Se comprende con esto que la representación que la ideología da de la realidad sea una cierta representación, que la ideología haga, pues, de cierta manera, alusión a lo real, pero que al mismo tiempo lo que ofrezca de lo real no sea más que una ilusión. Se comprende también que la ideología dé a los hombres un cierto conocimiento de su mundo, o antes bien: al permitirles reconocerse en su mundo, les proporcione un cierto reconocimiento, pero que al mismo tiempo no los introduzca sino a su desconocimiento: alusión, ilusión, o reconocimiento, desconocimiento, tal es, pues, desde el punto de vista de su relación con lo real, la ideología.²⁹

Lo interesante de esto es que este par contrario de conocimiento y desconocimiento, en cierta manera también lo encontramos en el proceso de desarrollo del conocimiento teórico-científico. Podríamos en cierta manera equipararlo al par fenómeno-esencia, fenómeno-estructura, o apariencia-estructura, en el cual se mueve también el desarrollo del saber teórico, del saber científico.

Si tomamos este texto y lo vinculamos con unas páginas muy claras y muy precisas de un filósofo checo, Kosik, respecto de esta relación dialéctica entre el fenómeno y la esencia en el desarrollo del conocimiento, vamos a encontrar el isomorfismo de ambas situaciones.

29 Althusser, L., *La Filosofía como arma de La Revolución*, trad. Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar L. Molina, 25ª Ed., México, Siglo XXI, 2005, (1ª ed. 1968), p. 56.

Dice Kosik refiriéndose a la relación fenómeno-esencia:

el mundo fenoménico tiene su estructura, su propio orden, una propia legalidad que puede ser revelada y descripta, pero la estructura de este mundo fenoménico no atrapa todavía la relación entre el mundo fenoménico y la esencia. Si la esencia no se manifestase de hecho en el mundo fenoménico el mundo de la realidad se distinguiría de modo radical y esencial del mundo del fenómeno. El mundo de la realidad sería en tal caso para el hombre el otro mundo (platonismo, cristianismo) y el único mundo alcanzable para el hombre sería el mundo de los fenómenos. Pero el mundo fenoménico no es algo independiente y absoluto: los fenómenos se vuelven mundo fenoménico en la relación con la esencia. El fenómeno no es radicalmente distinto de la esencia, y la esencia no es una realidad que pertenece a un orden distinto del orden del fenómeno. Si las cosas fueran efectivamente así entonces el fenómeno no se reuniría mediante una relación íntima con la esencia, no podría manifestar (la relación manifestación-ocultamiento, que habíamos encontrado antes) ni esconderla, y su relación sería recíprocamente exterior e indiferente.

Asir el fenómeno de una determinada cosa significa indagar y describir cómo la cosa misma se manifiesta en aquel fenómeno, y cómo al mismo tiempo en él se esconde. La comprensión del fenómeno constituye el acceso a la esencia.³⁰

En cierta medida podríamos decir que la ideología representa una manifestación fenoménica de lo social, que se caracteriza por el hecho de que —y lo que complica las cosas es que aquí el fenómeno es también un hecho de conocimiento— en tanto fenómeno está representando, presentando (aunque sea de esa manera oculta y mistificada) una realidad; pero lo peculiar es que aquí este fenómeno no se presenta simplemente como situación exterior que el sujeto debe penetrar para encontrar la esencia, sino que se presenta justamente como estado del conocimiento que de lo real tiene el sujeto y que lo constituye en tanto él es sujeto de conocimiento. Dicho de manera más clara:

Cuando el sujeto enfrenta el objeto y este se le manifiesta fenoménicamente (conocimiento no científico, espontáneo, cotidiano, de la realidad, a cualquier nivel) este primer momento —conocimiento fenoménico— es sin embargo un momento necesario, imprescindible, para el conocimiento científico, es decir, para el conocimiento de la estructura de la esencia. Solo llegamos a conocer la estructura de la materia a partir del dato sensorio perceptivo; solo la manifestación fenoménica es la posibilidad de acceso al conocimiento de la estructura de lo real.

En la ideología, si nos separamos teóricamente y la consideramos, podemos decir que manifiesta fenoménicamente aspectos de la realidad social, los

³⁰ Kosík, K., *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, trad. Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1967, pp. 27-28.

manifiesta aludiéndolos y ocultándolos, del mismo modo que cualquier conocimiento fenoménico manifiesta aludiendo y eludiendo a esa esencia. Pero lo peculiar y lo que complica las cosas es que aquí este conocimiento está operando no como el conocimiento de algo que se enfrenta al sujeto y a partir del cual podrá acceder al conocimiento de la esencia como primera etapa del mismo, sino que aquí aparece constituyendo lo que el propio sujeto es en la relación con lo social, es decir, en este sentido aparece impidiendo en principio el acceso al conocimiento de lo social. La percepción no impide a la ciencia, sino que la condiciona. Lo que el hombre cree de sí y de la sociedad en la que vive —y esta es la situación especial de lo ideológico— puede funcionar no como el primer momento de lo fenoménico, que en su dialéctica con lo esencial permitirá llegar a la esencia, sino como el momento final que obtura el saber.

Ese es el modo particular de existencia de lo ideológico, en el cual lo ideológico es un producto y una manifestación de la alienación, que es justamente cuando no es un laboratorio fenoménico del saber sino cuando es una pérdida, una alteridad esencial respecto al saber.

Obsérvese que el conocimiento implica un continuo que va de la reacción biológica elemental, que reconoce un estímulo y responde ante él de una manera diferencial, hasta lo que podemos llamar *ciencia*. En ese continuo —que repito, tiene su forma más rudimentaria en la selectividad o en la diferenciabilidad puramente biológica ante el estímulo, y que tiene en el otro extremo el conocimiento conceptual teórico, que podemos llamar *ciencia*— hay un momento peculiarmente humano que es lo que en sentido estricto podemos llamar *conocimiento*: es cuando se da a través de sistemas de símbolos.

La forma natural, prehumana, es el conocimiento sin rodeos, es decir, es la respuesta selectiva o diferencial ante la situación objetiva. Lo característicamente humano es la introducción de ese gran rodeo que es la simbolización, que es el primer abandono de lo que podríamos llamar la inmediatez cruda. El animal —simplifiquemos, puede haber también grados, matices, y necesariamente también esto es un continuo en el que podríamos establecer zonas más o menos indecisas— tiene una relación que si podemos llamar de conocimiento, para mantener la idea de unidad de ese continuo, es la de conocimiento, en la brutal, en la estricta inmediatez de las respuestas selectivas. Cuando el hombre procede a comunicar el saber, cuando procede a tener una relación distinta con el mundo, susceptible de ser traducida simbólicamente, es decir, en el instante en el cual el saber es social, simultáneamente con la sociabilidad del saber, con la socialización del saber, se da la «tarea» del saber. Ya no se trata de una respuesta, sino que se trata de una producción, y se trata de una producción que necesariamente

reelabora, transforma, agrega, elige, selecciona, y se vuelve por lo tanto mediata respecto del objeto.

En ese primer momento de conocimiento humano, es decir, social, es decir, simbólico, necesariamente no estamos en presencia de ciencia sino que estamos, simplemente, en presencia de ideología.

Podemos afirmar que el pensamiento mágico y religioso primitivo —sin entrar en la añeja discusión acerca de la heterogeneidad esencial del pensamiento primitivo, etc.— que es conocimiento mediato y mediante el rodeo productivo del símbolo, es sin embargo algo que dentro de las denominaciones marxistas no tenemos más remedio que llamar ideología.

Pero esta ideología o esta forma de ideología puede corresponder a lo que yo llamaba hace un instante el laboratorio del conocimiento científico, es decir, etapas de acceso de lo fenoménico a lo esencial, etapas que incluso están condicionando la propia posibilidad de sociedad. No hay la posibilidad de una sociedad, que requiere inevitablemente la comunicación lingüística y por lo tanto el saber mediato y simbólico, si no hay una comunidad de concepción en el mundo.

Esta visión colectiva del mundo está operando como condición misma de lo social. En este sentido habría una función necesaria, inevitable, de lo ideológico. Pero además estaría desarrollando, inclusive, las posibilidades simbólicas del pensamiento humano, a un nivel que entrega categorías al pensamiento científico.

El pensamiento mágico —sin entrar en la clásica polémica acerca del sentido de la idea de causalidad en el pensamiento mágico— implica una conceptualización mitológica o mistificada, si se quiere, de la producción o de la causación.

Las concepciones religiosas implican la entrega de una conceptualización de la totalidad del universo, de la idea de principio, etc.

En esta primitiva función de la ideología no tendríamos derecho a hablar de mistificación de la ideología, sino por una anacrónica, desajustada equiparación de esas concepciones con la ideología histórica, de esas concepciones con la herencia, de esas concepciones en un momento en el cual el pensamiento ha podido superarlas. Pero una aproximación adecuada, una aproximación que entienda la función social de la misma en su origen, no debería considerarlas como mistificación, ni como alienación del hombre.

El anacronismo consistiría en proyectar una esencia entrevista del hombre teórico a las etapas generadoras de ese hombre teórico, en la cual no hay alienación, porque ese hombre teórico no se ha realizado y por lo tanto no se ha perdido.

II

Anteriormente partimos del sentido que le da Marx en los *Manuscritos...* a la noción de alienación; en esa dirección habíamos precisado que esta noción no forma parte de las categorías fundamentales del marxismo, en la medida en que estas son siempre categorías de tipo económico y no las que podrían aplicarse a una antropología abstracta, es decir, a una antropología de un hombre desvinculado de lo que es en tanto ser social, en tanto constituido por sus relaciones sociales, relaciones sociales que, a su vez, no pueden ser entendidas sin relacionarlas con las relaciones de producción, con la situación de productor que el hombre tiene en la sociedad.

Luego consideramos rápidamente el problema de las relaciones entre la base y la superestructura, precisando que en la concepción marxista no se trata de darle un valor especial al factor económico, sino que el problema es otro: no es elegir el factor predominante, sino elegir el punto de vista que permite una conceptualización, una intelección del hecho social, descubriendo su estructura fundamental, y determinando que esta estructura fundamental está dada por la estructura de esa sociedad en tanto sociedad de productores que generan entre sí ciertas relaciones especiales.

En tercer lugar, habíamos precisado que la noción de ideología que aparece entendida predominantemente —como es natural— como instrumento mistificador, y en ese sentido también como una forma de alienación —la alienación del hombre al nivel del conocimiento—, en un sentido más general, que es importante rescatar, corresponde a una situación o a un nivel del conocimiento que no siempre es mistificación aunque sí siempre sea preciencia, conocimiento paradójica o ambiguamente ubicado entre la alusión —decíamos— y la elusión o la ilusión.

Vamos a ver de qué manera podemos comprender estas dos posibilidades de la ideología, no como un efecto de una entidad previa, que es la estructura económica, sino como un aspecto o una cara de esa estructura social unitaria.

Tomemos la noción de fetichismo o fetichización de la mercancía que Marx elabora en *El capital*. Dice Marx:

El carácter misterioso de la forma mercancía consiste simplemente en que ella presenta a los hombres el carácter social de su propio trabajo como carácter objetivo de los productos mismos, como propiedades sociales, naturales, de esas cosas, y en consecuencia, de la misma manera, la relación social de los productores con el trabajo, en su conjunto, como relación social de objetos que existen fuera de aquellos. Por este *quid pro quo* los productos del trabajo se vuelven mercancías, cosas suprasensibles aunque sensibles o sociales.³¹

Y algo más adelante:

³¹ Marx, K., *El Capital*, Vol. I, p. 37.

Se trata de una relación social determinada entre los hombres mismos que aquí toma para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Para hallar un proceso análogo deberíamos trasladarnos a la región nebulosa del mundo religioso. Allí los productos del cerebro humano parecen dotados de vida propia y parecen autónomos, tanto en las relaciones que tengan entre sí como en las que puedan tener con los hombres. Igual ocurre en el mundo de las mercancías que fabrica la mano del hombre. A esto llamo yo fetichismo inherente a los productos del trabajo en tanto se produzcan como mercancías.³²

Es decir que el objeto manufacturado, producido por la mano del hombre, cuyo valor está determinado por esa incorporación creadora de trabajo humano, disimula su ser producto humano y se transforma en mercancía, en mero objeto de cambio, en mero objeto cuantificable abstractamente por su capacidad de ser intercambiado por otros. Las relaciones del hombre con la realidad y del hombre con los hombres, que están allí objetivadas, no aparecen al hombre como tales, sino que aparecen abstractamente, enmascaradas en el valor de intercambio.

El elemento ideológico, una manera de comprender, de ver o de conocer, en este caso la realidad del producto humano, no es un efecto de las relaciones de producción, de la estructura económica que produce mercancías. No son esas relaciones de producción las que producen esta manera de ver, sino que esta manera de ver es una cara de esa misma estructura, de esa misma relación del hombre con los hombres y del hombre con las cosas.

La economía de cambio, el ocultamiento del valor trabajo, y en último término la alienación del hombre respecto a su obra —aquella a que aludimos en la primera conceptualización de la alienación que leímos en el texto de los *Manuscritos*...— son tres aspectos indisolublemente unidos de esa situación social, de esa estructura económica. Lo ideológico no es una emanación o un efecto: lo ideológico aparece aquí integrando la constitución misma de la estructura.

Me parece importante subrayar este ejemplo en el que se ve con mucha claridad lo que yo creo la peculiaridad del enfoque marxista: no la importancia del factor económico en la determinación de otro nivel, sino la integración de ese nivel como un aspecto necesario, inevitable, constitutivo, de la propia estructura social compleja, que no podemos analizar si no partimos haciendo un corte abstracto del fundamento económico, que es nuestra única manera de comprensión.

En este mismo texto aparece una referencia análoga a otra forma de fetichismo, a otra forma de ideología: la religiosa.

³² Marx, K., *El Capital*, Vol. I, p. 38.

Aquí también —dice Marx— el producto del cerebro humano, una forma de comprensión, una forma de ideación, aparece autonomizada respecto del hombre e ignorada en cuanto a su modo de ser generado por el hombre.³³

Aquí también, podemos entender en dos sentidos la función de lo religioso: ya en una función originaria o primitiva en la que no necesariamente es alienación o mistificación pura, según dijimos en la clase anterior distinguiendo los dos niveles posibles de ideología, ya en las formas plenamente alienadas en las cuales la ideología religiosa aparece como un instrumento al servicio de intereses de clase, como un modo de conformismo, como un modo de aceptar la injusticia en el valle de lágrimas, como algo inherente a la situación de «yecto», de arrojado al mundo, del hombre cuya esencia es, en último término, supermundana, etc. En cualquiera de estas dos funciones que lo religioso pueda tener: en la función primitiva originaria, en la cual aparece como el momento ideológico en que la ideología es en cierta medida un laboratorio del conocimiento, o en la función plenamente alienada en la cual la religión aparece como ideología de clase y al servicio de intereses de clase, en ambos casos también la ideología no es simplemente una emanación o un efecto, sino que aparece constituyendo la estructura de ese fenómeno social complejo.

En el primer caso, si la entendemos como ideología positiva, como momento necesario del desarrollo de la conciencia social, ¿cuál será en último término el sentido de la religión? Justamente el de proponer a un grupo una visión unitaria colectiva y totalizadora del mundo. En cierta medida las formas primitivas de la religiosidad aparecen directamente asociadas con la conciencia de la estructura de la sociedad que integra el sujeto. El totemismo, por ejemplo, o la creencia en lo tabú, por ejemplo, garantizan esa unidad y son una proyección consciente, fenoménica si queremos decir, de la propia estructura social. En algunos casos incluso impregna esa misma estructura la totalidad de los aspectos culturales de la vida del grupo. Un ejemplo ilustrativo de esto podría ser sin más el isomorfismo, la homología de estructuras que encontramos —para elegir un ejemplo bien significativo— entre la propia estructura social y las formas de decoración. Levy Strauss, el antropólogo francés, estudió por ejemplo en algunos grupos de indígenas brasileños, en los «caduveos»,³⁴ una correspondencia estructural entre la propia estructura de la sociedad, dividida en determinados grupos, con ciertas asimetrías, etc., y la reproducción al nivel de las decoraciones, en particular las decoraciones faciales de ese mismo sistema de simetrías, asimetrías y divisiones que caracterizan la estructura social misma del grupo.

³³ Ibid.

³⁴ Lévi-Strauss, C., *Tristes Trópicos*, trad. Noelia Bastard, Barcelona Paidós, 1988, p. 157-185.

En esta primera función no se trata simplemente de un producto: se trata de un aspecto del hecho social mismo, la forma de autoconocimiento que preserva para el propio grupo el mantenimiento de esa estructura a nivel no de un conocimiento científico de esa estructura pero sí a nivel de un conocimiento fenoménico, ilusorio, de esa estructura, pero que —repito— está condicionando y desarrollando la estructura misma de ese grupo.

En la otra función, en la función plenamente mistificadora o alienada, no cabe duda de que justamente la función de lo ideológico es la de posibilitar el mantenimiento de la realidad social. Cuando lo ideológico es mistificación al servicio de una clase, esconde lo que se necesita esconder o disimular para que lo social se mantenga in-cambiado. La función ilusoria es no un mero efecto mecánico o inexplicable del hecho básico sino que es, en cierta medida, condición o garantía del mantenimiento del hecho básico. En otras palabras, y usando ahora la noción de alienación, si hay una ideología alienada cumple justamente la función de disimular la alienación real y no ya la alienación ideológica del hombre, y en ese sentido está ayudando al mantenimiento de esa alienación; no es simplemente un efecto de la alienación: es también una condición de la perduración de la alienación. Si lo ideológico no es la emanación separada, que habría que explicar trabajosamente, de cierto condicionamiento básico, está tan integrado estructuralmente con esa situación básica que es condición de que exista esa misma estructura.

Esta doble función —la que alude y la que elude— está en todos los niveles de lo que hemos llamado *ideología*. Pero hay grados y nos hemos manejado solo en cierta medida con los dos extremos: con la ideología en su función originaria, de preconocimiento, o de conocimiento al nivel rudimentario, y con la ideología como forma de alienación del conocimiento, y en ese sentido como instrumento de disimulación o elusión de la alienación real, es decir, mantenimiento de esta.

Pero hay desde luego otros grados, que en términos generales podemos comprender a partir de otro principio establecido por Marx: es el de que una ideología cumplirá la función elusiva de un modo más marcado, más poderoso, cuanto más se aleje el interés de la clase dominante de los intereses de la sociedad en su conjunto; o sea que, la función mistificadora, la intensidad de la alienación del conocimiento, será mucho mayor en la medida en que una clase esté progresivamente perdiendo su identidad de intereses con la sociedad global.

El problema que nos deja planteado todo esto es el de la perdurabilidad de lo ideológico, de la imposibilidad de eliminación en términos absolutos, de lo ideológico, es decir, de la absorción total de lo ideológico por el conocimiento objetivo, por el conocimiento científico.

Ante todo la razón que creo fundamental para decidir que lo ideológico es inabsoible por la ciencia, por el saber objetivo, es la cuestión del valor. El conocimiento científico dijimos que es la culminación de un continuo que biológicamente toma origen al nivel de la capacidad discriminativa de respuesta de un organismo ante la realidad objetiva exterior. En su forma previa biológica, podríamos decir que conocimiento y valoración son indiscernibles: un organismo responde discriminativamente al estímulo y responde valorativamente al estímulo, distingue situaciones y responde valorativamente, con la aproximación o el rechazo, a las situaciones.

En el proceso de desarrollo del conocimiento hasta llegar a la forma por excelencia típica del conocimiento puro, que sería el saber objetivo o el saber científico (entendido desde luego no como una situación alcanzada sino como una situación en permanente desarrollo y en permanente aproximación a una objetividad límite), nos encontramos con que el aspecto discriminativo se aísla o se autonomiza en cierto grado del aspecto valorativo; al nivel del puro conocimiento objetivo lo que hacemos es simplemente conocer, y este conocer es por sí mismo incapaz de determinar valoración. La capacidad de reproducir a nivel simbólico las estructuras de la objetividad por sí misma no indica ni determina, en tanto mera reproducción simbólica de las estructuras de lo objetivo, elecciones, preferencias o valoración.

Hecho este corte abstracto podríamos decir que la ciencia es, en principio, ajena a la valoración, ajena a la elección, ajena a la decisión. Esto no quiere decir, desde luego, que ella no esté al servicio de la valoración, no esté inmersa en la valoración: ella es ciencia del hombre que valora. Pero hecho el corte a cierto nivel de abstracción en el cual podemos hablar de conocimiento (y hay que hacer el corte para luego, en todo caso, hacer la reconstrucción), hecho el corte y a nivel de este corte podemos hablar del carácter no axiológico del puro saber objetivo.

Pero la valoración perdura, en tanto el hombre no es simplemente un espíritu que conoce, un espejo del mundo, sino que integra el mundo, él mismo es una entidad y no un espejo de las entidades; la valoración subsiste, y subsiste básicamente como condición de la existencia misma de la entidad hombre.

Al nivel humano vamos a encontrarnos que la valoración no es independiente del conocimiento, y que lo que a nivel biológico primario es simplemente respuesta selectiva o respuesta electiva —inmediata o automática—, a nivel humano es respuesta electiva que maneja, que utiliza, el conocimiento y desde luego mediada a lo largo de un desarrollo histórico del conocimiento y de las valoraciones, por la historia de las valoraciones impregnadas de conocimiento.

De todas maneras subsiste el hiato —si mantenemos el corte de abstracción que habíamos hecho antes— entre lo que es puro saber o puro conocimiento, y

lo que es valoración; independientemente, repito, de que el puro conocimiento se haya desarrollado porque el hombre valora, e independientemente de que la pura valoración se ha hecho a nivel humano impregnada o cargada de conocimiento.

Esto determina necesariamente que simultáneamente con el saber, que simultáneamente con la ciencia, el hombre proponga elecciones, creencias, propósitos, que no vienen directamente de la ciencia, aunque a su nivel de desarrollo del conocimiento el hombre las conduzca, las modifique o las elabore desde el conocimiento.

Este es el nivel en el cual la ideología es inmortal, el nivel en el cual ciertas proposiciones, ciertas afirmaciones, ciertas creencias directamente vinculadas a lo axiológico, a lo valorativo, no son deductibles de su saber aunque estén impregnadas de su saber.

En este orden no habrá posibilidad de absorción del conocimiento objetivo que absorba a lo ideológico. En todo caso lo que tendremos es el mayor control, la mayor interacción dialéctica consciente, entre los dos niveles.

Esto determina que inclusive la propia concepción marxista tenga su nivel ciencia y su nivel ideología, que coincida por un lado —como decíamos— con las ciencias sociales y sea al mismo tiempo un sistema de valorizaciones directamente estimuladas, controladas, criticadas, desde las ciencias sociales, pero como sistema de valoraciones, y por allí como sistema de proposiciones prácticas de acción, sea también ideología.

Como ideología es que en algunas situaciones le caben algunos de los aspectos negativos de lo ideológico, y que es susceptible de recaer también en la ilusión o la elusión.

En la clase pasada se me decía que podíamos vincular esto con el problema de algunos errores importantes cometidos en el orden de la teoría del arte y en la conducción, por ejemplo, de una política estética. Creo que también podría ejemplificarse allí. La tendencia de ciertos momentos del pensamiento marxista, sobre todo en su aplicación práctica y política, a proponer un arte que maquilla la realidad, un arte que de alguna manera propone una visión ingenua o idílica del proceso social, es una forma típica de ilusión o elusión ideológica. Y aparece en el mismo momento en que no nos estamos manejando al nivel de la ciencia social sino al nivel de lo ideológico, de eso ideológico irreductible, y en esa misma medida de eso ideológico susceptible de contaminarse o cargarse de las funciones negativas, elusivas o ilusionantes de lo ideológico.

Admitido esto ¿implica acaso que la alienación ideológica es también irreductible, también eterna, también indisoluble? Dijimos que la existencia de ese nivel ideológico —que es necesario que exista al saber del conocimiento o del saber

objetivo— no tiene por qué ser siempre negativo. Podemos replantear el problema al nivel de la ideología. Y más: al nivel de la alienación real, y no solamente de la alienación ideológica. ¿El hombre está condenado a un cierto grado inevitable de alienación? Muy frecuentemente se sostiene que sí.

En gran parte creo que es un problema de incompreensión de lo que para el marxismo es estrictamente la alienación. Tomemos el ejemplo de Hyppolite, quien entre muchos otros afirma esta perduración inevitable de la alienación humana. Hyppolite, en estas páginas, reivindica la concepción de la alienación de Hegel,³⁵ entendida como alienación en toda objetivación humana, frente a la concepción restringida de Marx, según la cual la alienación no se da en toda objetivación humana, sino que aparece condicionada por ciertas circunstancias históricas concretas y determinadas.

Dice Hyppolite:

El hombre, objetivándose en la cultura, en el Estado, en la obra humana en general, al mismo tiempo se aliena, se vuelve otro, y descubre en esta objetivación una alteridad insuperable, que sin embargo es necesario intentar sobrepasar. Esta es una tensión inseparable de la existencia y el mérito de Hegel es haber insistido sobre esta tensión, haberla conservado en el centro mismo de la conciencia de sí humana. Una de las grandes dificultades del marxismo es, por el contrario, pretender suprimir esta tensión en un porvenir más o menos próximo, explicarla demasiado rápidamente por una fase particular de la historia. ¿No es acaso simplificar un poco demasiado las cosas pretender reducir esta tensión a una superestructura del mundo económico? Es innegable que el sistema capitalista represente una forma de alienación del hombre pero ¿es la única? En el amor, en las relaciones humanas, en el reconocimiento del hombre por el hombre, en la técnica por medio de la cual el hombre edifica y crea su mundo, en la administración política de la ciudad, aunque sea ella socialista, ¿no hay una representación de sí fuera de sí?, ¿un reconocimiento de sí en el otro que implica una especie de separación, de alienación, que se puede siempre intentar desplazar pero que subsiste siempre y que en consecuencia forma parte de la noción misma que nosotros, hombres, podemos hacernos de lo absoluto?

Esto no significa —continúa Hyppolite— que el combate que los proletarios pueden realizar para su liberación sea un combate vano. No es nunca vano luchar para sobrepasar una alienación que se ha vuelto insoportable cuando se ha tomado conciencia. Y por otra parte esta toma de conciencia implica exigencias de un mundo nuevo.

35 Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel*, Paris, M. Rivière, 1955.

Pero Hegel amplía un problema que Marx debía precisar y restringir para la acción que él encaraba. Es por esto que no se pueden separar las nociones de objetivación y de alienación.³⁶

A esta concepción de Hyppolite, que sigue directamente a Hegel, y que propone la alienación simplemente como la escisión entre el hombre individual y la sociedad, entre el hombre presente y el hombre proyecto, todavía podría agregarse —lo que suele afirmarse con frecuencia— y es que hay ciertas situaciones que corresponden a una alienación eterna del hombre, las que en el lenguaje de Jaspers podríamos llamar las *situaciones límite*: la muerte, el fracaso, la necesidad de elección, la situación de «yecto», de arrojado en un momento histórico, en una situación dada, acerca de la cual no hay recurso posible. Serían situaciones de una necesaria alienación humana, irreductible, insuperable alienación humana.

Obsérvese que no se trata —como dice Hyppolite— de que Marx tuviese que restringir esta noción fundamental de alienación a los efectos de cumplir ciertas tareas que se había propuesto, o de proponer ciertas tareas a la humanidad. Lo que ocurre es que la noción de alienación de Marx es una cierta noción de alienación, que es justamente la que parece más adecuada para comprender y no solo para denominar.

Marx habla de una alienación de la esencia del hombre en una situación histórica determinada, en una situación histórica superable. Es justamente la alienación del hombre respecto del producto de su trabajo, la alienación del hombre respecto de su propia fuerza de trabajo, y por estas dos razones, la alienación del hombre respecto de su esencia como creador, como productor.

Esta es la situación histórica concreta, y no eterna, que aliena al hombre de lo que él es, independientemente de que en lo que en él es, haya tensiones, escisiones, angustia, insatisfacción, crisis, dolor. Cuando Marx habla de una desalienación no propone utópica, o mítica, o escatológicamente, una concordia, una paz, una felicidad, una contemplación búdica como meta de la humanidad. No se trata de proponer como esencia del hombre una felicidad que es la eliminación de toda tensión o de toda escisión, sino que se trata de denunciar, precisamente, en una determinada coyuntura histórica en la que esto aparece de un modo particularmente agudo, pero que corresponde a toda situación histórica de servidumbre humana, una alienación respecto de lo que el hombre realmente es en su esencia. Y no, repito, la definición de la esencia del hombre en términos de aconflictualidad o en términos de no ruptura o de no tensión.

De ninguna manera el marxismo aparece como una filosofía aplacadora, que proponga un paraíso; de ninguna manera aparece como una concepción del

36 Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel*, p. 149.

hombre que proponga para el hombre ese tipo de felicidad sin mácula. Llamar *alienación* a esas tensiones, a esa irreductibilidad conflictual entre lo individual y lo social, entre el presente y el proyecto, a esas situaciones irresolubles de las situaciones límites, etc., es posible. No podemos hacer una cuestión de términos. Pero lo que interesa es reivindicar que lo importante de la perspectiva marxista es haber deslindado precisamente lo que tiene que ver con la situación histórica determinada por cierta estructura económico-social que hace al hombre no solamente un hombre lleno de infelicidades esenciales, sino que, además, aparta al hombre de su posibilidad de realización en tanto hombre.

El distinguir esto, el no permitir la absorción conformista y en cierta medida (cumpliendo esa función ideológica) mistificadora a la que hemos hecho referencia más de una vez, es justamente la significación y el valor, de la reducción que, de la noción genérica de alienación de Hegel, hace Marx.

En el pensamiento —y no en vano Hyppolite reivindica la noción hegeliana de alienación— contemporáneo, en las direcciones existencialistas, en general, se tiende nuevamente a esfumar esa distinción marxista, se tiende nuevamente a poner el centro de la reflexión, y en ese sentido a desdibujar la importancia de la alienación histórica, en las situaciones en cierta medida insuperables de tensión o de situación límite que el hombre encuentra en su existencia.

Estamos nuevamente frente al problema de la alienación ideológica. La alienación real en el sentido marxista —la alienación determinada históricamente del hombre, desde el punto de vista de la experiencia humana fenoménica, digamos, y no crítica—, esta alienación histórica, se vive como la situación del hombre eterno, como la situación esencial del hombre; la ideología se aliena también y afirma precisamente que esa situación alienada del hombre alienado históricamente es la situación eterna del hombre.

Yo diría que el ejemplo más claro contemporáneamente de esta alienación es la difusión, la moda incluso, de las concepciones existencialistas, independientemente de todo lo que puedan tener de aprovechables sus análisis concretos y de todo lo que puedan tener de sustitutivos, incluso, de una investigación antropológica del individuo que el marxismo no ha desarrollado suficientemente en los últimos años.

Justamente uno de los pensadores marxistas que se ha ocupado de esta cuestión, el polaco Adam Schaff,³⁷ ha señalado adecuadamente las razones de la difusión de la ideología existencialista: por un lado la situación de alienación objetiva del hombre; por otro lado, al nivel de la polémica ideológica, la carencia de una investigación marxista suficientemente elaborada de estos aspectos de la

37 Schaff A., *Marxismo e individuo humano*, México, Grijalbo, 1967.

antropología individual, abandono que por otra parte también Schaff explica de una manera convincente, y que responde, por un lado a cierta, situación objetiva de prioridad de tareas; y abandono que, paralelamente, corresponde a un error importante en la crítica filosófica marxista, que muchas veces ha consistido en identificar cierta problemática que aparece incautada por determinadas corrientes como una problemática esencialmente falsa, sin sentido, cuando la incautación de esa problemática por determinadas corrientes no implica necesariamente que esa problemática sea falsa o sea sin sentido. Es decir, una mera reacción —psicológicamente explicable— de arrojar, simultáneamente con las soluciones que a ciertos problemas proponen determinadas concepciones, la propia problemática que esas concepciones manejan.

Schaff no solo no desarrolla suficientemente esa antropología, cosa que él confiesa, y se limita a proponer un campo de investigación, sino que además no hace algo que creo que es previo: intentar una aproximación científica al problema de las relaciones entre las ideologías alienadas y la propia alienación.

Obsérvese, en primer lugar, que nos encontramos con que la alienación ideológica, la alienación del conocimiento, puede operar simplemente, como ya lo señalamos, como una forma de ocultamiento, y por lo tanto posibilita el mantenimiento de la alienación real. Esta es la función más inmediatamente perceptible de la alienación ideológica: ocultar, disimular la alienación real, y en este sentido posibilitar el mantenimiento de esa alienación real en todos los grados, desde el fetichismo de la mercancía hasta el conformismo religioso, como forma de evasión de la transformación práctica de la realidad social.

Hay otro nivel que aparece en los momentos en los cuales cede la eficacia de este ocultamiento, en los momentos en los cuales la crisis real y la crisis ideológica hacen perder validez social colectiva universal, a ciertas concepciones. Es en los momentos en los cuales ciertos valores, ciertas propuestas de vida, se presentan por un lado como insoportables y por otro lado no abandonables todavía. En estos casos —que en cierta medida podríamos análogamente considerar referidos, en una terminología psicoanalítica a la función tiránica de un súper yo— nos encontramos con que esa ruptura es a su vez un multiplicador o un incrementador de la alienación real, es un multiplicador neurótico de la alienación real.

Obsérvese que cuando se habla de la crisis de valores de nuestro tiempo o de la personalidad neurótica de nuestro tiempo (para usar algunas expresiones de moda) estamos en presencia de un efecto muy especial de sinergia o de multiplicación de la alienación real por efecto de la alienación ideológica.

La alienación ideológica es también un hecho real, hecho real que puede aparecer, desde el punto de vista subjetivo, como compensatorio de la alienación real, como una forma de sobrellevar la alienación real; la primera función sería aquella

en la que encubre la alienación real, resigna a la alienación real. Pero hay instantes en los cuales la fractura es mucho más marcada en esta función, que nunca es sostenible plenamente; cuando no encubre plenamente y cuando a su vez no ha sido sustituida críticamente por una ideología distinta, por una ideología que incorpora un saber objetivo, que progresa en la dirección de un saber objetivo, se genera una situación de tensión individual o subjetiva, en la que ciertos valores están pesando, están exigiendo, y en la que a su vez esos valores no están lo suficientemente vigentes como para que su función apaciguadora sea dominante.

Creo que gran parte de la personalidad neurótica de nuestro tiempo, de la crisis de valores de nuestro tiempo, puede ser explicada de esta manera. Hay un instante en el cual la alienación ideológica es no solamente un aspecto de la alienación real al nivel de la conciencia humana y al servicio de la alienación real, sino que es un integrante de la alienación real que la vuelve a ella particularmente dolorosa, es decir, vivida en una forma mucho más intensamente sufriente.

Esa sería la segunda manera de la alienación ideológica: su integrarse, en último término, en la experiencia de la alienación real.

Hay todavía, a partir de esta situación, el regreso a la función anterior, que es justamente el instante en el cual la alienación ideológica, que se ha transformado en alienación real, regenera la alienación ideológica como filosofía centrada en la experiencia previa de la alienación ideológica como alienación real.

Quiero decir que hay un tercer momento en el cual el hombre hace la filosofía de su ser alienado, pero de su ser alienado como ser que sufre conscientemente la alienación, justamente porque la primitiva alienación ideológica no le oculta o apacigua suficientemente la alienación real. En cierta medida podríamos decir que las concepciones existencialistas —valga la simplificación o el englobamiento genérico que tenemos que hacer, y que no supone desestimar lo que puedan tener de investigaciones en muchos casos importantes— responderían a este regreso de la primitiva función encubridora de la alienación ideológica.

Vamos a reiterar estas ideas para mayor claridad.

Primera situación del conocimiento alienado: hacer que el hombre desconozca su alienación, hacer que el hombre identifique su situación con la situación humana inevitable, hacer que el hombre no actúe para escapar a una alienación que es, en el sentido estrictamente marxista, una alienación superable, una alienación históricamente determinada. Primera función de la alienación, entonces: la mera elusión, el estar al servicio de la alienación real, el posibilitar la alienación real.

Segunda posibilidad: la alienación ideológica no es capaz de cumplir esta función plenamente, el hombre no se resigna, el hombre vive con una conciencia dramática su situación de hombre alienado, y la vive multiplicada, además, por el

hecho de que los valores dominantes, de que la ideología todavía dominante, lo dominan pero no lo suficiente como para apaciguarlo, le impone valores que él no puede vivir de ninguna manera. La alienación aquí ya no es mera alienación ideológica, aquí ya no es una forma de disimular, al nivel de la conciencia, la realidad; aquí ya no es una manifestación distorsionadora del conocimiento de la alienación del hombre, sino que ella misma está operando en la propia realidad humana como una nueva forma vivida, sufrida, de alienación. El hombre sufre al nivel de su experiencia subjetiva, de sus tensiones ideológicas y afectivas, la alienación ideológica, pero justamente como experiencia vivida y por lo tanto como una parte integrante de su alienación real, y no como un efecto al nivel del conocimiento de la alienación real. Porque la está viviendo en su vida concreta y en su afectividad, y esto ya no es una alienación ideológica, sino que es una alienación del hombre en su ser concreto de hombre completo, no es simplemente que la alienación ideológica al nivel del conocimiento supone error o distorsión: es que al nivel de la existencia humana supone sufrimiento, supone servidumbre.

La alienación ideológica aquí, por su insuficiencia como ocultadora, en cierta medida está funcionando como exacerbadora experiencia de la alienación real.

En este nuevo nivel reaparece la alienación ideológica en su primera función, reaparece la teoría, la filosofía de esa situación, transformando esa experiencia desgarrada del hombre en la situación humana esencial; reaparece la filosofía que no distingue entre las situaciones límite y la alienación en el sentido estrictamente marxista, y no distingue tampoco hasta qué punto la experiencia exacerbada de las primeras es un aspecto de la segunda en la medida en la cual la situación de crisis ideológica, a su vez, arroja al hombre más indefensamente, como sujeto individual que sufre o experimenta subjetivamente, al desgarrar de la alienación.

Esto no quiere decir —es importante señalarlo— que la crítica racional y científica de la ideología permita a su vez superar, en una situación histórica dada, y para todos, a esta particular manera de vivir la alienación en nuestro siglo. El conocimiento de que la alienación históricamente determinada es superable, el conocimiento de que la angustia que estamos viviendo resulta del fracaso e incapacidad de la alienación ideológica tradicional para encubrirnos totalmente la alienación real, y el conocimiento de cuál es la realidad social y humana en la que estamos puede no ser suficiente para reducir la experiencia angustiosa que genera una determinada formación, un determinado condicionamiento, un determinado conflicto de valores que de alguna manera subsisten en nuestra afectividad. Dicho en términos más simples, no hay una cura de la personalidad neurótica de nuestro tiempo automáticamente realizable por la superación de las tres situaciones de alienación ideológica que hemos determinado. La situación especial de angustia, de fractura, etc., del hombre contemporáneo, no es automáticamente eliminada

porque el hombre tome conciencia de que su alienación es, antes que situación humana irreductible, alienación de su situación humana en determinada estructura social. No es eliminada por la conciencia de que a su vez ciertos valores o ciertas funciones de la alienación ideológica ya no cumplen la función que cumplían y lo arrojan en cierta medida desamparado y a la intemperie de esa situación. Y no lo es tampoco en la medida en que críticamente rechace las ideologías que tienden a transformar esto en la situación esencial.

Justamente el hombre no es solo conocimiento; y la perdurabilidad al nivel de lo irracional, de lo afectivo, de las estructuras ocultas de la personalidad individual, de los factores que lo han condicionado desde la niñez, no es eliminable por un acto de crítica intelectual, por un desarrollo de la conciencia cognoscitiva que pase de lo ideológico a lo científico.

Esto explica, por otro lado, que esas tensiones posibles sean susceptibles de ser vividas también neuróticamente por un marxista. Y es importante no olvidar esto. Es decir: la eliminación de la ideología no es una terapia. Pero es importante sin embargo señalar que es, sí, el fundamento posible de toda terapia. El caso individual de desgarramiento no es eliminable por una crítica filosófica, pero no hay posibilidad de eliminar la alienación real y la alienación ideológica que se incorpora angustiosamente, o bajo la forma de la angustia multiplicada de la alienación real, si no partimos, independientemente de las técnicas que se puedan usar individualmente, si no partimos de integrarlas en este salto de la alienación ideológica a la ciencia, de la alienación ideológica a un saber objetivo del hombre y de lo social.

... puede decirse que el concepto de alienación es parte de una importante tradición filosófica en la que es posible distinguir dos grandes bloques teóricos: uno que remite a Rousseau, además de las filosofías hegeliana y marxista, y que podría denominarse alienación social, y otro que remite principalmente a la filosofía existencialista y que podría denominarse alienación personal o individual. En las concepciones propias del primer bloque hay una idea subyacente de lo que es distintivo del hombre, y a partir de ello de lo que posibilita su plena realización como tal. Esto último opera como criterio normativo para evaluar las situaciones que son consideradas como alienantes.

En virtud de esto, la alienación consiste en los impedimentos o bloqueos que se dan a través de los procesos sociales para que el hombre pueda autorrealizarse. Esto se ve en la búsqueda de la estima social que plantea Rousseau y que convierte al hombre en ajeno a sus propias necesidades, o en el extrañamiento del hombre con lo que ha creado y que se manifiesta en las instituciones que hipotecan su libertad, en el caso de Hegel, o en el trabajo que lo deshumaniza, en Marx.

ISBN: 978-9974-0-1648-4



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

Facultad
de Humanidades
y Ciencias de la Educación