

LA ALIENACION*

DE ROUSSEAU A. FEUERBACH

RAFAEL CUEVAS MOLINA

Profesor. Instituto de Estudios
Latinoamericanos (IDELA).
Universidad Nacional

La prioridad de Rousseau en la elaboración del concepto de alienación, tomado posteriormente por Hegel, Feuerbach y Marx, ha sido rigurosamente demostrado por B. Backzo en *Rousseau, Einsamkeit und Gemeinschaft* (Wien, 1970). También otros autores subrayan que *"la obra de Rousseau es la primera que describe y analiza, antes que el joven Marx, el fenómeno al cual se le ha dado el nombre de alienación"*¹.

Rousseau contribuyó al recentramiento de la reflexión filosófica moderna sobre la condición humana, implicando el concepto de alienación en la crítica a una sociedad que funciona en contra de la realización plena de las potencialidades humanas. La tentativa de descubrir "la genealogía del mal" y de sorprender las fuentes de la alienación implicada en el crecimiento artificial de una civilización extrovertida y de las desigualdades entre los hombres lo condujeron a introducir la distinción entre lo que es *natural* y lo que es *social* en el hombre, como un prelude a su gran proyecto humanista de reconquistar la transparencia perdida.

Comenzando con el célebre **Discurso sobre las ciencias y las artes**, cuando introduce por primera

vez el concepto de alienación, Rousseau critica a la sociedad en la cual, debido a la obstaculización de los *intereses particulares* rivales, las relaciones sociales pierden su transparencia, llegando a funcionar como fuerzas hostiles a la realización de las potencialidades humanas, a generar el crecimiento artificial de la civilización y la desigualdad entre los hombres, la corrupción, "las máscaras", las instituciones opresivas, el culto a los falsos valores, la dramática ruptura entre "el ser" (être) y "el aparentar" (paraître). El nuevo concepto implica también un cambio en la estrategia metodológica, por cuanto la alienación es concebida como producto social y no originario, por cuanto ella deviene *característica para el hombre "en relación" y no para el hombre "esencial"*, el mal siendo producido por una historia en la que son primeramente instituidas y después agravadas las relaciones de dominación y explotación². Por eso, la crítica al estado de crisis (del primer discurso) se convierte en la búsqueda de las fuentes históricas de los males señalados (del segundo discurso) y adquiere, naturalmente (en

* Entenderemos como sinónimos los términos de ALIENACION y de ENAJENACION. En consecuencia, serán utilizados indiscriminadamente a lo largo del trabajo.

Emile y en El contrato social), un sentido positivo, sugiriendo las vías para el reencuentro de la transparencia perdida.

J. Starovinski remarca el hecho de que en la crítica rousseauista a la civilización *“la esencia del hombre no se encuentra comprometida sino nada más su situación histórica”*³. Aunque en lo que respecta de los medios para el reencuentro de la transparencia de las relaciones sociales desalienadas la obra de Rousseau contiene, sucesiva o simultáneamente, un llamado a la reforma personal de la moral (*vitam im podero vero*), a una nueva educación del individuo (**Emile**) o a la transformación política de la colectividad (**El contrato social**), *“debemos retener la única cuestión que tienen en común: su unidad de intención que tiende a salvaguardar o a restituir la transparencia perdida”*⁴.

Las reverberaciones de las suposiciones ontológicas sobre la condición humana conllevan a la rehabilitación de las virtudes de la sensibilidad y a la promoción de la perspectiva antropocéntrica en la primera oposición de la conciencia filosófica moderna frente a la alienación.

En el marco de la *filosofía clásica alemana* —y sobre todo en la obra de Hegel y más tarde en la de Feuerbach— el concepto de alienación va a adquirir mayor claridad teórica. El idealismo clásico alemán va a poner acento en las ideas de lo imperativo, de lo ideal, del espíritu y de la libertad. Su dialéctica será, por lo tanto, en gran medida, una dialéctica del espíritu, de los fenómenos espirituales. En este contexto debe de entenderse la concepción sobre la alienación de Fichte, Hegel y, en cierto sentido, la de Feuerbach. Esta última porque, aunque desde posiciones materialistas, guarda el carácter *“teológico”* del análisis hegeliano.

Para *Fichte* la enajenación es el acto por medio del cual el sujeto pone el objeto. El objeto (el no-yo en toda su totalidad) es la enajenación del espíritu, del Yo. El Yo subjetivo, a través de su manifestación, se afirma y se niega al mismo tiempo. La afirmación del Yo (*la objetivación*) significa también el nacimiento del no-yo (alienación). En esta concepción se pone signo de igualdad, pues, entre la objetivación y la alienación, *el hombre está condenado a la alienación*; el mismo acto primordial en el cual manifiesta su naturaleza humana y por medio del cual se afirma en el mundo, el acto creativo, es al mismo tiempo el acto por medio del cual él se niega porque la objetivación escapa de su

control. La alienación no tiene más, en la concepción fichteana, un carácter histórico como la concebía Rousseau; es, en este sentido, un paso atrás frente a él; sin embargo, la sublineación de la unidad dialéctica entre la subjetivación y la objetivación como base de la enajenación es un momento que amerita atención, así como la idea de que el acto de la creación es por excelencia un acto de objetivación y que éste *puede ser* indistintamente afirmación y negación, manifestación y alteración de la esencia.

Después del precursor Rousseau, Hegel es el primer filósofo moderno que profundiza el estudio de la alienación y le da el peso de una categoría espiritual y filosófica. El es aquel que, *viviendo plenamente y entendiendo* por primera vez la complejidad de las múltiples causas —económicas, sociales y espirituales— que gobiernan la alienación, le da una definición clara: *“cualquier individuo vivo se encuentra en la situación contradictoria, que consta en considerarse un todo completo y cerrado como una unidad y, al mismo tiempo, de encontrarse dependiente de lo que no es él”*⁵. Hegel, al igual que otras grandes conciencias de su época (Schiller*, Goethe, por ejemplo), desea fervientemente la supresión de la alienación y en general de todas las contradicciones, aspira hacia la consolidación armoniosa de la personalidad, cuyo meollo lo constituye la libertad. Pero frente al cúmulo de dificultades, descalabros, dislocaciones y mutilaciones del hombre de su época, él se va a inclinar frecuentemente a considerar que la tarea de la filosofía no es sino aquella de *descubrir, reflejar y revelar* las contradicciones.

La alienación se encuentra, pues, como un concepto maduro en la obra de Hegel. El momento Hegel es importante para la posterior evolución del concepto desde, *por lo menos*, los siguientes puntos de vista: (1) por el modo de interpretación del movimiento de la alienación en el plano de la subjetividad; y (2) porque sugiere las premisas para entender las condiciones sociales alienadas. En este último sentido, Marx caracteriza la *Fenomenología del espíritu* como una *“crítica escondida que se es a sí misma poco clara y tiene una forma mística*.

* Quien escribe: *“... Vemos que no solo hombres aislados, sino clases completas de hombres desarrollan nada más que una parte de sus posibilidades, al tiempo que las otras (clases), como seres contrahechos apenas son un pálido reflejo”*.

Aunque en una forma mistificada, la alienación aparece aquí como una preparación y como una elaboración de todos los elementos de la crítica a la alienación de lo real con todas sus formas supraestructurales (la religión, el Estado, la vida civil, etc.) en un modo que rebasa el punto de vista del mismo Hegel. Instaura la idea de la creación del hombre por él mismo como un proceso, de la objetivación como autoenajenación y la de la supresión de esta autoenajenación, percibe la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, al hombre verdadero —verdadero porque es real— como resultado de su propio trabajo. Igualmente, según Hegel, la confrontación real, activa del hombre consigo mismo como ser genérico, humano, es posible solamente a través de la exteriorización efectiva de todas sus fuerzas genéricas, en base a la actividad común de la humanidad, confrontándose con ellas como frente a objetos, hecho el cual, a su vez, es posible al principio nada más bajo la forma de la enajenación⁶. La Fenomenología del espíritu (“verdadera fuente y verdadero misterio de la filosofía hegeliana”)⁷ gravita alrededor del concepto de alienación. Es presentada como la forma transformada del movimiento del espíritu en las etapas de su evolución. La actividad del espíritu lleva a la salida de éste de su unidad consigo mismo en un proceso de exteriorización. La pérdida de la unidad consigo mismo lleva al espíritu a dos situaciones distintas: una de sujeto consciente, otra de objeto, opuestas entre ellas. Todas las posibles objetivaciones del espíritu son formas enajenadas frente a su condición inicial.

La enajenación, en la *Fenomenología*. . . , comprende los siguientes aspectos: (1) la exteriorización de algo que ha existido hasta entonces solamente como unidad consigo mismo; (2) exteriorización que conlleva para el espíritu un estatuto distinto para su existencia, el espíritu suponiéndose a otras leyes, de la exterioridad del “mundo real”, de “su misma enajenación”, lo que hace que el objeto, producto del espíritu, se oponga al mundo del espíritu construido en el éter de la conciencia pura, esta discordancia entre el mundo de los objetos, productos del espíritu, y el mundo del espíritu enajenado que se encuentra sobre el primero, lleva a la oposición; (3) aquel llamado por Hegel “conciencia infeliz” de la enajenación, como estado de espíritu relacionado con un estado de hecho, con las realidades de la enajenación en sus diferentes aspectos.

La enajenación es el estado de esclavitud del espíritu en sus formas objetivadas⁸.

En el marco de la filosofía idealista el mundo enajenado es el mundo del espíritu enajenado de sí. La enajenación puede ser *autoenajenación*, dado que la pérdida del espíritu en la situación de la objetivación (la identificación de la objetivación con la alienación y, por lo tanto, la supresión de la alienación por medio de la abolición de la objetivación va a orientar más tarde la crítica de Marx), su “alteridad” en relación consigo mismo, lleva a la creación de un mundo de objetos que pide después una función regeneradora del espíritu en lucha por su realización, por el reencuentro del espíritu en la realización de la idea absoluta. Por esta causa, el movimiento del espíritu en relación con su alienación puede ser apreciado como una marca del espíritu hacia la liberación. La libertad opuesta a la alienación no se puede encontrar si no es en la conciencia de sí. Esto significa que la vía de la conciencia, del espíritu hacia su reencuentro, se va a realizar a través de la disolución del mundo enajenado en el espíritu, por medio de un proceso de conocimiento. Hegel define la calidad de esta “*revolución: el espíritu enajenado retorna totalmente a sí mismo*”⁹. El reencuentro en el plano superior del espíritu absoluto puede ser sintéticamente sorprendido en la fórmula: “*la vía de la conciencia hacia el espíritu, la vía del espíritu hacia el conocimiento*”¹⁰.

El proceso de autoenajenación es entonces aquel por medio del cual “*el mundo del espíritu se divide en dos mundos: el primero es el mundo de la realidad, es decir de su propia enajenación; el otro es aquel que el espíritu, levantándose sobre el primero, construye en el éter de la conciencia pura. Este, opuesto al mundo enajenado, no es por ello precisamente libre, frente al mundo enajenado, sino más bien la otra forma de la enajenación, aquella que consta en tener conciencia de los dos mundos para comprenderlos a ambos*”¹¹.

En este terreno es donde se puede considerar que Hegel utilizó el concepto de enajenación hasta límites ajenos al espíritu de su propia filosofía. No a través de la “autoactividad” transformada y transformadora del espíritu, sino por la complejidad de los estados de éste, que dan lugar al nacimiento de la correspondencia de los diversos dominios en que se manifiesta el “mundo del espíritu”.

Los límites de la concepción hegeliana tiene implicaciones decisivas en la discusión de la alienación. El abordamiento del fenómeno y del concepto de alienación pierde de vista la integración del

movimiento de la sociedad. Indiferentemente de las perspectivas abiertas, la óptica hegeliana queda, en sus coordenadas mayores, falta de autenticidad y de consistencia científica.

Criticando la concepción hegeliana sobre la alienación, abordando las condiciones alienadas del hombre, investigando la alienación sobre el terreno material, Marx sorprendió las condiciones de aparición de la alienación y sus funciones en la sociedad. El enfoque de Marx del fenómeno de la alienación se disocia del de Hegel, entre otras cosas, por la definición de la alienación como fenómeno social. La idea de que el hombre se presenta como hombre auténtico en los productos de su propia actividad es el fruto de una opción crítica frente a la teoría hegeliana de la alienación. La crítica de las auto-transformaciones de la conciencia, a las intervenciones entre el plano espiritual y el real, a la inoperabilidad social práctica de la concepción hegeliana, son en Marx elementos que desentrañan la diferencia de las funciones del concepto de alienación en relación con la concepción hegeliana. *“El hombre que se ha dado cuenta que en el dominio del derecho, de la política, etc., lleva una vida enajenada lleva, en esta vida enajenada como tal, su vida verdaderamente humana. Sale en evidencia entonces que el verdadero conocimiento y la verdadera vida es la afirmación en contradicción consigo mismo, así como con el conocimiento y la esencia del objeto. Así pues, como no puede ser un simple acomodamiento de Hegel con la religión, el Estado, etc., por cuanto esta mentira no es sino la mentira de su propio principio”*^{1 2}.

Este es el falso positivismo de Hegel, y la “crítica” social deviene, por lo tanto, inoperante. Por eso la supresión de la alienación para Hegel en los variados dominios de una realidad enajenada se obtiene nada más *en el pensamiento*, en la filosofía, en tal forma que la verdadera existencia de la alienación y su desaparición *es un estado conquistado en el plano de la subjetividad*.

Así como en Fichte, este modo de concebir la alienación es típicamente idealista, es el proceder esencial del idealismo según el cual el espíritu es el elemento primario que da origen a la naturaleza como momento de su desarrollo; la misma naturaleza, la materialidad en general, constituye una forma de enajenación.

Para *Feuerbach* la alienación tiene ya un sentido *materialista*. Feuerbach le “da vuelta”, hasta

un determinado punto, al sistema hegeliano; en donde Hegel dice “espíritu”, él dice “materia”, en donde Hegel dice “dios”, él dice “hombre”. En este sentido se cambia la dirección en la que se manifiesta la alienación; no “dios” se enajena en el hombre sino el hombre en “dios”. Para Feuerbach la alienación se reduce a su forma *religiosa*. Ella representa la instauración en la historia de una falsa conciencia humana por la creación por parte del hombre de un ser sobrenatural, dotado por él, en modo absoluto, de las más escogidas virtudes humanas. La enajenación es concebida como un fenómeno específicamente humano y no universal, como lo concebía Hegel. Sin embargo, ella aparece como producto exclusivo de la actividad del pensamiento.

En la *Esencia del cristianismo* Feuerbach define la enajenación en la siguiente forma: *“El hombre transforma la subjetividad, es decir aquello que no existe sino en su imaginación, en algo que existe afuera de su pensamiento. . . en esta forma los cristianos sacan del cuerpo del hombre el espíritu, el alma, y hacen de este espíritu, falto de cuerpo, su dios”*. Para caracterizar esta inversión agrega en la lección VII a: *“Deducir la naturaleza partiendo de dios es como si se quisiera deducir el original de su imagen, de su copia, como deducir una cosa de la idea que se tiene sobre él”*^{1 3}.

Feuerbach observa que *el fenómeno de la alienación es acompañado de una representación fetichizada*, fantástica, de los ideales del hombre real.

Para Hegel el mundo material es una enajenación del espíritu; para Feuerbach no dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, sino el hombre ha creado a dios a su imagen y semejanza, dios es una enajenación del hombre, el hombre es el sujeto y dios es el predicado.

Pero, ¿de qué hombre habla Feuerbach? Cuando él dice *hombre* no habla del hombre *real* sino de un ser atemporal, abstracto, sin determinaciones concretas y, por lo tanto, *no habla de ningún hombre*. El no sorprende la esencia humana en la forma como va a sorprender Marx más tarde, como “el conjunto de las relaciones sociales”, y por ello la filosofía de Feuerbach no puede convertirse en un instrumento de acción, un paso real y firme en la implicación de la sociedad en la lucha por su liberación. La comprensión abstracta de la esencia humana no permite su valoración en la actividad práctica revolucionaria.

A pesar de lo anteriormente dicho, no puede negarse lo que es evidente, a saber, que la teoría de Feuerbach fue uno de los lugares de donde Marx comenzó a analizar el concepto. El descubrimiento del "efecto de fetichización" de la alienación, la crítica viva de las formas alienadas de la religión, los efectos de la transferencia de lo humano a la era de la divinidad, la desmitificación, aunque parcial, del "misterio" de las conversiones operadas por la religión, son elementos a favor de la interpretación feuerbachiana en la historia de la crítica a la alienación, en la historia del conocimiento de la condición humana, de su devenir.

La obra de Feuerbach había dado el primer impulso hacia el materialismo y la crítica de las enajenaciones, lo que permitió a los jóvenes hegelianos pasar al materialismo, al radicalismo político y al "comunismo" filosófico. Para ciertos jóvenes hegelianos la enajenación fundamental no va a ser la religiosa, sino aquella que es generada por el régimen de la propiedad privada, extendiendo el

método de Feuerbach al estudio de las organizaciones políticas y sociales, mostrando que el Estado no es otra cosa que la enajenación de las calidades genéricas del hombre.

De Rousseau que trae el problema a la filosofía moderna echando toda la culpa al "hombre en relación", sobre la civilización en general, pasando por Hegel, quien le da madurez y le presiente el movimiento real, y llegando a Feuerbach, quien analiza una forma concreta, la religiosa, mudando el acento de la perspectiva idealista a la materialista, el concepto de enajenación llega hasta Marx, quien, aún desde sus obras de juventud, le va a acordar una atención especial, sufriendo también en el marco de su pensamiento un proceso de maduración y de fundamentación científica que va a empezar aún desde la **Crítica a la filosofía hegeliana del derecho** llegando hasta **El Capital**, en donde van a ser analizadas en toda su profundidad, las causas objetivas del fenómeno de enajenación.

NOTAS

1. J. L. Lecercle. **J.J. Rousseau**. Libr. Larousse. París. 1973. P. 73.
2. J. Starovinski. **J.J. Rousseau en Histoire de la Philosophie**. Vol. 2. Bajo la dirección de Yvon Belaval. Encyclopedie de la Pleiade. NRE. París. 1973. P. 701.
3. _____. **J.J. Rousseau. La Transparence et L'obstacle**. Ed. cit. P. 24.
4. _____. **Ob. cit** P. 25.
5. G.W.F. Hegel. **Esthetique**. Tomo I. P. 307.
6. K. Marx, F. Engels. **Scieri de tinerete**. Editura Politica. Bucarest. Pp. 612-613.
7. **Idem**.
8. G.W.F. Hegel. **Fenomenologia spiritului**. Edit. Academiei RPR. Bucarest. 1965. P. 276.
9. **Idem**.
10. C.I. Gulian. **Método y sistema en Hegel**. Edit. Academieni. Bucarest. 1957. P. 257.
11. G.W.F. Hegel. **Ob. cit** Pp. 276-277.
12. K. Marx, F. Engels. **Ob. cit** P. 620.
13. Ver Roger Garaudy. **Karl Marx**. Editura Politica. Bucarest. 1967. P. 24.