

CAPÍTULO SEGUNDO. MARX

IV. <i>Forzosidad del trabajo alienado: El reino de la necesidad</i>	179
V. <i>Sobre el optimismo y el pesimismo sociales</i>	192
VI. <i>Versión política de la alienación</i>	206

dustria es el principio y el fin de nuestros esfuerzos ... [porque] ... sobre ella reposa la sociedad toda", el ejército de máquinas sustituyendo al de hombres en *La reorganización de la sociedad europea*.⁷⁶⁰

IV. FORZOSIDAD DEL TRABAJO ALIENADO: EL REINO DE LA NECESIDAD

Volviendo a Marx, en primer lugar los *Manuscritos* implican la concentración de los temas de la alienación sobre los problemas económicos, especialmente sobre las relaciones de producción,⁷⁶¹ y dentro de ellas, desde luego, las de trabajo; en segundo término, en cuanto a éste, en cuanto al trabajo, el sentido básico de la alienación en los *Manuscritos* envuelve la idea, a la que ya se ha hecho referencia y sobre la que es necesario insistir, de que la mera objetivación del hombre en los productos de su trabajo implica ya, de suyo, una alienación, y esto por el mero hecho de trabajar, con completa independencia de que el trabajo se realice por cuenta propia o por cuenta ajena, lo ejecute el trabajador para sí, o directa o indirectamente otro.

Puede que no todo tipo de trabajo imaginable, pero siempre que el trabajo del hombre es productivo, siempre que se realiza para la satisfacción de una necesidad de cualquier clase de quien trabaja, incluida desde luego la de su subsistencia biológica, el trabajo implica en sí mismo una alienación, no sólo porque en sus frutos se objetive el hombre, y Marx, según se vio, piense que en ello mismo hay ya una relación alienada, una separación, sino además, y este es el punto a desarrollar ahora, porque también cree que el trabajo utilitario —“el trabajo, la actividad viral, la vida productiva misma”— no es la satisfacción de una necesidad intrínseca del hombre, no constituye, por tanto, un fin, “sino un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo”; últimamente, “un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física”, y éste su carácter medial lo hace repelente, indiferente u hostil, separado o alienado. De ahí que nos diga que “tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la

⁷⁶⁰ Cfr., Bruhat, J., “Der französische Sozialismus von 1815 bis 1848”, en Droz, J. (ed.), *Geschichte des Sozialismus*, cit., supra nota 110, t. II, pp. 117, 124, 126, 190, etcétera; las referencias de pp. 124 y 190.

⁷⁶¹ Insistentemente sobre este punto, Landmann, M., “Das Fremde und die Entfremdung”, en Schrey, H. H., *Entfremdung*, cit., supra nota 674, pp. 198 y 199.

peste".⁷⁶² Para subsistir en el mundo en el que está, el hombre tiene forzosa y activamente que relacionarse con los objetos exteriores a través del trabajo, con lo que éste "es una condición necesaria para la existencia de la humanidad, independiente de las formas de sociedad ... [es] ... una necesidad eterna impuesta por la naturaleza".⁷⁶³ Sería ésta una de aquellas relaciones "de naturaleza objetiva" determinantes de las acciones de los hombres, tan independientes de su voluntad como "sus movimientos al respirar".⁷⁶⁴

Por ello, en cuanto se parta de la premisa de que la alienación está pura y simplemente en la forzosidad o necesidad de la relación, la alienación así entendida, como "inseparable de la noción de trabajo",⁷⁶⁵ existirá siempre y nunca podrá ser trascendida, cualquiera que sea el tipo de control que se ejerza o pueda llegar a ejercer sobre el medio. Por otro lado, así entendida la alienación carece de "especificidad histórica", no ligándose a sistema económico determinado, o siendo patrimonio común de todos ellos⁷⁶⁶ (lo que de rechazo puede predicarse también, sobre estas mismas bases, respecto de la propiedad

⁷⁶² *Primer manuscrito*, XXIII y XXIV, ed. cit., pp. 109 y 111; también en Bottomore, T. B., y M. Rubel, *Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. Nueva York, 1964, pp. 169 y 170. Previamente, también en el *Primer manuscrito* (VII, ed. cit., p. 58), al hacer la crítica de Adam Smith se había afirmado que "el trabajo mismo no sólo en las condiciones actuales, en cuanto su finalidad es simplemente el incremento de la riqueza...; el trabajo mismo, digo, es nocivo y funesto...".

⁷⁶³ *El capital*, 1º.I.III, ed. cit., p. 22; el texto se repite casi idéntico en 1º.V.I, p. 145. Y vuelve a repetirse en 1º.VII.I, p. 174, al explayar Marx lo que entiende por "tiempo de trabajo necesario" —el que, remunerado, reproduce los medios necesarios para la subsistencia del trabajador—, noción sólo aparentemente sencilla si se tiene en cuenta la variabilidad de las necesidades, como se verá en seguida. Aparte de que pueda entenderse de que para Marx el tiempo que produce las plusvalías es también necesario en algún sentido, con independencia de su régimen de apropiación (ver, *Crítica del programa de Gotha*, ed. cit., pp. 12 y 13).

⁷⁶⁴ Con alguna inoportunidad en una obra en general defensora del voluntarismo de Marx, oponiéndolo a un supuesto "determinismo" de Fergurson (p. 18) y de Adam Smith (p. 19) se trae a colación este texto de Marx por A. Swingewood (*Marx... cit., supra* nota 683, p. 3).

⁷⁶⁵ "...puesto que es la imposibilidad de satisfacer inmediatamente nuestras necesidades la que hace necesaria la mediación del trabajo" (Grimaldi, N., *Aliénation... cit., supra* nota 185, p. 116); en su cita de S. Weil, "la muerte y el trabajo son cosas de necesidad y no de elección".

⁷⁶⁶ Para esta interpretación y para los riesgos que implica respecto de determinadas construcciones marxistas, Balibar, E., *Les idéologies pseudo-marxistes de l'aliénation*, en Clarté, en 1965, especialmente pp. 29 y 30; también, aunque superficialmente, Le Roy, G. C., "El concepto de alienación", en Aptheker, H. (et. al.), *Marxismo y alienación*, Barcelona, 1972. Recuérdese el episodio triste del Lukács arrepentido.

privada, como señaló agudamente Durkheim),⁷⁶⁷ lo que, por otro lado, se compaginaría con la noción, de importancia extremada para estos tipos de reflexiones, de que “la extensión de las llamadas necesidades naturales, lo mismo que las formas de satisfacerlas, resultan del desarrollo histórico, y dependen, en consecuencia, mucho de la civilización del país . . . y de los hábitos y grado de comodidades”;⁷⁶⁸ pues es claro que entonces ni las necesidades ni el trabajo para satisfacerlas tienen límite cierto, y más si entre aquéllas se incluyen “las necesidades espirituales y sociales del trabajador” y se insiste respecto de ellas que su medida depende “del estado general de desarrollo social”.⁷⁶⁹ Si el trabajo encaminado a cubrir estas necesidades es por esto mismo alienado, ¿cómo puede concebirse que su alienación sea trascendida?

Parece obvio que esto refleja un profundo pesimismo, más bien una profunda aversión contra el trabajo, que recuerda y agudiza la *servidumbre limitada* de Aristóteles, porque, a la afirmación de éste, “sólo cuando la exigencia de la necesidad está satisfecha se vuelve el hombre hacia lo universal y lo superior”,⁷⁷⁰ se añade la implícita de que la necesidad crece siempre y por ello no se satisface nunca.

Radicalizada, esta noción impregna profundamente los *Manuscritos*: “¿En qué consiste entonces la enajenación del trabajo? Primeramente, en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser . . . Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo.” En ella siguió persistiendo Marx en su pensamiento maduro: “la esfera de la libertad está allende del trabajo productivo, más allá de la esfera de la producción material”; “no comienza sino a partir del momento en que cesa el trabajo dictado por la necesidad . . . que existe para el hombre en todas las formas de sociedad y bajo todos los tipos de producción”; aunque “los produc-

⁷⁶⁷ La idea de que la propiedad privada “es la fuente del egoísmo y de que de éste deriva la inmoralidad . . . no contempla ninguna organización social en particular; si verdadera, es aplicable a todo tiempo y país . . . ; es un lugar común de moral abstracta” (*Le socialisme, cit., supra* nota 221, p. 66) (ver *infra* IX.1 en este mismo capítulo).

⁷⁶⁸ *El capital*, 1^o.IV.III, ed. cit., p. 132.

⁷⁶⁹ *Idem*, 1^o.VIII.I, ed. cit., p. 186.

⁷⁷⁰ *Metafísica*, 1.2, 982b, según la cita libre de Hegel en *La razón en la historia*, IV.1, ed. cit., *supra* nota 46, p. 237. “Esta disciplina (la filosofía) comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida”, en la versión de V. García Yebra (*Metafísica de Aristóteles*, Madrid, 1970, vol. I, p. 15).

tores asociados, el hombre socializado, ajusten de manera racional sus intercambios orgánicos con la naturaleza y los sometan a su control común en lugar de ser dominados por el poder ciego de estos intercambios . . . el imperio de la necesidad seguirá subsistiendo"; "tanto el hombre civilizado como el salvaje deben luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades . . . en toda forma de sociedad y bajo cualquier modo de producción posible";⁷⁷¹ "el trabajo no se puede convertir en juego como quiere Fourier".⁷⁷² Todo esto, parece, con independencia del tema de la propiedad privada, y aun superado el estado en que "la producción domina al hombre, en vez de ser controlada por éste",⁷⁷³ o exigiendo una desaparición completa no ya de toda propiedad, privada o de cualquier otro tipo pensable, sino del sentimiento mismo del "tener", como alienación de todos los sentidos físicos y espirituales; "el ser humano ten[dría] que ser reducido a esta pobreza absoluta para que pudiera alumbrar su riqueza interior".⁷⁷⁴

Todavía en la *Crítica del programa de Gotha* resuenan los mismos ecos; la posibilidad de la liberación del hombre respecto del trabajo se sitúa en un futuro en que "el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital", para lo que se ha de esperar a que "crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva",⁷⁷⁵ futuro en

⁷⁷¹ *Primer manuscrito*, XXIII, ed. cit., pp. 108 y 109, y *El capital*, vol. III/2, en *Selected Writings*, cit., ed. Londres, 1963, p. 260, y ed. Nueva York, pp. 254 y 255; en la edición de Engels aparece en el § III, cap. XLVIII; en las *Oeuvres*, vol. II, edición M. Rubel, París, 1968, como uno de los fragmentos finales del libro III. La consecuencia inmediata es que la liberación está en el ocio, por eso seguidamente nos dice Marx que "la reducción de la jornada de trabajo es la condición fundamental de esta liberación". Sin embargo, el tema de la escasez como condicionante de este análisis no se formula explícitamente por Marx (quizá porque no casa por completo con el trabajo acumulado como determinante único del valor en cambio) ni por Engels, de lo que se extrañaría después Sartre, como se verá; si se formula por sus seguidores (por ejemplo, "cuando la producción de todas las necesidades materiales de la vida y medios de cultura sea realizada por métodos y mecanismos automáticos. . .", etcétera; Novack, G., *The Problem. . .*, cit., p. 63).

⁷⁷² Tomo esta referencia de Marx, en Moltmann, J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego* (trad. L. Márquez y J. Martín), Salamanca, 1972, p. 79.

⁷⁷³ *El capital*, 1^o.1.IV, ed. cit., p. 59.

⁷⁷⁴ *Tercer manuscrito*, VII, ed. cit., p. 148. La insistencia de Lukács (*El joven Hegel*, IV.4, ed. cit., supra nota 1, pp. 528-530) de que en todos estos pasajes y siempre en los *Manuscritos*, Marx se refiere sólo a "la forma capitalista del trabajo", carece de fundamento, a mi juicio.

⁷⁷⁵ *Glosas marginales al programa del partido obrero alemán*, ed. Moscú, s.d., p. 15. Mucho antes en *La ideología alemana* (III.2.III.6, ed. cit., p. 626) había hablado del "desarrollo del intercambio y de las fuerzas productivas" como condición de "la abolición de la división del trabajo"; se insiste más adelante sobre estos

el que Marx probablemente creía, aunque no entreviera las agresiones a la naturaleza que ocasionaría. Puede, por otro lado, que el fin querido por Marx no fuera precisamente la expansión esplendorosa de las fuerzas productivas, sino el desarrollo general de las potencialidades humanas en todos los individuos —y con él y a través de él precisamente “el vencimiento de la alienación”—,⁷⁷⁶ un “humanismo” al fin; pero aquélla, la expansión, es cuando menos el término medio imprescindible sobre el que tanto insiste la obra madura que el tinte dominante de ésta, la violencia de la crítica social y su tono moralizante aparte, es, redundantemente si se quiere, y cualesquiera que sean sus virtudes y defectos teóricos intrínsecos, como la de Smith, una teoría económica del desarrollo económico, de la que los *Manuscritos* son pasado remoto apenas recordado, si no deliberada y necesariamente olvidado.

Comentando alguno de estos textos, Fromm pudo llegar a la conclusión de que “la quinta esencia del pensamiento de Marx” podría ser concentrada en esta frase: “el hombre no puede nunca trascender el imperio de la necesidad que es el de la producción material”, aunque de algún modo oscuro dentro de ella pueda racionalizar sus intercambios con la naturaleza, dominándolos y no siendo dominado por ellos, presumiblemente tras un aumento considerable del tiempo libre.⁷⁷⁷ Y Astrada, a la de que el acceso “al reino de la libertad [está] condicionado por un *minimum* de necesidad”.⁷⁷⁸ Marcuse, por su parte, obviamente elaborando sobre ideas de Marx, contempla también, en alguno de sus ensayos, el vencimiento de la alienación como consecuencia de “la automatización general del trabajo, la reducción del tiempo de trabajo al mínimo y la intercambiabilidad de funciones”, porque sólo entonces la satisfacción de las necesidades humanas se realizará, “trabajando sin esfuerzo y sin penosidad” (*without toil*,

puntos esenciales. Cfr., brevemente, Bauman, Z., *Socialism, The Active Utopia*. Londres, 1976, pp. 77-80.

⁷⁷⁶ Fetscher, I., “Sowjetgesellschaft und das Problem der Entfremdung”, en Schrey, H. H., *Entfremdung*, cit., supra nota 674, pp. 311 y 312.

⁷⁷⁷ Prefacio a los *Selected Writings*, cit., supra nota 771, p. XVIII; también la “Introducción” a los *Early Writings*, editados por T. B. Bototmore, pp. I-II. Para una interpretación menos plausible, a mi juicio, Marcuse, H., *Hegel...*, cit., pp. 292 y 293.

⁷⁷⁸ Los *Manuscritos*... , cit., p. 71. La secuencia de citas de Fromm y Astrada es accidental y no supone, salvo en lo dicho, paralelismo alguno en las interpretaciones de ambos; antes bien, la crítica que el segundo hace del primero es encarnizada.

las cursivas en el original), esto es, sin que el trabajo alienado rija la existencia humana.⁷⁷⁹

Si efectivamente esta interpretación fuera aceptable, dicho sea de paso, resultaría de pleno vigor la crítica precoz de Stirner a lo que él llamó "liberalismo social" —para diferenciarlo del *político* de la Ilustración y del *humanista* de Bruno Bauer y de los "críticos"— en *Der Einzige*; en esta concepción, dice, se hace al trabajador "trabajar sólo para librarse del trabajo; se quiere hacer el trabajo libre para liberarse de éste", de un lado, y de otro, por tanto, el hombre siempre que trabaja "no lo hace libremente sino por necesidad . . . está condenado al trabajo forzoso".⁷⁸⁰

Incidentalmente, la "intercambiabilidad de funciones" aludida es también tema de Marx; en un pasaje romántico, utópico o irónico muy citado se describe como ideal, "hacer una cosa hoy y otra mañana; cazar por la mañana, pescar al mediodía, atender al ganado por la tarde, criticar después de la cena . . . sin convertirme en cazador, pescador, pastor ni crítico".⁷⁸¹ En un pasaje posterior y más sobrio, el hombre "encuentra recreo y deleite en el mero cambio de actividad";

⁷⁷⁹ *Eros and Civilization*, 2.7, ed. Nueva York, 1962, p. 138; sobre Marcuse, ver más adelante, capítulo tercero, punto II.

⁷⁸⁰ *Der Einzige*, cit., supra nota 628, 1^a.II.3, § 3, pp. 143-145.

⁷⁸¹ *La ideología alemana*, I.A.1 (ed. cit., p. 34). Por supuesto, "criticar" y "crítico" son referencias a la filosofía "crítica" de B. Bauer y a quienes como éste, dice Marx, se consideran a sí mismos "no como hombres que critican sino como críticos que tienen la mala fortuna de ser hombres además" ("Carta a Feuerbach" de 11 de agosto de 1844, en McLellan, D., *Karl Marx. Early Texts*, cit., supra nota 667, p. 186). Intercambiabilidad y extirpación de la penosidad, la primera como condición de la segunda, habían aparecido previamente con mucho relieve en el tumultuoso pensamiento de Fourier, cuya influencia general sobre Marx, a la que aluden incidentalmente Marcuse y McLellan (respectivamente en *El final de la utopía*, trad. M. Sacristan, Barcelona, 1968, p. 17, y en *Marx. . .*, cit., supra nota 669, p. 154; en este último la influencia se refiere precisamente a la noción de trabajo alienado), y sobre Proudhon, ha sido muy debatida (cfr., Leroy, M., *Histoire des idées sociales en France*, 2^a ed., Paris, vol. II, 1950, pp. 275 y 291-292, y bibliografía que cita; ver también Desanti, D., *Les socialistes de l'utopie*, Paris, 1970, pp. 140-142 y 145), tras los calurosos elogios que le dedicaron —Marx y Engels y quienquiera que fuera su redactor inicial— en uno de los últimos capítulos de *La ideología alemana* (el dedicado a Grün, K., ed. cit., pp. 587 y ss.; en él se habla de las "formidables concepciones" y de las "generales observaciones" de Fourier; p. 622 y 623), y las referencias que al mismo se contienen en los *Principios* (*Oeuvres*, cit., vol. II, pp. 289 y 311). La intercambiabilidad, la "pasión por el cambio", se subraya también enérgicamente por V. Considérant siguiendo a Fourier ("Idéal d'une société parfaite", 1834, en Desanti, D., loc. cit., pp. 221 y 222).

ya sin romanticismo, sencillamente, es antinatural y perturbador “el trabajo constante y constantemente uniforme”.⁷⁸²

Volviendo a la insistencia sobre el tiempo libre, condicionado por, o consecuencia del, desarrollo tecnológico, y la inversión de aquél en actividades no productivas, la misma aparece, en efecto, en Marx, con especial relieve en los *Principios*: “la reducción al mínimo del trabajo social necesario favorecerá el desarrollo artístico, científico, etc., de todos [los hombres]”; al capital se le asigna como función intrínseca “reducir al mínimo el trabajo y el esfuerzo humanos”, lo que constituye “la condición de su emancipación”.⁷⁸³ Por supuesto, aparece también en el libro primero de *El capital*, cuyo largo capítulo sobre “La jornada de trabajo” es, aparte del estudio histórico que contiene, un canto, dicho con sus propias palabras, a esa “*Carta Magna* modesta de un día de trabajo limitado legalmente” contrapuesta al “pomposo catálogo de los ‘derechos inalienables’ del hombre”.⁷⁸⁴ Así se ha llegado a poder decir, comentando el pasaje *la limitación del día de trabajo es el requisito básico*, que en esta medida se halla “la vía del reino de la necesidad al reino de la libertad”, “el Más Allá que los hombres pueden crear para sí mismos”,⁷⁸⁵ aunque esta creatividad que el hombre se asigna sea una nota discordante en una línea de pensamiento —en el fondo de origen hegeliano, según se ha visto—, en la cual “no es tanto el hombre quien hace la historia, como la historia la que da al hombre diversas formas sucesivas”.⁷⁸⁶ En efec-

⁷⁸² *El capital*, 19.5^a.XII.II, ed. cit., p. 224.

⁷⁸³ *Oeuvres*, cit., vol. II, pp. 303 y 306; quizá puede decirse por ello que “si es que alguna vez pintó Marx... el reino de la libertad, lo hizo siempre utilizando las categorías estéticas del juego, del artista y de las actividades figurativas de los hombres libres en sus ratos de ocio” (Moltmann, J., *Sobre la libertad...*, cit., supra nota 772, p. 78).

⁷⁸⁴ *El capital*, 19.3^a.X.VII (tomo esta referencia de la 1^a edición americana, hecha sobre la 4^a alemana y 1^a inglesa, Nueva York, 1906). Por lo demás, Marx recoge los pareceres de los inspectores de fábricas inglesas, a los que tanto admiraba (ver, por ejemplo, el prólogo a la 1^a ed., en loc. cit., p. 14) y cita de los informes de los mismos. “No pueden darse con éxito pasos ulteriores para reformar la sociedad, a menos que se limite la jornada de trabajo y este límite sea estrictamente observado” (la referencia de Marx es *Reports* [del Inspector de fábricas] for Oct. 1848, p. 112, loc. cit., p. 329).

⁷⁸⁵ Marcuse, H., “A Study on Authority”, cit., supra nota 294, pp. 130 y 131. Con más sobriedad se afirma también que “el acortamiento de la jornada de trabajo es una especie de autocorrección del sistema industrial”, aunque dudando que sea una panacea (Freyer, H., *La sociedad industrial*, Madrid, 1961, p. 45).

⁷⁸⁶ Scheler, Max, *El puesto del hombre...*, cit., supra nota 76. Scheler presenta la posición de Marx como derivada de Hegel y como variante de las teorías “naturalistas” sobre el hombre (pp. 101 y 102).

to, este decidido humanismo no cuadra bien con la contradicción objetiva entre el desarrollo tecnológico o "fuerzas productivas" y las "relaciones de producción" o formas de propiedad o gestión de éstas presunto motor de la historia. Y, por supuesto, la presencia de tiempo libre exige que el hombre no se cree a sí propio, o que no le cree el desarrollo, necesidades crecientes para cuya satisfacción haya de trabajar y con ello revertir al carácter medial y alienado del trabajo.

En sentido similar, aunque no nos extendamos ahora sobre este punto, líneas no marxistas de pensamiento y poco influidas por Marx, sin hablar para nada de alienación, construyen la utopía, en la medida en que ésta se concibe como liberación de la pesadumbre del trabajo, sobre bases muy parecidas.⁷⁸⁷ Y de aquí que más de una reflexión, ahora sobre el texto, "el reino de la libertad no comienza sino . . .", mucho más enérgico que los relativos al tiempo libre, participe del profundo pesimismo latente en el mismo, que trasciende una prevista o ya alcanzada restricción del tiempo de trabajo; puede que allá, esto es, más allá de la necesidad, esté la libertad, pero "no tenemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta que nos permita concebir [la]", dice Sartre.⁷⁸⁸ Y que el pesimismo sea ya agobiante y desesperado si, de un lado, se dice que "el espíritu no es ningún principio aislado . . . sino un momento del trabajo social", y que, por lo tanto, el espíritu se encuentra también bajo la coacción del trabajo, y, por otro lado, se insiste en que sólo, parece, "una humanidad libre de trabajo estaría libre de dominación".⁷⁸⁹ El único escape, inaccesible al común de las gentes y muchas veces heroico incluso para el hombre con dotes naturales excepcionales, estaría en la actitud artística, única en la cual los objetos tienen valor por sí, inflamados por la donación del espíritu del artista, y no como medio para la satisfacción de nuestras necesidades,⁷⁹⁰ en donde la objetivación, diríamos, se sublima y escapa a una alienación que de otra forma parece inexorable, sea porque vivamos

⁷⁸⁷ Por ejemplo, Russell, B., *In Praise of Idleness*, 1932; con un ataque a fondo, pese al tono ligero de su estudio, a la pretendida "virtud del trabajo intenso como un fin en sí mismo" (ed. Madrid, 1953, *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*, pp. 19 y ss.).

⁷⁸⁸ "Questions de méthode", en *Critique*, cit., supra nota 758, p. 32. Sobre Sartre ver más adelante, capítulo sexto, III, en cuanto a este punto en particular.

⁷⁸⁹ Adorno, T. W., *Tres estudios...*, cit., supra nota 118, pp. 41-45; esta cábala se imputa a Hegel, sin fundamento suficiente, a mi juicio.

⁷⁹⁰ Cfr., Hegel, *Estética*, 3, ed. cit., p. 102; Hegel refiere a Kánt esta actitud ante lo bello, como "reflexión importante".

en un mundo de escasez intrínseca, sea porque generemos su escasez con nuestras necesidades crecientes.

La utopía está, por tanto, no allende el trabajar para otro, sino allende el trabajar para vivir —en la extremosidad, allende incluso el pensar—; estamos por ello, mientras aquélla no se alcance, al borde mismo o de lleno en trabajo-maldición o en trabajo-pena, tan profundamente sentidas como tales que ni siquiera basta la mera necesidad de tener que trabajar como condición de sobrevivencia para que la maldición se cumpla y la pena se ejecute, sino que ha de ser impuesta y exigida del hombre por la coacción, como se insiste por pensadores no precisamente utópicos. Al decir de Fichte: “el hombre es perezoso conforme al modo de la materia de la que ha salido”,⁷⁹¹ y al de Freud: “ni siquiera parece seguro que si la coerción cesara la mayoría de los humanos estarían dispuestos a ejecutar el trabajo preciso”,⁷⁹² parecer en el que, llegando al mismo por otra vía completamente distinta, concurre Ortega: si el hombre no contempla una situación de bien-estar en la que de alguna forma entre un elemento de ocio, si se encuentra sin más atendido a la exigencia de subsistir, a “las necesidades biológicamente objetivas . . . se niega a satisfacerlas y prefiere sucumbir”.⁷⁹³

⁷⁹¹ *Cit.*, en Guérout, M., “Naturaleza humana . . .”, *cit.*, *supra* nota 72, p. 146.

⁷⁹² *Die Zukunft einer Illusion*, Viena, 1927, cito por la versión de Strachey, J., *The Future of an Illusion*, Nueva York, 1964, p. 5. Freud reitera la idea en *Das Unbehagen in der Kultur*, Viena, 1929; “la gran mayoría de los hombres sólo trabaja bajo la coerción de la necesidad y esta aversión natural humana al trabajo plantea problemas sociales muy difíciles” (ed. Strachey, *Civilization and Its Discontents*, Nueva York, 1961, p. 27). Este factor disciplinario no aparece en Marx, salvo en su polémica con Bakunin en 1870; sí, en cambio, y subrayado muy enérgicamente, en Engels (ver, Avineri, S., *The Social . . .*, *cit.*, *infra* nota 1022, pp. 235 y 236).

⁷⁹³ *Meditación de la técnica*, ed. Madrid, 1968, p. 31. La reflexión de Ortega sumariamente expuesta es que los actos *técnicos*, “no son aquellos en que el hombre procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o la naturaleza le hacen sentir, sino precisamente aquellos que le llevan a reformar esta circunstancia”, de donde se saca que el empeño del hombre no es tanto el vivir como el bien-vivir, que el bien-estar y no el estar en necesidad es la “necesidad de las necesidades” humana (*loc. cit.*, pp. 27 y ss.). La elaboración de Ortega coincide en sustancia con la de T. Bauer (*Produktionsfaktor Arbeit*, Jena, 1925) según la versión que de la misma da Marcuse en “Acerca de los fundamentos . . .”, *cit.*, *infra* nota 811. La idea básica es la de que la existencia humana necesita de una cierta elevación para no ser radicalmente servil o bestial, como subrayó Aristóteles (*Ética a Eudemo*, I.5, 1215b, el texto en Jaeger, *cit.*, *supra* nota 738, p. 253; *Ética a Nicómano*, I.5, 1095b; ed. Araujo y J. Marias, Madrid, 1970, p. 4), idea que con unas u otras precisiones tiene numerosos adeptos; añádanse a los citados Quesnay y Mirabeau: “el único deseo de la bestia es satisfacer sus apetitos presentes; pero el hombre tiene perspectivas más amplias de bienestar, de forma que la satisfacción de sus apetitos es apenas una diversión en su propensión dominante, que es el

No hay necesidad de insistir sobre las manifestaciones, atenuadas o vigorosas, de la muy profunda vigencia de esta antiquísima actitud de resignación ante, o desprecio por, el trabajo, especialmente por el trabajo productivo y manual, que corre de hecho como una vena paralela a la del ensalzamiento moderno del trabajo como realidad social y como objeto de indagación filosófica; por guardar la correlación con las referencias anteriores también puede traerse a colación aquí a Saint-Simon —el hombre “necesita para continuar existiendo de una vigilancia que le impida abandonarse a sí mismo . . . y que le fuerce a trabajos útiles para su conservación—⁷⁹⁴ y, mucho más significativamente, porque hay que enmarcarlo dentro de su optimismo general, a Proudhon —“el hombre no sale de su pereza sino cuando la necesidad lo requiere”; “el hombre puede amar a su semejante hasta la muerte, pero no hasta el punto de trabajar para él”—⁷⁹⁵ Quizá la prueba mejor de las dificultades de aunar la necesidad del trabajo, las satisfacciones que de él pueden derivarse y, éstas no obstante, la aversión del hombre hacia él mismo, esté en que la aceptación de estas premisas haya pedido un intelecto a la altura del de Augusto Comte para darnos una visión relativamente integrada: el trabajo es una “fatalidad material”, resultado de “la impulsión irresistible . . . , de nuestras fuerzas físicas”; es cierto que “el trabajo . . . nuestra acción útil sobre el medio . . . es fuente de satisfacción”; pero esto es psicológicamente compaginable con “la aversión profunda que el trabajo regular y sostenido inspira de inmediato a nuestra defectuosa naturaleza” —con que se sienta como antinatural, y lo sea “el trabajo constante y constatemente repetido”, diría después Marx, según se vio—, con “la repugnancia que inspira inmediatamente al hombre todo trabajo regular”;⁷⁹⁶ sin embargo, insiste Comte, “el estado social no

deseo de goce de una felicidad entera y completa” (“Philosophie rurale”, en Meek, R. L. (ed.), *Precursors . . .*, cit., supra nota 749 p. 107).

⁷⁹⁴ “De la physiologie”, 1813, en *Oeuvres, cit.*, p. 61; consiguientemente, en lo colectivo, “toda reunión de pueblos, como toda reunión de hombres, necesita de una fuerza continua que una las voluntades, concierte los movimientos. . . .” (“De la réorganisation européenne, ou la nécessité. . .”, etcétera, en Desanti, D., *Les socialistes de l'utopie*, Paris, 1970, pp. 63-64).

⁷⁹⁵ *Systeme des contradictions économiques*; por ello, continúa, se debe “trasladar al Estado la responsabilidad por su inercia” (*Oeuvres, cit.*, p. 315).

⁷⁹⁶ *Systeme*, vol. II, pp. 165-170, ed. Paris, 1912; *Catéchisme positive*, conclusión 119, entr., ed. Paris, 1966, p. 263; también en *Sociologie* (textos seleccionados, J. Labrier, 1969, pp. 20-22, 84, 110); esto al lado de las reflexiones de Comte sobre la esclavitud colonial aún existente en su época como “monstruosidad política”, “aberración deshonrosa para nuestra civilización” (*Sociologie, cit.*, pp. 109 y 111).

puede consolidarse ni desarrollarse sino por el trabajo”, y éste al principio impuesto, deviene altruista y gratuito a medida que se colectiviza y que “cada uno, sin llegar a ser un entusiasta habitual [del trabajo] siente profundamente su participación real y la de todos los otros en la obra social”, lo que debe “naturalmente resultar de la educación positiva”.⁷⁹⁷ De una “metamorfosis”, dirá Durkheim, aquí bajo influencia continua clara, del “estado actual de nuestras sociedades”; en el seno de las cuales “son relativamente raros quienes encuentran su placer en un trabajo regular y persistente ... [que] ... para la mayoría de los hombres es aún una servidumbre insoportable”.⁷⁹⁸ También Freud afirma, dicho sea de paso, que el trabajo “cuando menos da al hombre un lugar seguro en una porción de la realidad, en la comunidad humana”;⁷⁹⁹ como Hume había hablado de “el peso y la opresión” del ocio.⁸⁰⁰ Y es que, diría Baudelaire irónico y convencido, “... trabajar es menos fastidioso que divertirse”.⁸⁰¹

Todo lo cual probablemente puede servir como demostración incidental de que partiendo de una “concepción pesimista del trabajo no hay forma hábil de liberarse de ella, porque la solución utópica no es solución por hipótesis y el refugio en la misma no es sino un recurso dialéctico. Si, en cambio, se considera que el trabajo —de nuevo sin ambages el trabajo productivo, el que realizan “los hombres y mujeres ... mientras procuran el sustento para sí y su familia”—, aparte de que sea necesario para quien lo ejecuta, puede ser orientado para que éste “se perfeccione a sí mismo” y “de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad”, modo como “el hombre se relaciona con sus hermanos y les hace un servicio”, entonces el trabajo es en sí mismo “un don de lo alto”,⁸⁰² fuente de amor, práctica de

⁷⁹⁷ *Catéchisme*, introducción, 1º entr.; 1ª parte, 4º entr.; conclusión, 11º entr., ed. cit., pp. 69-70, 128-129, 262-263. Por otro lado, Comte pensó que los frutos del trabajo tienden a colectivizarse, siguiendo a Adam Smith y manifestando su admiración por éste —anómala dentro de sus diatribas contra los economistas— precisamente por haber expuesto esta idea (ver Lacroix, J., *La sociologie...*, cit., supra nota 752, pp. 37 y ss.).

⁷⁹⁸ *De la división...*, 2º.I.I; ed. cit., supra nota 57, p. 220.

⁷⁹⁹ *Civilization...*, p. 27.

⁸⁰⁰ “Essays Moral, Political...; Of interest”; en Meek, R. L. (ed.), *Precursors...*, cit., supra nota 749, p. 57.

⁸⁰¹ *Mon coeur mis à nu*, XVIII; “es preciso trabajar, si no por gusto por desesperación, porque, todo bien considerado, trabajar es menos...” (tomo la cita de Grimaldi, N., *Aliénation...*, cit., supra nota 185, p. 147).

⁸⁰² Valls Plana, R., *Del yo...*, cit., supra nota 710, p. 144 (interpretando lo que sería para el cristiano el goce del mundo, según Hegel).

“una verdadera caridad” y, en tal sentido y como posibilidad —y es necesario subrayar el alcance de las expresiones—, contribución personal “a que se cumplan los designios de Dios en la Historia”, desarrollo de “la obra del Creador”, cooperación “al perfeccionamiento de la creación divina”,⁸⁰³ lo que, o es un decir nada o equivale a colocar esta dimensión del trabajo al nivel de la vida contemplativa. Esta visión a la vez realista y trascendente de las posibilidades del trabajo, que se pide de quien lo realiza, esto es, del hombre, de todos los hombres, puesto que sobre todos pesa el deber de trabajar, *gratia adiuuante*, como para toda liberación,⁸⁰⁴ rechaza la utopía y rechaza todo determinismo —entendido como algo que necesariamente debe acaecer haga lo que haga el hombre en el intervalo—⁸⁰⁵ que pretendidamente conduzca hacia ella.

Volveremos sobre estos puntos con alguna extensión más adelante,⁸⁰⁶ pero se puede añadir en este lugar que en la medida en que se esté proponiendo la eliminación de una alienación que se supone siempre existente en el trabajo, o de las “alienaciones” variablemente entendidas, como finalidad histórica del hombre, y al tiempo se esté en realidad negando implícitamente que esto sea posible, bien porque la alienación se ligue a la necesidad y se diga que ésta tiene reductos últimos o que no es algo cierto, sino ilimitado y creciente; bien porque se proponga la solución seguramente pseudotópica —en el sentido de “sueño incoherente”, no como idea remota, “óptimo no inscrito en ningún lugar porque puede realizarse en cualquiera”, sino como idea carente de coherencia lógica—⁸⁰⁷ de la desaparición absoluta de las necesidades en general o en el trabajo; bien porque identificada, o ligada íntimamente, o hecho su supuesto lógico o histórico, la objetivación a la alienación, se pretende suprimir ésta subsistiendo aquélla,⁸⁰⁸ con lo que o se deja incólume su fuente o se niega la premisa

⁸⁰³ Todas las citas de *Gaudium et spes*, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, 1ª III, 34-35, y 2ª. III, 1ª, 67 (ed. *Concilio Vaticano II, Constituciones...*, Madrid, 1965, pp. 254-255 y 312).

⁸⁰⁴ *Loc. cit.*, 1ª.II, 25 (p. 243) y la segunda referencia de la nota anterior.

⁸⁰⁵ Robinson, J. A. T., *In the End God*, Nueva York, 1968, p. 58.

⁸⁰⁶ *Infra*, capítulo cuarto, III.

⁸⁰⁷ Las citas son, respectivamente, de Conde, F. J., *El hombre, animal político*, Madrid, 1957, p. 36, y de Monod, J., *Le hasard...*, *cit.*, *supra* nota 57, p. 194. Una construcción no es utópica, sino irracional cuando se presuponen para ella no las condiciones imaginarias más favorables posibles, sino condiciones imposibles (*Política*, 1265a; 1325b).

⁸⁰⁸ Sobre este punto, Cálvez, J. Y., *El pensamiento...*, *cit.*, *supra* nota 127, pp. 686-688.

de que se parte; en la medida en que estas soluciones, o alguna de ellas, se proponga, digo, se está incurriendo en contradicciones en este primer nivel, que quizá sean reflejo de las más profundas de proponer al tiempo “la desaparición de las alteraciones que implicaría el fin de la Historia . . . , y la continuación indefinida de la Historia, que implicaría la subsistencia de las alienaciones”, y es que la desaparición de la necesidad, la “desalienación total”, si ésta se tiene por expresión de aquélla, carece del más mínimo fundamento discursivo, “en absoluto resulta de un análisis científico”.⁸⁰⁹ Quizá ocurre que para el situado en una contemplación inmanente de la historia proponer un fin determinado cualquiera para ésta, allende el cual no ocurra nada propiamente historiable, carece de sentido y hasta es contradictorio con sus premisas; desde luego para esta posición son mucho más consecuentes los teóricos del progreso indefinido que dirían —por ejemplo, con Durkeim— que “si el ideal es siempre definido no es jamás definitivo”; “no hay ninguna razón para suponer que el [progreso] deba nunca concluir”; “no temamos nunca que el terreno nos falte, que nuestra actividad llegue a una meta y vea cómo el horizonte se cierra ante ella”.⁸¹⁰

Quizá también fueran éstas las contradicciones por las que Marcuse abandonó pronto el tipo de análisis desarrollado en uno de sus primeros ensayos,⁸¹¹ consistente en distinguir entre el trabajo que necesariamente ha de realizar el hombre en el mundo, porque éste, “tal como lo encuentra el hombre ante sí, nunca es suficiente para llenar sus necesidades”, con lo cual esta carencia “convierte la necesidad en el motor de su hacer”,⁸¹² y el trabajo que el hombre realiza como exteriorización misma de su ser, para “hacerse a sí mismo” y no “dejarse acontecer”, esto es, para no confundirse con la naturaleza perdiendo características humanas,⁸¹³ y no porque la distinción no sea brillante

⁸⁰⁹ La primera referencia, de Lacroix, J., *Marxisme, existentialisme, personalism*, cit., supra nota 270, p. 44; la segunda, de Gurvitch, G., *Traité de sociologie*, 2ª ed., París, 1962, vol. I, p. 40. Ver también sobre el tema, Lisarrague, S., *Bosquejo de teoría social*, Madrid, 1966, pp. 42 y 43 y bibliografía que cita.

⁸¹⁰ *De la división du travail social*, 2ª, V.III; ed. cit., supra nota 57, pp. 332 y 336.

⁸¹¹ “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, publicado en 1933; este ensayo aparece recogido con otros en *Kultur und Gesellschaft*, Francfort, 1965, del que existe una versión española con el título inoportuno de *Ética de la revolución*, Madrid, 1970, traducción incorrecta de otro de los ensayos coleccionados; las referencias se hacen a esta versión.

⁸¹² *Idem*, p. 25.

⁸¹³ *Idem*, p. 29. En los estudios modernos sobre sociología del parado forzoso puede leerse efectivamente que para éste “tener empleo es un símbolo de que se

ni fértil —tampoco fue completamente nueva cuando se propuso—,⁸¹⁴ sino porque el salto en el vacío o hacia la incoherencia se daba al sustantivar dos realidades modales, haciendo dos especies de trabajo humano donde no hay sino dos modos o caracteres del trabajo humano, por lo demás presentes indisolublemente unidas en cuanto aquél aparece, y se proseguía al presentar al segundo como sublimación, o como superación a darse en la historia del primero.

V. SOBRE EL OPTIMISMO Y EL PESIMISMO SOCIALES

Traída la alienación a este nuevo contexto, abre a la reflexión otra serie de perspectivas. Señala agudamente Schacht que Marx es consciente del poder conformador que ejercen sobre los hombres las instituciones sociales —la misma afirmación podría haberse hecho, incluso con mayor energía, respecto de Hegel, y refiriéndola tanto al Estado como a la “sociedad civil”—; pero que, al mismo tiempo, participa “de la tendencia romántica de contemplar la influencia de estas instituciones como perjudicial para el desarrollo humano”; en otro lugar, y al referirse a la alienación como rendimiento o entrega del propio ser y a sus precedentes en la teoría política, señala cómo Rousseau, en el *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad*, dice, criticando a Pufendorf, que el hombre no puede “alienar su libertad” ni “degradar su ser al . . . privarse de ella en favor de otro”.⁸¹⁵ Podría haberse añadido que el razonamiento de Pufendorf, es que el hombre, igual que cede sus bienes a otro por contrato, puede ceder también su libertad, y que la réplica de Rousseau es, de un lado, “el bien que

ocupa un lugar entre los vivientes” (Wilensky, M. L., “Varieties of Work Experience”, en Borow, H., *Man in a World*, Boston, 1964, p. 148) y que el parado largo tiempo pierde “características culturales humanas, hábitos de limpieza, de relación y de expresión, refugiándose en las tareas caseras y en la contemplación obsesiva de la televisión” (Jacobs, P., “Unemployment as a Way of Life”, en Ross, A. M., *Employment and the Labor Market*, Univ. de California, 1966, p. 391). Sobre el tema remito a mis *Instituciones de seguridad social*, 9ª ed., Madrid, 1983, cap. VI, y bibliografía que allí cito.

⁸¹⁴ La construcción es muy similiar a la de Ortega, según se ha dicho. También para Fichte sólo la necesidad y el dolor excitante de la acción suscitan ésta y con ella el esfuerzo laborioso que conduce al hombre a romper con su estado natural de pureza, aunque después la corrupción pueda llevarle a “gozar lo más posible a trabajar lo menos posible” (“Die Bestimmung des Gelehrten”, lec. 5ª; en Guérout, “Naturaleza humana”, *cit.*, supra nota 72, p. 146).

⁸¹⁵ Schacht, R., *Alienation*, *cit.*, supra nota 56, pp. 11 y 105. Ya quedó analizado este tema en Hegel.

alieno se convierte para mí en cosa ajena, cuyo abuso me es indiferente”, mientras que “me importa que no se abuse en absoluto de mi libertad”, y de otro, que “siendo el derecho de propiedad de la convención e institución humanas, todo hombre puede disponer a su voluntad de lo que posee”, lo que no reza respecto de “los bienes esenciales de la naturaleza, tales como la vida y la libertad”.⁸¹⁶

La inferencia necesaria es que este grado último de alienación (que no es una alienación jurídica, porque versaría sobre algo inalienable: “esclavitud y derecho son palabras contradictorias; se excluyen mutuamente”;⁸¹⁷ “la noción misma de esclavitud es una ofensa a la concepción de lo que es el hombre”, había dicho Hegel⁸¹⁸) sólo ocurriría cuando se violara la naturaleza y el hombre se pusiera o fuera puesto en relación de esclavitud respecto de otro; o cuando cediera derechos en favor de una soberanía personal e individualizada, supuesto en el cual la entrega o rendición en virtud del pacto social a la *voluntad general* vendría a resolver la contradicción, puesto que esta segunda entrega confiere una participación en las decisiones comunitarias que así, aunque de forma nada simple, reflejan el propio querer (“cada uno, uniéndose a todos, no obedece sino a sí mismo y queda tan libre como antes”) ⁸¹⁹ y éste encuentra su encarnación en la soberanía, “que no es sino el ejercicio de la voluntad general”,⁸²⁰ con lo que la entrega o rendimiento tiene algo de autocomplacencia o

⁸¹⁶ *Discours sur l'origine*, 2ª parte, ed. cit., supra nota 91, p. 225. Sobre Pufendorf y el sentido de las críticas que le dirige Rousseau, ver nuestra *De la servidumbre al contrato de trabajo*, cit., supra nota 452.

⁸¹⁷ *Contrat social*, I.4 (ed. cit., p. 186); el texto comienza: “el derecho de esclavitud es nulo, no sólo porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada; también en *Contrat social* I.2, ed. cit., pp. 176 y 177: reflexionando sobre Aristóteles: “tenía razón, todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud. . . [pero]. . . si hay esclavos por naturaleza es porque hubo esclavos contra naturaleza, la fuerza hizo los primeros esclavos. . .” Por supuesto, la tesis de que la esclavitud no deriva de la naturaleza ni es derecho natural (sino de derecho de gentes) es muy antigua —los propios textos de Aristóteles polemizan contra quienes la mantienen—, formulándose jurídicamente con rigor, entre otros, en los conocidos textos de Florentino (*Dig. I, V.4.2*), *servitus est constitutio iuris gentium* y de Ulpliano (*Dig. I.I.4*), *cum iure naturali omnes libere nascerentur*; también en Gayo (*Instituciones*, I.52), *in potestate. . . sunt servi dominorum quae quidam potestas iuris gentium est*, y terminantemente en las *Instituciones*, de Justiniano: *Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur* (I.3.2; también I.2.2, I.5 pr. y I.81).

⁸¹⁸ *Filosofía del derecho*, § 2; ver también la larga reflexión de § 57.

⁸¹⁹ *Contrat social*, I, 6, ed. cit., p. 191.

⁸²⁰ *Contrat social*, II, 1, ed. cit., p. 206; así instituida la soberanía es a su vez inalienable porque es inalienable la voluntad.

amor de sí, y en cualquier caso quiere tener el significado político de que "el ciudadano . . . obedece como súbdito lo que ha querido como soberano";⁸²¹ como más tarde diría Dukheim en contexto parecido, *l'individu, en voulant la société, se veut lui même*,⁸²² y al reflexionar sobre ella, "comprendiendo cuánto más rico, más complejo y más duradero es el ser social que el individual", se despiertan en él "sentimientos de unión y de respeto que los hábitos fijan en su corazón".⁸²³

Probablemente, sin embargo, volviendo a Rousseau —aunque la indeterminación y las indecisiones de su pensamiento son muy profundas, según se ha dicho, a tono con "la figura más compleja y torturada de toda la historia política de Occidente"—,⁸²⁴ en cualquier caso, y esto es lo que interesa subrayar ahora, parece evidente que participó en grado máximo de la noción que atribuye un carácter corruptor de la naturaleza humana a las instituciones políticas y sociales, incluida la familia; si las infinitamente citadas líneas iniciales del *Contrato social*⁸²⁵ probablemente no deben ser traídas a colación aquí, porque corresponden a una fase o vertiente de su pensamiento en la que ya la expresión *estado natural* se utiliza "en sentido peyorativo", y en cualquier caso como un estado inferior al social,⁸²⁶ sí, en cambio, los textos de los *Discursos*, especialmente el *Sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, manifiestan la citada concepción sobre los efectos maléficos del vivir en sociedad⁸²⁷ o, cuando menos, los riesgos inmanentes de maleficio que

⁸²¹ Méthais, P., "Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau", en D'Hondt, J., *Hegel et le siècle. . .*, cit., supra nota 47, p. 132.

⁸²² "L'éducation, sa nature et son rôle (1911)", en *Education et Sociologie*, ed. P. Fauconnet, Paris, 1966, pp. 46 y 47.

⁸²³ *Les règles de la méthode sociologique*, V.IV, ed. Paris, 1956, p. 122.

⁸²⁴ Gómez Arboleya, E., *Historia de la estructura y del pensamiento social*, Madrid, 1957, p. 424, donde se contiene un análisis y copiosa bibliografía sobre Rousseau.

⁸²⁵ "L'homme est né libre, et partout. . .", etcétera (I.1; ed. cit., p. 173).

⁸²⁶ Guérout, M., "Naturaleza humana. . .", cit., supra nota 72, pp. 158 y 159. Este ensayo es excelente para comprender la evolución de Rousseau y su uso equivoco de la expresión *estado de naturaleza*, que unas veces refiere al hombre *esencial* y otras al hombre *real* (*loc. cit.*, pp. 143 y 144). Sobre la influencia del estoicismo sobre Rousseau en estos temas, ver, Roche, K. F., *Rousseau Stoic and Romantic*, Londres, 1974, pp. 14-16 y en general todo el cap. 1º.

⁸²⁷ Tras la descripción de la felicidad y el aislamiento del "buen salvaje" en su parte primera, el *Discurso* es en su segundo intento de explicación de los azares que han podido *rendre un être méchant en le rendant sociable* (ed. J. Roger, Paris, 1971, p. 204). Salvo lo dicho en la nota precedente, no entro en el intrincado tema de si para Rousseau, pese a su exposición en el *Discours* citado, la sociabilidad del hombre es natural a éste; quizá el texto que refleje mejor su pensamiento ambiguo al respecto sea su carta a *Philopolis* (su texto en la edición recién citada, pp. 243-249). En

se ciernen sobre el hombre cuando la convivencia hace retroceder la compasión altruista propia del estado de naturaleza, en defensa, no de la cual, definitivamente perdida, sino como corrección de las miserias del vivir comunitario, surge el pacto social, especie de recuperación parcial de la naturaleza caída, creación humana que trata de conservar algo de la libertad primigenia al “relativizar en convención el vínculo político”, no exigiendo propiamente una soberanía extraña que se imponga a la voluntad de los pactantes, sino convirtiendo en soberanía esta misma voluntad.⁸²⁸

En Marx faltan ciertamente declaraciones terminantes sobre el poder corruptor de lo social y la corrupción que de hecho se derive de ello; pero, de un lado, la radicalidad extrema de su visión de la división del trabajo, incluso de la inicial que se da en la familia, como fundante de la alienación en su sentido más estricto —punto sobre el que se volverá más adelante con alguna extensión, y del que también pueden encontrarse precedentes en Rousseau, como se verá— y, de otro, la identificación virtual de lo objetivado socialmente con lo alienado y la naturaleza hostil del producto que a la vez resumen la objetivación y la alienación —punto del que ya se habló—, están impregnadas de esta concepción, que a la postre es la misma que soporta su análisis como alienantes de todas las formas de producción que se han ido sucediendo, de las cuales, con toda seguridad, a su juicio, el capitalismo no es sino la contemporánea última y más aguda, y la misma que sitúa allende la experiencia pasada y presente la superación de la propia alienación. En suma, tiene mucho de cierto la opinión de quien ve sostenida en Marx la tesis, claramente roussoniana en su origen, del “ser humano noble e inteligente, que ve frustradas por la civilización su inteligencia y su nobleza”,⁸²⁹ o la de que al absorber el Estado dentro de sí la “sociedad civil”, refiere a aquél las contradicciones internas de ésta,⁸³⁰ con lo que la alienación que precisamente se supe-

Emilio, en la misma vena, “la sociedad ha hecho al hombre más débil, no sólo al privarle del derecho a sus propias fuerzas, sino sobre todo al hacerlas insuficientes” (Libro III; tomo la cita de Grimaldi, N., *Aliénation et liberté*, París, 1972, p. 38).

⁸²⁸ Vuelvo a remitir sobre este sentido del contrato social —especialmente sobre sus diferencias con el hobbesiano— a Méthais, P., “Contrat et volonté...,” *cit.*, *supra* nota 226, la referencia de p. 144.

⁸²⁹ Meyer, A. G., *Marxism. The Unity of Theory and Practice*, Univ. de Michigan, 1963, p. 57. Para la posición contraria, ver, Giddens, A., *Capitalism... cit.*, *supra* nota 667, p. 57, y, citado por éste, Mézaros, I., *Marx Theory of Alienation*, Londres, 1970.

⁸³⁰ Para esta interpretación, Serreau, R., *Hegel... cit.*, *supra* nota 182, p. 84.

ra para Hegel en el Estado, para Marx resulta reforzada y acrecentada por la existencia del Estado mismo que compendia las alienaciones resultantes de la influencia maléfica de lo social. Cuando menos, "el campo político", entendido como ámbito en que el Estado actúa, no es para Marx el adecuado para conciliar los intereses particulares contradictorios; la conciliación emprendida en ese nivel "es ilusoria y alienante".⁸³¹ Y aun puede mantenerse que Marx quiso contemplar un futuro en el que —como en la *polis* de la interpretación de Hegel— se identificaran las existencias pública y privada de los hombres, o se trascendiera la distinción entre hombre y ciudadano, al adquirir aquél la noción lúcida de su ser-especie social —de su verdadera humanidad según Feuerbach— que necesariamente le convierte en éste.⁸³²

Es, en cambio, muy difícilmente sostenible el parecer de que para Marx "el hombre primitivo está alienado (o 'casi enteramente alienado') de la naturaleza";⁸³³ es más, esta afirmación es del todo gratuita, pues Marx, como Hegel y en su senda, parte de una falta de conciencia primera (o de la existencia de "una simple conciencia gregaria" respecto de la cual "el hombre sólo se distingue del carnero en que la conciencia ocupa en él el lugar del instinto, o porque su instinto es un instinto consciente"),⁸³⁴ en la que hablar de alienación carece de sentido, y en este plano es en el que sitúan ambos al "hombre primitivo" o el que ambos simbolizan con éste. Por ello y en consecuencia, se podría decir más bien que "el hombre no alienado sería, en último término, el hombre más próximo a la naturaleza, el trabajador no distinguible de su actividad",⁸³⁵ aunque añadiendo que la razón de ello es, probablemente para Marx, desde luego para Hegel, la imposibilidad de hablar con propiedad de *Hombre* en este estadio.

⁸³¹ Cálvez, J. Y., *El pensamiento...*, *cit.*, *supra* nota 127, p. 199.

⁸³² Para esta interpretación, como forma de salvar la separación —*entfremdung*— del hombre "de su verdadero ser", Landshut, S., "Einleitung" a los *Frühschriften*, *cit.*, *supra* nota 672, pp. xxvi-xxix.

⁸³³ Giddens, A., *Capitalism...*, *cit.*, *supra* nota 667, pp. 219 y 220. Por lo demás, la posición se contradice en la p. 222 al afirmar que Marx y Durkheim concuerdan en que "puede existir una forma de sociedad en la que no haya dicotomía (léase: alienación) entre individuo y sociedad; el supuesto de solidaridad mecánica"; este tipo de solidaridad se corresponde *grosso modo*, según se dijo, con el estado de indiferenciación primero.

⁸³⁴ *La ideología alemana*, I.A.1; ed. *cit.*, p. 32. También en *Principios*: "primitivamente el hombre como un ser genérico tribal, como un animal gregario" (*Oeuvres*, *cit.*, vol. II, p. 337).

⁸³⁵ Aron, R., *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, p. 175.

El fenómeno es pues de pesimismo, llamémosle social (y por supuesto, como manifestación radicalizada de éste, de pesimismo político, especialmente referido al Estado,⁸³⁶ sin el acompañamiento del “radical optimismo” en cuanto al individuo que caracterizó, en general, al socialismo utópico,⁸³⁷ con la posible excepción de Saint-Simon, y que se corresponde estrechamente con el pesimismo respecto del trabajo como actividad social; frente a un pesimismo individual, especialmente referido al hombre “natural” o al no controlado socialmente, del que serían representantes muy caracterizados, entre otros, Hobbes,⁸³⁸ con toda seguridad Kant⁸³⁹ y siguiéndole Schiller,⁸⁴⁰ desde luego el propio Hegel, de cuya crítica a Rousseau precisamente en este punto, ya se ha hablado,⁸⁴¹ y quizá, sobre todo, Freud,⁸⁴² bien que muchas de sus

⁸³⁶ Al respecto, ampliamente, el cap. 17 de Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, ed. Princeton Univ., 1974.

⁸³⁷ Willard, C., *Le socialisme...*, *cit.*, *supra* nota 681, p. 39.

⁸³⁸ No parece que el general y conocido pesimismo de Hobbes haya de ser especialmente ilustrado con citas; hasta referir a *Leviathan* en bloque, o, si se quieren, pasajes especialmente nitidos, a 1^a, 13 *Of the Natural Condition of Mankind...*, íntegro y a 2^a, 17, inciso inicial (ed. M. Oakeshott, Oxford, s.d., pp. 80-84 y 109). Con Zubiri, el hombre de Hobbes, como el de Rousseau, es autosuficiente, pero, concuriendo con los demás, en el mundo, el pacto social hace algo más que aglutinar: viene a asegurar la pervivencia de la realidad humana evitando su aniquilamiento en la concurrencia.

⁸³⁹ Para Kant, “la propensión del hombre hacia la vida en sociedad... está siempre unida a una resistencia mutua constante que amenaza disolver la [propia] sociedad”; a esto llamaba Kant la “sociabilidad asocial” del hombre (*Idee zu...*, *cit.*, principio 4^o; ed. *cit.*, p. 120).

⁸⁴⁰ “El carácter natural del hombre... egoísta y violento, apunta más bien a la destrucción que al mantenimiento de la sociedad” (*Cartas...*, III, ed. *cit.*, *supra* nota 40, p. 33).

⁸⁴¹ Con suavidad dice Hegel que “la fuerza natural de la pasión tiene mayor parentesco con la naturaleza humana que el largo y superficial aprendizaje del sentido del orden y de la moderación, del derecho y de la moralidad” (*La razón en la historia*, II.2, ed. *cit.*, *supra* nota 46, p. 107). Ver también las referencias seleccionadas en Kaufmann, *Hegel...*, *cit.*, *supra* nota 581, pp. 263-267. Se corresponden con ellas las de la exaltación del Estado, de las cuales se puede obtener un buen repertorio en la *Filosofía del derecho*: “el Estado es la realidad de la idea ética” (§ 257); “el Estado... es lo racional en sí y por sí” (§ 258); “mi interés sustancial y particular está contenido y guardado en el interés y el fin del Estado” (§ 268); “el Estado es algo inherentemente racional... , la imagen de la razón eterna” (§ 272); “el fin racional del hombre es la vida en el Estado, y si no hay Estado la razón pide de forma inmediata que se cree uno” (ad. 47 a § 75); “el hombre debe venerar al Estado como a una deidad secular” (ad. 174 a § 272); etcétera.

⁸⁴² Las citas ilustrativas podrían multiplicarse y todas harían buena la tesis de que para Freud el medio social está en lucha constante con el individuo para vencer “la productividad asocial del hombre biológico” (Murphy, R. F., *The Dialectics...*, *cit.*, *supra* nota 57, pp. 72 y 73); por todas valgan éstas: “Los hombres no son amables criaturas que quieran ser amadas... , son, al contrario... , criaturas con un

afirmaciones parezcan arrancadas a las páginas de Espinosa.⁸⁴³ Por una vez es suscribible la tesis de Popper de que Marx “en el fondo fue un individualista pese a su llamamiento colectivista a la conciencia de clase”.⁸⁴⁴

Incidentalmente se puede esbozar en este lugar la tesis de que probablemente, así como el pesimismo social frecuentemente parece parar en callejones sin salida, buscando su refugio en soluciones utópicas, al ser, por un lado, el hombre un ser social y necesitar como tal siempre de instituciones sociales, y al predicarse, por otro lado, de estas instituciones —cuando menos de virtualmente todas las que se han dado de hecho en la historia— el poder de corrupción, el pesimismo individual tiene, en cambio, vías más anchas y abiertas ante sí, al contemplar los entes sociales como instrumentos de superación de la lucha de todos contra todos y como soportes, por tanto, de la libertad, lo que puede corresponderse con la etimología misma de la palabra, o como depositarios de la organización, mayor o menor, más o menos

ingrediente fuerte de agresividad... como consecuencia del cual el prójimo suscita en ellos la tentación de explotar su trabajo sin pagarlo, usar sexualmente de él sin su consentimiento, humillarle, hacerle sufrir, torturarlo y matarlo. *Homo hominis lupus.*” El mandamiento [ama a tu prójimo como a ti mismo] —del que ya Bacon había dicho citando a Virgilio, *Nec vox hominem sonat* y, de su propia cosecha, que era “una voz de allende la luz de la naturaleza” (*Advancement of Learning*, 2^o.XXV.3; ed. A. Johnston, Oxford Univ., 1974, p. 201)— se justifica como tal, en su imposición, por el hecho de ser tan completamente contrario a la naturaleza originaria del hombre, frase precedida de la conocida y macabra cita de Heine, buen ejemplo de la que Nietzsche llamó su “divina maldad” (*Ecce Homo*, ed. cit., supra nota 5, p. 44). Si los hombres actúan en masas, éstas son “perezosas y estúpidas y... los individuos que las componen se soportan los unos a los otros en la rienda suelta que dan a su indisciplina” (*The Future...*, cit., p. 6; *Civilization...*, cit., pp. 56-59). En el fondo es la misma idea que expresó Voltaire tras la lectura del *Discurso sobre la desigualdad*: “lo que hace y hará siempre de este mundo un valle de lágrimas es la insaciable ambición y el indomable orgullo de los hombres” (*Lettre de... a M. J. J. Rousseau*); el propio Rousseau alude al “primer movimiento de orgullo” como idea matriz de la propiedad (*Discours*, ed. cit., pp. 239 y 205-206). Según Jaspers, “luchar —...usar de la fuerza para obtener poder y botín— es fenómeno primordial de la vida humana”, para Hegel, de lo que no estoy por completo seguro (Jaspers, K., *The Future of Mankind*, Chicago, 1951, p. 45); más acertada hubiera sido la referencia a Nietzsche: “la Tierra es... un rincón lleno de criaturas descontentas... que se causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño, probablemente su único placer” (*Genealogía de la moral*, ed. cit., supra nota 629, p. 136).

⁸⁴³ Los hombres “se inclinan más a la venganza que al perdón...; intentan en la medida en que pueden, destrozarse unos a otros”; “no se puede acariciar la ilusión de que sea posible inducir[les]... a vivir según la disciplina exclusiva de la razón. Esto es soñar con una edad de oro poética, con una historia fabulosa” (*Tractatus politicus* 1^o 5; *Oeuvres complètes*, ed. París, 1954, p. 921).

⁸⁴⁴ *The Open Society...*, cit., supra nota 836, vol. 2^o, p. 126.

rígida, precisa para que el hombre no muera de inanición,⁸⁴⁵ “para que el furor y la maldad sin escrúpulos [no] se desaten entre los hombres”,⁸⁴⁶ o más suavemente, quizá porque la actitud inicial ante el individuo no sea tan desesperada, como educadores o moderadores de egísmos personales,⁸⁴⁷ como la “sociología”, en el sentido de lo colectivo, que en un momento dado viene en ayuda de la psicología, entendida como factor individual.⁸⁴⁸

Esto con independencia de que unos y otros reconozcan la necesidad del ente social conforme a la sentencia raramente contradicha de Aristóteles: “el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es un miembro de la ciudad, sino una bestia o un Dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad

⁸⁴⁵ En Hobbes, por ejemplo, “el gran *Leviathan* llamado *Commonwealth* o Estado”, tiene como causa final o designio de los hombres, “su auto-conservación... salir de la condición miserable de guerra [de “guerra de todos contra todos”] que es la consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres (*Leviathan*, introducción y loc. cit.; Oakeshott, pp. 5, 83 y 109). También para Hegel “el estado de naturaleza [es] una situación en la que prevalece la mera fuerza” (*Filosofía del derecho*, § 93). Lo mismo en Freud, *The Future...*, cit., p. 66, y *Civilization...*, cit., p. 42, con tanta más convicción cuanto mayor su pesimismo (“Todo individuo es un enemigo virtual de la civilización... Por eso la civilización ha de ser defendida contra el individuo y a ello se dirigen sus reglas, sus instituciones y sus mandatos”; *The Future...*, p. 3); sobre este aspecto de Freud, aunque sumamente tendencioso a mi juicio, ver, Fromm, E., *Sigmund Freuds Sendung* (trad. alemana de *Sigmund Freud's Mission*). Francfort, 1961, caps. III y IV.

⁸⁴⁶ Espinosa, *Tractatus theologicus-politicus*, XIX (*Oeuvres*, cit., p. 887).

⁸⁴⁷ Ver las referencias de las notas 787 a 793; también Durkheim, E.: “espontáneamente el hombre no está inclinado a someterse a una autoridad política, a respetar una disciplina moral, a dedicarse, ni a sacrificarse” (“*L'éducation...*”, cit., supra nota 822, p. 42). El paralelismo entre Hobbes y Durkheim en este respecto se pone incidentalmente de relieve por R. Aron, *De la condition historique du sociologue*, París, 1971, p. 34. Lo curioso es que Durkheim, por su parte, había rechazado explícitamente toda doctrina de autores “como Hobbes [y] Rousseau” que aceptara “una solución de continuidad entre el individuo y la sociedad”, pareciéndole *subterfuges mensongers* los pactos sociales con los cuales se quiere soldar la ruptura (*Les règles...*, cit., supra nota 823, V.IV, pp. 120 y 123).

⁸⁴⁸ “Es la sociedad... la que nos saca de nosotros mismos, nos obliga a tener en cuenta intereses distintos de los nuestros, nos enseña a dominar nuestras pasiones, nuestros instintos... a privarnos, a sacrificarnos, a subordinar nuestros fines personales a fines más altos” (Durkheim, E., “*L'éducation...*”, cit., pp. 45 y 46); por otro lado, basta con que se haga que el individuo “tome conciencia de su estado de dependencia y de inferioridad natural... para que se someta de buen grado” a la presión natural de los hechos sociales (Durkheim, E., *Les règles...*, cit., V.IV, p. 121); es muy cierto que para Durkheim, “sin la sociedad, el hombre no habría superado el nivel de su propio egoísmo y de la lucha inextinguible contra el otro”, Rodríguez Zúñiga, L., “La sociología y la cuestión social”, II, en *Rev. Opinión Pública*, núm. 36, 1974, p. 55; en igual sentido en I, misma *Rev.*, núm. 35, 1974, p. 41.

tal . . .”,⁸⁴⁹ reiterada desde luego por Marx, insistentemente en términos de raro patetismo, en los que claramente resuenan los ecos de la alienación segunda de Hegel —“el ser social . . . [es] . . . el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propia riqueza”.⁸⁵⁰ Todo ello sin entrar en el tema del tipo de orden político, jurídico o social en que se esté pensando, que exigiría consideraciones adicionales apartadas de las que aquí nos ocupan, como las exigiría también la cuestión de hasta qué punto los dos tipos de pesimismo citados sirven de fundamento último a actitudes prácticas, lo que parece evidente aunque muchas veces la línea de conexión sea tortuosa o paradójica; en buena medida porque el optimista social tiende a referir su reflexión a las agrupaciones estructuradas formalmente, y concretamente al Estado, mientras que el individualista —salvo el supuesto anómalo de que se aferre a la negación anárquica pura y simple de toda forma societaria— opera siempre receloso y suspicaz ante las organizaciones humanas.

La anomalía no puede decirse que sea una incoherencia, si se ha partido de la premisa de que toda forma societaria no es sino una forma de opresión, y que sólo con su eliminación puede el hombre, *yo* único irreconciliable a todo otro y sólo relacionado con éste en virtud de su propio egoísmo, estar en condiciones “de crear su propia naturaleza no alienada”;⁸⁵¹ a nadie puede alienarse cada hombre, menos aún a los demás hombres, o al hombre en general, ni en todos

⁸⁴⁹ *Política*, 1253a; ed. cit., p. 4. Sobre el sentido del pasaje, ver la *Introducción* de J. Marias, pp. XLIV y ss., y en general J. Conde, *El hombre. . .*, cit., *supra* nota 807.

⁸⁵⁰ “Notas de lectura”, en *Oeuvres*, cit., vol. II, p. 23. En otro texto, con los retuécanos a que Marx tan aficionado era, “la sociedad es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza” (*Tercer manuscrito*, V, ed. cit., p. 146).

⁸⁵¹ Tal sería, en sustancia, la tesis de Stirner: la interposición de cualquier “noción abstracta” (el bien público, la causa nacional, el ideal del partido) entre el individuo y su interés no son sino “justificaciones imaginarias para una opresión más eficaz” del hombre, a las que éste tiene que escapar si quiere salir de su “condición alienada”. En Stirner, en consecuencia, contra Hegel y contra Marx, el individuo, complaciéndose en sí mismo, será “el hombre liberado de las alienaciones (Fleischmann, E., “The Role of the Individual in Pre-Revolutionary Society: Stirner, Marx and Hegel”, en Pelczynski, Z. A., *Hegel's. . .*, cit., *supra* nota 95, pp. 222 y 233). Sin embargo, téngase en cuenta que Stirner acepta formas societarias incipientes siempre que el individuo las instituya para su propio bien y, sobre todo, esté siempre en condiciones de apartarse de ellas “sin ofrecerlas mi alma ni comprender mi futuro” (*Der Einzige und sein Eigentum*, 2°.II.2, cit., *supra* nota 628, p. 345).

ni en parte.⁸⁵² Por todo ello, quizá, el individualista decía, en buena medida como reacción, si no quiere caer en el inhilismo, contra lo que dirige sus fuegos es precisamente contra el Estado, actitud que le permite, sin abdicación explícita de su individualismo, defender la existencia de otros tipos de agrupación social, y, en definitiva, reconducir el problema a la polémica Estado-sociedad, polémica que —aparte de que es el propio Hegel quien la abre al romper la *comunitas civilis sive politica* medieval, todavía *body politic or civil society* en Hobbes,⁸⁵³ *civil or political society* en Locke—⁸⁵⁴ para muchos está en el orto mismo de la sociología, quizá porque refleja un dualismo que se corresponde con “la realidad de la sociedad industrial en la primera fase de su desarrollo”,⁸⁵⁵ y respecto de la que las posiciones de Hegel —o en otro plano, las de Stahl o Buntschli— se presentan como antagónicas de las de Marx o, en otro plano, de nuevo, de las de von Stein,⁸⁵⁶ cuando no es a Hegel mismo a quien se atribuyen las dos posiciones contrapuestas, según el modo como especialmente la *Filosofía del derecho* quiere ser leída.⁸⁵⁷ Aunque quizá en el fondo, como subrayó Durkheim, si se parte de la base de que “la materia de la vida social está hecha exclusivamente de intereses económicos”, la actitud ha de ser, para guardar congruencia, “en algún sentido esencialmente anárquica”, puesto que la premisa lleva forzosamente a la conclusión de que “la autoridad gubernamental no tiene razón de ser”.⁸⁵⁸

⁸⁵² Aludo aquí, al hilo de lo que queda dicho, a la crítica implacable y de eficacia muy notable a que somete Stirner al hombre ser-especie de Feuerbach y de los “críticos” posthegelianos, una y otra vez en *Der Einzige*, especialmente en 1^a.II.3, § 3 (ver también *infra*, capítulo cuarto, IV).

⁸⁵³ *The Elements of Law Natural and Politic*, parte 1^a, cap. 19, § 8; ed. Tönnies, 1889; reimpresión Londres 1969, p. 104. El propio Tönnies, por cierto, señala la emergencia del concepto de sociedad en Hegel (*Einführung in die Soziologie*, libro 2^o, cap. III, A, § 11; ed. R. Heberle, Stuttgart, 1965, pp. 87 y 88).

⁸⁵⁴ Ver al respecto, Riedel, M., “Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines Geschichtlichen Ursprungs”, en el mismo, *Materialien...*, *cit.*, *supra* nota 70, vol. II.

⁸⁵⁵ Freyer, H., *La época industrial*, Madrid, 1961, p. 13.

⁸⁵⁶ Para estas cuestiones y las conexas, Conde, J., “Sociología de la sociología”, en *Revista de Estudios Políticos*, núms. 65 y 68; Legaz, L., *Filosofía...*, *cit.*, *supra* nota 97, pp. 456 y ss.; Gómez Arboleya, E., *Historia...*, *cit.*, *supra* nota 824, pp. 3 y ss.; González Seara, L., *La sociología, aventura dialéctica*, Madrid, 1971, pp. 67 y ss.; Leibholz, G., *Problemas fundamentales de la democracia moderna*, Madrid, 1971, pp. 98, 100, 109.

⁸⁵⁷ “Como *Filosofía del Estado* por la derecha hegeliana, como *Filosofía de la sociedad* por la izquierda” (Riedel, M., “Einteitung” al vol. I de *Materialien...*, *cit.*, *supra* nota 70, p. 24, con ejemplos de ambas interpretaciones en p. 44).

⁸⁵⁸ *Le socialisme*, ed. París, 1971, p. 181; la reflexión engloba tanto al socialismo,

El conjunto de problemas, por lo demás, aun planteado en la forma en que se acaba de hacer (y caben por supuesto otros planteamientos, entre ellos el de la oposición y el equilibrio entre las "tradiciones" individualista y comunitaria),⁸⁵⁹ no acabaría aquí; respetando el Estado y subordinados a él, los optimistas sociales, por seguir con esta terminología, estarían dispuestos a admitir y aun defenderían enérgicamente las corporaciones o asociaciones intermedias de alguna forma surgidas "natural" o históricamente, como lo hacen, por ejemplo, los armoniosos fisiócratas,⁸⁶⁰ o el propio Hegel,⁸⁶¹ con la misma energía con que, en el caso paradigmático de Burke, atacarían su disolución revolucionaria;⁸⁶² aunque sea dudoso si, en el concreto de Hegel, estarían dispuestos a extender la defensa hasta el punto de reconocer frente al Estado la existencia en estas entidades intermedias de "derechos naturales" de la nación *qui ne les a jamais aliénés*, como se decía en la

de Saint-Simon a Marx, pasando por Fourier y Proudhon, como a los "economistas ortodoxos", por el contexto a Smith y J. B. Say.

⁸⁵⁹ Para este enfoque, ver el cap. 2º, en especial pp. 34-36, de Plant, R., *Community and Ideology. An Essay in Applied Social Philosophy*, Londres, 1974.

⁸⁶⁰ En efecto, la fisiocracia creía en la existencia de "una sociedad natural, anterior a toda convención entre los hombres (Dupont de Nemours), de "una sociedad natural, general y tácita" (Mercier de la Rivière), rechazando expresamente como "absolutamente quimérica" la hipótesis de que pudieran haber existido "hombres aislados y sin ninguna comunicación los unos con los otros" (Quesnay); pero esto no les llevó sino a concebir el Estado como un guardián de la sociedad preexistente —o, más precisamente, "del derecho de propiedad y de la libertad que le es inseparable"— y las leyes, "las ordenanzas de los soberanos", como "actos declaratorios", como "declaraciones de las leyes naturales constitutivas del orden social"; orden que por lo demás es evidentemente "el más beneficioso posible para los hombres reunidos en sociedad" (Quesnay, Dupont de Nemours). Ver, García Pelayo, M., "La teoría social de la fisiocracia", en *Moneda y Crédito*, núm. 31, 1949, de donde se toman las referencias; García Pelayo, menciona expresamente el *optimismo social* de los fisiócratas" (*loc. cit.*, p. 37).

⁸⁶¹ *Filosofía del derecho*, 3ª parte, II, c. β; §§ 250 a 256; en los que analiza *Die Korporation*, como momento de *Die bürgerliche Gesellschaft*, inmediatamente antes de adentrarse en el estudio del Estado (§§ 257 y ss.). A las concepciones de Hegel sobre el Estado ya hemos aludido; ver, Pelczynski, Z. A., "The Hegelian Conception...", *cit.*, *supra* nota 433.

⁸⁶² La imputación de Burke a los revolucionarios franceses es, justamente, la de que intentan "refundir toda especie de ciudadanos en una masa homogénea" (*Reflections on the Revolution in France*, en R. Kirk, Chicago, 1955, p. 262); también Hegel criticó ásperamente la "disolución del pueblo en un montón informe... de individuos como átomos aislados" (Knox, T. M., *Hegel's Political Writings*, Oxford, 1964, p. 262). Para las posiciones de ambos respecto de Rousseau y de la revolución francesa, Suter, J. F., "Burke, Hegel and the French Revolution", en Pelczynski, Z. A., *Hegel's...*, *cit.*, *supra* nota 95.

época prerrevolucionaria,⁸⁶³ ni a pensar que ninguna de estas instituciones pudiera existir sin la autorización y vigilancia del Estado,⁸⁶⁴ aunque reconocieran que estas mismas instituciones ponen ya un principio de orden en el medio atomizado, egoísta y utilitario de la sociedad e inician en los hombres el proceso educativo que ha de hacerles ascender al Estado. Porque, en cambio, Hegel admitiría también, y con mucho más relieve que las instituciones tradicionales, las agrupaciones “modernas —por llamarlas de algún modo—, las surgidas del trabajo como sistema social y cooperativo de satisfacción de necesidades”,⁸⁶⁵ completando así en el plano de lo político su descubrimiento del trabajo como fundante de la sociedad y del ser social del hombre. Parece evidente que las “corporaciones privilegiadas del Estado feudal” son muy otras que las corporaciones modernas “en las cuales el ciudadano particular . . . sale fuera de su interés singular y privado y tiene una actividad consciente para un fin relativamente universal”.⁸⁶⁶

Del sabor “antiguo” que se aprecia en la *Filosofía del derecho*,⁸⁶⁷ mucho más que resultado simple de la admiración de Hegel por el mundo griego, se elimina entonces toda traza de anacronismo, si es que alguna resta tras una indagación seria, en la medida en que la República platónica es una estructura basada en la división del trabajo y Hegel intenta no sólo recrearse en, sino enlazar su mundo con,

⁸⁶³ “Remontrances du clergé assemblé en 1788”, en Bertraud, J. P., *Les origines de la Révolution française*, Paris, 1971, doc. núm. 47, p. 61. Nótese la mención de la inalienabilidad en sentido jurídico utilizada con fines políticos; por supuesto, los que se dicen derechos de la nación son en realidad los privilegios del estamento. Para Hegel, las “corporaciones” deben estar “bajo la alta vigilancia del Estado. . . [para no]. . . degenerar en un miserable sistema de castas” (*Filosofía del derecho*, ad. 151 a § 255).

⁸⁶⁴ *Filosofía del derecho*, § 270; la religión en cuanto se exteriorice en iglesia queda sujeta, por supuesto.

⁸⁶⁵ “La mediación de la necesidad y de su satisfacción individual y colectiva a través del trabajo” es el primer “momento” de la sociedad civil (*Filosofía del derecho* § 188); consiguientemente, el “sistema de necesidades” abre el análisis de ésta (§§ 189 y ss.). Sobre, por ejemplo, la conveniencia de que existan organizaciones profesionales de trabajadores, §§ 251 y 288. Hay mucho de cierto, pues, en la afirmación de que “Hegel. . . aceptó plenamente los valores que la sociedad industrial urbana implicaba”, consecuencia de lo cual fue que también aceptara la existencia de “grupos funcionales” (Plant, R., *Community and Ideology*, Londres, 1974, p. 25). En cualquier caso para Hegel “la profesión de cada uno. . . es la base sobre la que descansan los diferentes órdenes que presenta todo Estado organizado. . . al que como. . . totalidad orgánica, estas articulaciones le son tan necesarias como al organismo” (*La razón en la historia*, II.3, ed. cit., supra nota 46, p. 174).

⁸⁶⁶ *Enciclopedia*, §§ 534 y 544 (ed. cit., vol. III, pp. 236 y 259).

⁸⁶⁷ Sobre éste, insistentemente, Ilting, K., “Die Struktur der Hegeleschen Rechtsphilosophie”, en Riedel, M., *Materialien*, cit., supra nota 70, pp. 62, 64, 76.

ella y enfrentarse con la tremenda dificultad de que sus premisas eran distintas, puesto que no podía contar con el trabajo de la casta de los esclavos (este es uno de los varios sentidos profundos de la superación de la relación esclavo-amor de la *Fenomenología*), sino con el de hombres libres que enajenan o alienan determinaciones externas y limitadas de su personalidad, y no su personalidad misma íntegra e íntima; de la misma forma que para la erección de un esquema de Estado hubo de prescindir de la adhesión espontánea e irreflexiva del hombre al mismo y de la indistinción en éste de las calidades de hombre y de ciudadano. Probablemente, en el fondo es la pérdida histórica irreparable de la identidad hombre-ciudadano (versión política" de la alienación primera, que Hegel constata una y otra vez) lo que le hace rechazar el pacto como origen del Estado y el mantenimiento de éste como resultante de una prístina voluntad general, al tiempo que le lleva a exigir una estructuración de la sociedad civil como base del Estado mismo, en el seno de la cual los hombres dejen de ser los átomos aislados a que ya se ha aludido y su reunión sea algo más que una masa, multitud, montón o gentío meramente cuantitativo.⁸⁶⁸

Pero a estos empeños magños de Hegel ya nos hemos referido; quizá sólo reste, y esto ya ha sido hecho,⁸⁶⁹ hablar de él, como él hablara de Platón: "la gran mente . . . el pivote sobre el que se asienta el giro inminente que el mundo iniciaba en su época", y que él mismo sintiera, en su bellísima frase, "el tedio que se apodera de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido . . . , signos premonitorios de que algo se avecina",⁸⁷⁰ o, en tono menor, que supo percatarse de que la "sociedad civil era un sector de las instituciones comunitarias del primer tercio del siglo XIX [alemán] en trance de entrada en la era industrial",⁸⁷¹ al tiempo que "trataba de dar un apoyo filosófico al papel económico-político de un Estado moderno en progreso".⁸⁷²

⁸⁶⁸ *Filosofía del derecho* §§ 202 y 203; *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg (Werke, Frankfurt, 1970, vol. 4, 485)*.

⁸⁶⁹ Iltling, K. H., "The Structure. . .", *cit.*, *supra* nota 148, pp. 107 y 108; la paráfrasis que sigue es de *Filosofía del derecho*, prefacio; el mismo en "Die Struktur. . .", *cit.*, *supra* nota 867, p. 73.

⁸⁷⁰ *Fenomenología*, prólogo; para situar esta referencia en su contexto completo, Cerezo Galán, P., "Teoría y praxis. . .", *cit.*, *supra* nota 445, pp. 130-133.

⁸⁷¹ Heiman, G., "The Sources. . .", *cit.*, *supra* nota 312, p. 133; me parece, en cambio, poco seguro que Hegel tratara "de reverdecer el corporativismo para adaptarlo al medio del siglo XIX" (*loc. cit.*, p. 121).

⁸⁷² Plant, R., *Hegel*, Londres, 1973, p. 112.

Por el contrario, el individualista-pesimista social preferirá un Estado puro, quizá disoluble en un futuro ideal u utópico, con los individuos-ciudadanos como únicos elementos componentes, y someterá a rígidos controles o rechazará de plano la existencia de entes intermedios; esta es una de las varias coincidencias profundas de Hobbes⁸⁷³ y Rousseau, bien que en este último el tema aparezca con crudeza y nitidez muy superiores.⁸⁷⁴ Otra cosa es que en la práctica quizá el individualista sea, a la larga, la utopía no adveniente, o muy a la corta, “incapaz de elaborar controles para la libertad individual” —para cortar los excesos de un pacto basado en voluntades abstractas y arbitrarias, hubiera dicho Hegel— o, por el contrario, sea muy capaz de imponerlos durante la espera con dureza extremada, quizá esto más que aquéllo, y por tiempo indefinido y aun cuando ya, desalentado o cínico, no espere en realidad nada; mientras que el optimista social pueda estar en condiciones de construir “un sistema de contrapesos preservador” de la libertad.⁸⁷⁵

Pero, en definitiva, este largo *excursus* no pasa de ser una reflexión sobre el enigma roussoniano del hombre nacido libre y encadenado doquiera; o, si se prefiere, una formulación más moderna del durkheimiano: “¿Cómo el individuo a la vez es más autónomo y depende más de la sociedad?; ¿cómo puede al tiempo ser cada vez más personal y más solitario?”⁸⁷⁶

⁸⁷³ *Leviathan*, 2ª, 22; “en los cuerpos políticos [subordinados] el poder del representante es siempre limitado; y quien establece estos límites es el poder soberano” (ed. cit., p. 146).

⁸⁷⁴ *Contrat social*, II, III; “importa que no haya sociedad parcial dentro del Estado y que cada ciudadano no opine sino ante éste” (ed. cit., p. 213, y, en general, todo el capítulo, pp. 211-213). Tras Rousseau, por ejemplo, Sieyès: “la gran dificultad viene... del interés de los ciudadanos de unirse con otros... de concertarse, de coaligarse...; por él se forman los enemigos públicos más temibles” (*Qu’ est-ce que le Tiers état?*, cap. VI; ed. R. Zapperi, Ginebra, 1970, p. 206); o R. Saint-Etienne: “al crearse una corporación... no se crea sino un enemigo público” (*Considerations sur les intérêts du Tiers état*, en Behrens, C. B. A., *The Ancien Régime*, Londres, 1967, p. 179).

⁸⁷⁵ Para estas reflexiones —concretamente para la traducción práctica de las que se titulan de imágenes “roussonianas” y “hobbesianas” del hombre— ver Bart, P. B., “The Myth of a Value-Free Psychotherapy”, en Bell, W. y J. A. Man (eds.), *The Sociology of the Future*, Nueva York, 1971, pp. 113 y ss.; en especial pp. 115 y 116. También, aunque con otras conclusiones, Israel, J., *L’aliénation...*, cit., supra nota 656, pp. 25 y ss.

⁸⁷⁶ *De la división...*, prefacio a la 1ª ed.; ed. cit., supra nota 57, p. XLIII.

VI. VERSIÓN POLÍTICA DE LA ALIENACIÓN

Lo dicho aparte y retornando a Marx, en cuanto a la forma como se concibe y enfoca en concreto por éste la versión política de la alienación —tema de alguna dificultad porque en los escritos en que el mismo aparece (básicamente el primero sobre *La cuestión judía* y la *Introducción* y el cuerpo de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*)⁸⁷⁷ lo hace iniciándolo con problemas de alienación religiosa derivados de Feuerbach, cuya influencia por lo demás es notoria en otros muchos pasajes, envolviéndolo en la crítica a Hegel y a Bauer, y mezclándolo en ocasiones con comentarios de actualidad política alemana—, para la concepción de Marx, decía, lo primero a sentar es el entronque directo con Hegel, marcado por la distinción entre “sociedad civil” y Estado (definitivamente separados por Hegel, y punto de arranque desde Hegel de toda teorización política)⁸⁷⁸ por el dualismo consiguiente entre la vida como hombre o individuo y la vida como ciudadano, “la vida de la sociedad y la vida política”⁸⁷⁹ y hasta por su versión velada de la revolución francesa como puramente “política” y como tal meramente destructora, con el terror inicial y la restauración final, “concluyendo el drama político necesariamente con el restablecimiento . . . de todos los elementos de la sociedad civil”;⁸⁸⁰ incluso con sus propios modos de expresión, pero resumiendo ideas de Hegel, según se vio, “en Grecia la *res pública* es materia verdaderamente privada . . . y el Estado político, en cuanto político, el verdadero y único contenido de la vida y de la voluntad del ciudadano”.⁸⁸¹

Pero en Marx el pesimismo es muy acentuado, según se ha dicho; mientras que Hegel piensa que en la sociedad civil pueden existir ya

⁸⁷⁷ La *Introducción*, como es sabido, se publicó en 1844 en los *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, donde también se publicaron los ensayos sobre *La cuestión judía*; el cuerpo de la crítica, escrito probablemente en 1843, no se publicó en vida de Marx. Respectivamente, citaremos estos trabajos como *Einleitung* y como *Zur Kritik*; su texto en los *Frühschriften*, cit., supra nota 672 (pp. 207 y ss. y pp. 20 y ss.); que usamos. Versiones inglesas de ambos en la ed. de J. O'Malley, citada, con una amplia introducción.

⁸⁷⁸ Sobre esta tesis, generalmente admitida, ver por todos Marcic, R., *Hegel und das Rechtsdenken*, Salzburgo-Munich, 1970, pp. 58 y ss.

⁸⁷⁹ *Judenfrage*, loc. cit., p. 188. Por otro lado, Marx distingue también, como Hegel, entre el “Estado político” como organización distinta de la sociedad y el “Estado como totalidad” de la comunidad. (Ver, Berki, R. N., “Perspectives in the Marxism Critique of Hegel's Political Philosophy”, en Pelczynski, Z. A., *Hegel's . . .*, cit., supra nota 95, pp. 207 y 208).

⁸⁸⁰ *Judenfrage*, en loc. cit., p. 184.

⁸⁸¹ *Zur Kritik*, cit., supra nota 877, p. 50.

agrupaciones o asociaciones que no deben ser desarticuladas cuando se accede al Estado (porque entonces “se separa la vida civil de la vida política” y ésta “queda en el aire” sometida al viento de las opiniones particulares),⁸⁸² para Marx el hombre no ha llegado aún al estadio de *ser-especie* humano, esto es, aunque pueda ser ya consciente de su individualidad, no ha aprehendido conscientemente la naturaleza social de su esencia, idéntica en él y en todos los demás hombres,⁸⁸³ y por ello continúa sin más llevando en la sociedad civil una “vida egoísta”. La propia sociedad ha contribuido a ello, no probablemente operando sobre una bondad primitiva, pero sí poniendo en un mundo corrupto la energía primera del hombre tras su superación de la indiferenciación con el medio, engendrando así al “hombre corrompido, perdido para sí mismo, *alienado*, sujeto al poder de condiciones y elementos inhumanos, por la organización total de nuestra sociedad . . . en una palabra, *al hombre que no es aún un verdadero ser-especie*”.⁸⁸⁴ En el Estado, por otro lado, no ve Marx salida ni solución alguna; irónicamente dice de él que es “el intermediario entre el hombre y la libertad de los hombres”⁸⁸⁵ cuando lo que prevalece en él “no es el *hombre, sino la alienación*”;⁸⁸⁶ ni se incorpora a sí ni trasciende el Estado a la sociedad civil; antes bien, al formalizarse aquél en una burocracia, se opone a ésta y “deviene algo que le es extraño”;⁸⁸⁷ en

⁸⁸² *Filosofía del derecho* § 303.

⁸⁸³ La terminología y el concepto mismo de *ser-especie* —*Gattungswesen*— viene de Feuerbach (ver, Bottomore, *Karl Marx* . . . , *cit. supra* nota 762, p. 13, nota 2); en efecto, para Feuerbach el hombre es el ser para el que su especie es objeto de intelección; “el animal es consciente de sí como individuo”; el hombre tiene “una conciencia más alta” que consiste en la capacidad de aprehender “la relación con su especie, su naturaleza general, como distinta de su naturaleza individual”, y en aquella, y no en ésta, está “su verdadera naturaleza (Feuerbach, *Essence of Christianity*, ed. G. Eliot, 1854, reimpresión en Nueva York, 1957; cap. I, § 1, pp. 1-2, 11). Probablemente era en Feuerbach en quien estaba pensando Kierkegaard al hablar “de los filósofos. . . que no hacen sino universalizar imaginariamente los individuos en la especie” (*Traité du désespoir*, 2^a.IV.I, ap; ed. Paris, 1949, p. 168), y construyendo en el “hombre especie” un hombre imaginario justamente cuando se quiere partir del hombre real, como ha señalado Karl Barth (“Ensayo introductorio” a la ed. *cit.*, de Feuerbach, p. XXIX). En cuanto a la influencia de Feuerbach sobre Marx, ver Popitz, H., *El hombre* . . . , *cit.*, *supra* nota 138, pp. 75-81, y Acton, H. B., *Ce que Marx* . . . , *cit.*, *supra* nota 696, pp. 37-42.

⁸⁸⁴ *Judenfrage*, *loc. cit.*, p. 188; las cursivas mías.

⁸⁸⁵ *Idem*, p. 179; a este intermediario, continúa el texto, “confía el hombre toda su no-divinidad, toda su libertad humana”.

⁸⁸⁶ *Idem*, p. 187; “die Entfremdung, aber nicht der *Mensch*” (de Marx las cursivas).

⁸⁸⁷ *Zur Kritik*, *cit.*, *supra* nota 877, p. 62.

suma, “la sociedad civil y el Estado están divididos y apartados entre sí; también lo están en consecuencia el ciudadano y el hombre privado, el hombre en cuanto miembro de la sociedad civil”.⁸⁸⁸ Marx percibió desde luego la significación profunda de la distinción hegeliana entre lo político y lo simplemente civil: “con su agudeza característica Hegel percibió la separación entre las sociedades civil y política”, dice Marx; pero, continúa, “se contentó con la apariencia de su superación, presentándola como real”.⁸⁸⁹

La disolución del viejo régimen no hizo sino liberar el movimiento alocado del hombre egoísta que era su esencia según Marx y que sigue siéndola de la sociedad y del Estado moderno, “del que es presupuesto y fundamento” como proclaman los “derechos del hombre”; en definitiva, sigue subsistiendo “la vida política alienada”,⁸⁹⁰ como alienada sigue la vida en la sociedad civil, alienadas y separadas además la una de la otra, situación que subsistirá hasta que se refundan “el ciudadano abstracto” y el hombre civil, a su vez éste previamente “devenido en su vida empírica . . . ser-especie”,⁸⁹¹ identificado socialmente con los demás hombres o con una humanidad sublimada como, más o menos, predicaba Feuerbach.

El escepticismo de Marx y los ejes de su *Crítica de Hegel* están en el carácter a su juicio no representativo de la asamblea prevista por éste, lo que realmente la opone a la sociedad civil, al tiempo que ambas se oponen al Ejecutivo en el que Marx no ve más que una burocracia absorbente y con sus propios intereses, pese al cuidado que Hegel pone en los procedimientos de selección de sus componentes. En parte como causa y en parte como efecto de estos defectos de estructura, el Estado es incapaz de solventar las contracciones de la sociedad civil y, al subsistir éstas, persiste la impoibilidad de que el hombre viva la vida que a su esencia humana como ser-especie corresponde, y éste continúa alienado en el sentido de apartado de aquella esencia. A la filosofía se asigna justamente la tarea, “al servicio de la historia, de desenmascarar [esta forma] de autoalienación humana”.⁸⁹²

⁸⁸⁸ *Idem*, p. 92.

⁸⁸⁹ *Idem*, p. 90.

⁸⁹⁰ *Judenfrage*, loc. cit., pp. 196 y 197. La referencia de Marx se hace a la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* francesa, que analiza someramente, junto con otros textos constitucionales franceses y norteamericanos.

⁸⁹¹ *Idem*, p. 199.

⁸⁹² “. . . der menschlichen Selbstentfremdung” (*Einleitung*, cit., supra nota 877, p. 209).

Alienados, por tanto, están la sociedad civil y el Estado, o de ambos está alienado el hombre, en el sentido en ambos de separado; probablemente también en el de que ha cedido a la una, y sobretodo al otro, o por la una y/o por el otro se le ha privado de, parte de su ser, aquello que le constituye como ser social; la cesión y la desposesión le impiden, como se dijo, la actualización de su ser-especie (en cuanto para ello necesita quizá del Estado, desde luego de la sociedad, "condición *sine qua non* de la humanización", sólo realizable como ser social),⁸⁹³ y esto es también una ruptura o alienación íntima.⁸⁹⁴ En su versión política, la alienación es, pues, también una autoalienación, casi una ruptura o disociación esquizofrénica del ser del hombre;⁸⁹⁵ la ruptura hombre (miembro de la sociedad civil) y ciudadano se da íntimamente en cada hombre.

VII. AUTOALIENACIÓN

A estas alturas parece innecesario ya insistir en que varias de las formas de alienación sobre las que Marx discurre —entre ellas la política, como acaba de verse— constituyen también para él, como para Hegel, una autoalienación de cada hombre. Hay incluso una doble radicalización si se toma a Hegel como punto de partida.

En efecto, de un lado se insiste una y otra vez, no ya sobre que quien trabaja se separa de la parte de su persona que incorpora al fruto de su trabajo, y en ello se autoalienta, sino sobre el carácter profundamente hostil y deshumanizado de la realidad alienada, que refluye sobre quien trabaja cada vez con más energía y con más forzosidad, de forma que hay una progresión continua en la alienación y un efecto multiplicador, si se nos permite la expresión, del trabajo alie-

⁸⁹³ O'Malley, J., "Introducción" a su ed. de *Karl Marx. Critique... cit.*, p. xiii.

⁸⁹⁴ Dejamos aquí la indagación sobre este punto; la conexión sólo remota, si alguna, con los temas de alienación, podría ser proseguida, quizá viendo si y cómo los funcionarios y las clases medias de Hegel (*Filosofía del derecho*, §§ 287 y ss.) son sustituidas en Marx por el proletariado (*Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel). Aquí habría de ser estudiada la discutida influencia de von Stein (*Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* se publicó en 1842, como es sabido) sobre Marx y sobre sus obras de juventud (ver, al respecto, Földes, B., *Das Problem Karl Marx-Lorenz von Stein*, Jena, 1927), y la anticipación de estas ideas por Comte (Lacroix, J., *La sociologie... cit.*, *supra* nota 752, pp. 94-98).

⁸⁹⁵ Esta tesis exactamente en Gabel, J., *Sociologie de l'aliénation*, Paris, 1970, p. 77.