

De la Methexis a la alienación: o el reverso de la libertad

VICTOR DUPLANCIC

Resumen: El artículo realiza una aproximación a la problemática de un “lugar” filosófico de la libertad y de su génesis. A partir de allí se realiza un recorrido por cuatro autores (Hegel, Marx, Lukács, Honneth) donde se presenta la relación entre libertad y alienación. Este análisis se centra en tres tipos de relación donde se manifiesta el fenómeno de la libertad: relación de sí-consigo, con los otros y con el mundo.

Palabras claves: alienation, cosificación, libertad, hegel, absoluto

Abstract: This paper approaches the issue of the philosophical “place” and the origins of freedom. The relationship between “freedom” and “alienation” will be explored through the study of four authors: Hegel, Marx, Lukács, and Honneth. The manifestation of freedom is analysed as regards three interrelations: one with self, one with others, and one with the world.

Keywords: alienation, reification, freedom, hegel, absolute

1- Introducción

La idea de libertad que en primer lugar se postula, sería: libertad es la toma de conciencia de un equilibrio entre un estado de cosas o hechos existente y lo percibido como deseable. Este equilibrio se da en los tres ámbitos de experiencias de individuación: conmigo, con la naturaleza, con los demás. La auto-percepción de esta individuación se constituye históricamente (en cuanto historia del mundo y propia historia) de modos diversos. Estos modos tienen que ver con la configuración de mundos de sentido teóricos y mundos de realizaciones prácticas (poéticos y tecno-normativos). En estos mundos la experiencia de libertad

se formaliza con diversas estructuras. En el mundo de las realizaciones teóricas cobra la forma de una superación o equilibrio entre diferentes modos posibles de dualismos. En el mundo práctico se muestra como diversos modos de equilibrio entre el individuo y la naturaleza, como modos de unidad ético-religiosos. Una aproximación a estas formas de libertad la realizaré en tanto expongo algunos fenómenos que he titulado “el reverso de la libertad”. Viendo su “reverso” se podrán ver algunos de los contornos de la/s forma/s de libertad humana. Esta aproximación está lejos de ser exhaustiva y se enmarca en una investigación más amplia que estoy llevando a cabo.

2- Dificultades iniciales

Según lo anticipado inmediatamente, la libertad no se enmarcaría solamente dentro de horizontes de la praxis humana, entendida esta última como el mundo de las acciones efectivas en el mundo físico o de acciones volitivo-apetitivas en el mundo psíquico. La libertad sería un estado que se percibe también en el ámbito de lo lógico-racional o de formalizaciones meramente mentales. Esta ampliación de la libertad no es obviamente novedosa. Ya la vieja doctrina de los trascendentales o la tematización de un fundamento absoluto al interior de la historia de la metafísica, ha mostrado la transversalidad y mutua pertenencia de los mundos teórico-práctico-estético-ontológicos. La libertad, como se postula acá, descansaría en el fundamento de estos mundos. O, por decirlo con un vocabulario más actual, en el horizonte epistemológico común a estos contextos humanos. Así postulado el “lugar” de la libertad, se podrá objetar naturalmente que el “fundamento” u “horizonte epistemológico” es reducido a un estado consciente del individuo. Esto nos lleva a ocuparnos -aunque sea brevemente- con una discusión de carácter metafísico por un lado, y, por otro, con la discusión acerca del sentido y significado más general de lo que sea filosofía hoy. La referencia a la problemática metafísica es obvia al situarse la discusión acerca del lugar de la libertad en el marco de la discusión acerca de la forma y sentido de un “fundamento”. La

referencia al sentido y ser de la filosofía hoy, es derivada de la anterior. Puesto que la filosofía de nuestro tiempo se reconoce como un “pensar sin fundamento”, cabe preguntarse cuál es el sentido del “horizonte epistemológico común” postulado más arriba, y dónde acontecería la auto-percepción de la libertad. Dicho de otro modo: lo que la libertad sea nos lleva a la pregunta por el lugar de su darse, pregunta ésta que conduce a la problemática de la desaparición actual de los “lugares” metafísicos. Al ser la libertad un fenómeno actual, se nos muestra - a pesar de las dificultades inmediatamente referidas- una clave de lectura posible que no sólo nos permite ir tras los rasgos del fenómeno de la libertad, sino también tras las bambalinas del escenario donde se muestra la disputa acerca del ser y sentido de la filosofía. Obviamente que la respuesta no pasa por la ingenuidad de afirmar que la libertad y la filosofía siguen siendo humanas, y que el hombre -por más que cambien algunos aspectos epocales- seguirá siendo el mismo. La filosofía se preocupa ciertamente no por estas obviedades del sentido común, sino que su tarea se orienta a la comprensión histórico-pensante de la realidad que le es dada. La dilucidación del fenómeno de la libertad se ubica, pues, en la necesidad de una comprensión de la realidad que nos toca en nuestro tiempo. Esto nos lleva de regreso a la pregunta por el “lugar” del “darse” de la libertad, en la metafísica y en nuestro presente.

3- Aproximación a la problemática acerca del topos y del carácter de la libertad.

Permítaseme ahora una serie de enunciados para intentar acercarnos lingüísticamente al fenómeno de la libertad.

Libertad es auto-percepción de infinitud: de franquía, de ilimitación cumplida. Es estar siendo en un espacio abierto de un sentido auto-creado o auto-afirmado. La indeterminación o absolutez reflejada en la conciencia como epojé total: como anulación de todo límite o nulidad. El ingreso en un tiempo sin dimensiones temporales, en un presente que sobrevuela el transcurso cronológico. El silencio en tanto carencia de limitación

(de determinación lingüística). Libertad es “aire”, discurrir de la vida, la mirada de Heráclito frente al río en el momento de su visión, de su *a-létheia*. Libertad es morar en la vedad como transparencia absoluta del absoluto y de lo no absoluto. Dicho hegelianamente: es situarse en la mente de Dios antes de la creación del mundo. Dicho con Schelling: es estar en el pasado originario.

Las referencias inmediatamente dadas señalan que el “topos” que estoy pensando para el ocurrir de la libertad es el mismo que lo pensado por la metafísica como el ámbito puro del absoluto. Ámbito accesible o inaccesible según lo interpreten distintas épocas y escuelas filosóficas. Pensado desde nuestro presente filosófico, el no-fundamento o el reverso –o vacío- del fundamento. Estas afirmaciones requieren algunas aclaraciones más.

Intentando trazar un hilo interpretativo de la filosofía que va desde Platón a Hegel, podría decir que se trata de una estructura de la realidad comprendida desde/y en tres componentes: lo fundado o entes (f=fundamentado), la idea del fundamento o *Esse* (F=Fundamento) y el fundamento en sí mismo, *Esse per se subsistens* (A=Absoluto). Las referencias a Platón son obvias y tienen su correspondencia en la escala de saberes: opinión, ciencia, sabiduría. La definitiva identificación de las dos últimas se produce, como es sabido, por Hegel. Con ello el fundamento en sí mismo (A) permanece al interior del saber humano (“F” y –en un sentido histórico complejo,- a “f”). Consideraciones similares las encontramos en otra forma en Aristóteles, Descartes o Spinoza. Para Platón las ideas puras (A) serían en sí sólo accesibles post-mortem, para Kant serán siempre inaccesibles. Según el esquema de Spinoza, la libertad correspondería sólo a la causa sui, al fundamento en sí (A)¹. Claro que, como es sabido, Spinoza propone un sistema inclusivo de “f”, “F” y “A”, en “A” (sin las divisiones anteriores). El acceso a “A” por intuición intelectual (Fichte) o la identificación de “F” y “A” en “F” (Hegel) son variaciones del problema del fundamento que derivan en modificaciones importantísimas por cierto al nivel de la libertad. En la misma medida en que conozcamos, i.e.

accedamos, i.e. participemos de “A”, será la posibilidad o realidad de la libertad. Pero claro que en principio es en “A” donde debemos buscar ante todo el topos de la libertad. Libertad sólo es, según este esquema, en tanto “A” sea “A”, en tanto se despliegue la interna estructura de su auto-fundarse, auto-ser. Libre es “A” siendo “A”. En tanto nosotros participamos –o seamos, o pretendamos ser- “A”, seremos libres. Esta línea interpretativa identifica libertad con unidad absoluta del Absoluto. Conocer de algún modo el Absoluto o ser el Absoluto son, repito, las dos posibilidades para hablar de libertad humana. Lo contrario de la libertad sería pues, de algún modo, situarse en la no-unidad, en la división de “A”. Contra ello se podrían levantar en principio dos objeciones: 1) que lo contrario de la libertad es la necesidad; y 2) –una forma derivada de lo anterior– que lo contrario de la libertad es la esclavitud. Como es sabido, la necesidad y la libertad en “A” se identifican, pues la causa libre obra por la propia necesidad de ser libre, etc. La necesidad de “A” no es, sin embargo, la necesidad contraria a la libertad humana. Esta última necesidad es también comprendida como la pre-determinación o destino que regula toda la existencia humana. Con ello nos situamos en el terreno de la esclavitud, que postula no sólo la necesidad del cumplimiento de un destino, sino, ante todo, la imposibilidad del auto-determinarse en alguno de los aspectos que me son –como humano- (naturalmente) propios. Ambas argumentaciones pueden ser leídas sin embargo dentro de mi línea de interpretación propuesta, esto es, de la no-libertad metafísica como siendo en la dualidad. Tanto la necesidad del destino, como la esclavitud, introducen al interior del concepto de unidad del Absoluto la contradicción de dos auto-fundantes. Y se postula en cada caso, que *otro* (“A” u otro yo) son mi fundamento, por lo que la posibilidad de mi libertad como auto-determinación se ve –en un primer momento– frustrada.

La interpretación metafísica de la libertad postula ciertamente múltiples variaciones de este esquema y de su resolución. Mi lectura busca “enhebrar” algunos de estos hitos desde su reverso, esto es, desde la alteridad al interior de “A”, desde la no-libertad

de la libertad. En la historia de la metafísica, claro está, es esta no-libertad (como el mal, el error, etc.) un momento al interior de un “A” afirmativo, vital, siendo, existente, etc. La finitud, como la no-libertad o la nada serían una cara del movimiento del auto-diferenciarse y volver a sí de un Absoluto fundamentalmente afirmativo.

En un tiempo no metafísico y sin fundamento estas afirmaciones inmediatamente hechas deberían someterse a una crítica exhaustiva que no puede llevarse a cabo en este lugar. Sólo quisiera decir, que pese a una re-estructuración de este esquema desde otro sin-fundamento, o desde la multiplicidad perspectivística de infinitos modos de interpretación, sin embargo, se mantiene a nivel del discurso sobre la libertad una continuidad expresada en los fenómenos de no-libertad –y esto desde las formas de no-libertad que se puedan encontrar en la experiencia del esclavo griego, hasta la experiencia propia actual de un empleado de una corporación. Estos fenómenos de pérdida de libertad se ven confirmados en modos de percibir la alienación (la división al interior de “A” antes señalada). El bosquejo de este recorrido debe ser presentado aquí de modo muy escueto, economía que deberá dejar sin tratar complejos aspectos derivados de mis afirmaciones anteriores. Con estas limitaciones, queda exponer a continuación algunos aspectos puntuales de la teoría de la alienación.

4- Del topos a la génesis de la experiencia de libertad

Respecto a lo planteado en las primeras líneas de este artículo, ubicar el topos de la libertad en “A” nos situaría en el otro lado de la libertad presente al interior de la experiencia de individuación. Esto se da, porque genéticamente el proceso de la experiencia de libertad se da inversamente al de la libertad absoluta del fundamento absoluto. A ésta última se llega al término del desarrollo genético del ser humano (en tanto individuo) o de la humanidad. Proceso detallado por ejemplo en el mito de la caverna platónica, o como itinerario de la mente hacia Dios de Buenaventura, o como el proceso de la conciencia

de la *Fenomenología* de Hegel, etc. Lo que postulo pues es que primeramente la libertad no se sitúa experiencialmente en “A”, sino en mí en tanto fundamentado (pero que como yo absoluto no me reconozco todavía fundamentado). Es la experiencia de todo niño en su autopercepción de sí en unidad con su mundo. El proceso de individuación es el proceso del despliegue del dualismo más básico: yo-otro. En donde otro es *otra cosa en general* u *otro yo*. Hasta el momento de la auto-alienación, en tanto me reconozco como un yo que *piensa* y que *actúa*. “A” se encuentra en las antípodas de yo, como lo otro absoluto. La naturaleza, en tanto “mi mundo que me rodea” (y por ello, en parte, extensión de mi yo) es lo otro relativo, lo que en parte es Dios (otro absoluto) y en parte yo (mundo de sentido). Históricamente la metafísica se encuentra –por lo menos desde la filosofía platónica– ya en “A”. Ha hecho, como ciencia, el proceso genético del individuo. La libertad ha pasado de “F” a “A”. En este proceso, la tematización de la no-aceptación del ritmo progresivo del proceso –o del frenarse en alguno de sus puntos– ha cobrado diversas formas que van desde el pecado angélico hasta la locura. Estos dos ejemplos grafican la oposición absoluta contra la libertad en “A”, por lo que son *en principio* irreconciliables con un proceso de retorno a la dialéctica de auto-enajenación al interior de “A”. Las formas de alienación que esquematizaré son más bien formas de desequilibrio provisorio al interior de la unidad de “A” (que sigue siendo unidad, a pesar del mal, la locura u otras formas de alienación extrema). La diferencia de las formas de no-libertad o alienación contemporáneas conllevan, sin embargo, una distinción fundamental de las formas de alienación al interior de la historia de la metafísica. Exceptuando la *Christianitas*, nos encontramos que el proceso de identificación de “A” con “F” es lento, pero definitivo desde el imperio del renacimiento. Con ello se puede decir entonces, que efectivamente la alienación al interior de “A”, se identifica con alienación al interior de “Yo” en tanto “F”.

Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene para la libertad la tesis aquí expuesta, i.e. que la instancia de fundamentación ha pasado

de un Absoluto “A” de algún modo trascendente al sujeto, a “F”, a lo fundamentado, esto es, al sujeto finito? Las consecuencias son múltiples y en parte obvias. Al ser desplazada la fundamentación por parte de un Absoluto, la libertad se configura como un juego de combinaciones posibles al interior de la necesidad imperante a nivel de las leyes lógicas del sujeto. Para ello no hay que ser necesariamente spinozista (la libertad es un espejismo humano) ni hegeliano (la libertad se da al interior de un proceso lógico humano trans-subjetivo, pero no trans-humano-lógico). La constatación de las discusiones en torno a la libertad dan cuenta explícita de los conflictos que acarrea el hecho de que el topos de la libertad sea el sujeto. En relación a esto, se me muestran en un primer momento como significativas cuatro problemáticas. La enumeración no es por supuesto exhaustiva, pero indica cuatro ámbitos de discusión actualmente fecundos. La primera sería la discusión entre comunitaristas (p.ej. Charles Taylor²) y liberales; otra, desprendida de la primera, la discusión entre los defensores de la libertad negativa (Isaiah Berlin³) o positiva; una tercera -para mí fundamental- es la del desplazamiento del problema de la libertad como un problema que encuentra su topos en “A” como *Lógos*, para situar la discusión -y el topos- en la voluntad (Harry G. Frankfurt en USA o Peter Bieri en Alemania⁴). Una cuarta problemática es la encarrada brevemente en el próximo apartado: lo que he llamado “el reverso”- de la libertad o la *libertad desde la perspectiva de la alienación*.

5- Cuatro hitos de la historia de la alienación

La idea de “alienación” (con las variantes de “enajenación” o “reificación”) se ha mostrado en los últimos años como fecundo lugar para pensar problemáticas y tareas filosóficas de nuestro presente.⁵ Tesis fundamental aquí expuesta es que la idea de libertad que se configura en la edad moderna y sus actuales formulaciones, se muestra en una cohesión significativa con la idea de alienación. Esta afirmación se explayará en tanto se muestre dónde radica la mutua dependencia de ambos términos sobre

todo desde el horizonte de la filosofía de Hegel y la interpretación posterior de Marx y Lukács. Pero no se trata aquí de mostrar la interna relación de ambos términos desde los aspectos ontológicos y pragmáticos normativos, sino que se presentará la fecundidad de estos análisis para comprender los conflictos al interior de la idea de libertad desde la categoría de reconocimiento. En este sentido se hará una aproximación crítica a los trabajos de A. Honneth.⁶

Para resumir de algún modo provisorio las hipótesis expuestas más arriba, se podría decir, que el concepto de alienación / enajenación / reificación es central a la idea de libertad, en el sentido de que la hace posible y de que marca sus dificultades internas o límites teóricos-prácticos-existenciales. Conflictos de libertad o al interior del concepto de libertad se dejan vislumbrar desde los aspectos ontológicos y pragmáticos-normativos de las relaciones yo/yo yo/otro yo/otros.

A la tesis anterior subyace pues otra tesis: la de que los términos alienación / enajenación / reificación estructuran en mayor o menor medida la relación yo-otro (en tanto *yo*, en tanto *mundo*, en tanto *otros individuos*). El uso de estos términos al interior de esta relación se encuentra explícitamente en los horizontes metafísicos (yo/no-yo) teórico-cognitivo (yo pensante/realidad), en el materialismo histórico (sujeto/fetichismo mercantilista en Marx y sus diversas formulaciones, entre las más importantes, la de Lukács y Adorno), en la filosofía de Heidegger (*Dasein / Dinglichkeit*), y, en una de sus versiones actuales, en la interpretación de la idea de “*Verdinglichung*” comprendida a partir del horizonte de la dinámica del reconocimiento (Honneth). Mi intención es esbozar brevemente este desarrollo en cuatro “estaciones”: Hegel, Marx, Lukács, Honneth.

5.1- Hegel- Marx

En ambos se utilizan los términos alienación/enajenación como operativamente fecundos para pensar la dialéctica del trabajo, esto es, la relación transformante del sujeto con el mundo objetivo. Sin embargo, tanto el significado, como la relación sis-

temática entre los términos alienación/enajenación es diferente en ambos autores. Lo primero que debe hacerse es pues, demarcar las diferencias específicas de estos términos en el interior del sistema hegeliano y del pensamiento de Marx.

5.1.1- Hegel:

En términos generales se puede decir que en Hegel alienación/enajenación es momento necesario de la constitución de la libertad, y a su vez, su contracara. Libertad es autarquía completa (ser-junto-a-sí del espíritu absoluto) y por ello también autonomía (darse a sí la ley, al interior del espíritu objetivo). A ello se opone lo otro, la alteridad, lo *héteros* por antonomasia. Sin embargo sólo en lo otro radica la posibilidad real de “ser-junto-a-sí”, puesto que esto no implica un simple ser-en-sí (un ensimismamiento), sino la experiencia efectiva de lo otro, en tanto mundo (naturaleza), en tanto otros junto a mí (eticidad). La experiencia real de la pérdida de sí en tanto reconocimiento efectivo del otro (servidumbre), la experiencia total de la pérdida de sí en el mundo natural (muerte) y la experiencia real de la resignación de mi libertad absoluta en aras de un estado (reconocimiento y obediencia) son algunos de los momentos esenciales de la alienación en el camino de la constitución del individuo y del concepto de “espíritu”. Esenciales son, claro, la alienación del espíritu en la naturaleza y el retorno a sí. El ejemplo paradigmático de esta alienación y de su fecundidad dialéctico-especulativa es tematizada por Hegel en la figura de la encarnación del “hijo de Dios” (religión revelada). *Alienación/enajenación* constituyen por lo tanto en cada caso el motor de la constitución de la libertad en todas sus dimensiones: la del hombre, la de Dios, la de la totalidad de los seres racionales; aunque en cada una de estas dimensiones alienación es ciertamente lo otro que la libertad: la contracara de la libertad *que la hace posible*. Esto es lo mismo que afirmar que alienación/libertad son las dos caras de lo mismo: del espíritu absoluto en su absolutez. Hegel recurre para ello explícitamente a la dogmática cristiana y hace un paralelo con la doctrina de la Trinidad. *Alienación/libertad* jue-

gan, pues, como dos conceptos límites de la constitución interna de todo lo que es, y esto en sentido de lo pensado y de lo real, de lo sensorial y de lo inteligible. Son las dos caras que constituyen los escorzos del fundamento absoluto, que descansa –si se me permite usar una metáfora- hacia abajo en un “choque” entre tiempo y ser, y hacia arriba en un “choque” de ser y nada. Esta última afirmación debe ser explicitada un poco más en detalle.

El absoluto se estructura como una dialéctica sí mismo/otro y se fundamenta “hacia abajo” en un “choque” de tiempo y ser y “hacia arriba” en un “choque” de ser y nada. Implícito en esta tesis está lo siguiente: El comienzo del absoluto, esto es, el comienzo de la ciencia como saber del absoluto, se encuentra con una problemática particular, diferente a aquellas propias de los “mundos metafísicos” implícitos en esa ciencia absoluta (por ejemplo: el mundo ético, religioso, artístico, lógico, etc.). El problema del comienzo de la ciencia, i.e. del fundamento absoluto, no es por supuesto único de Hegel. Se remonta claramente a la filosofía que comienza con Sócrates (por ejemplo: la idea de Bien en Platón, la *substancia* o el sustrato –*ousia*, *hypokeime-non*- aristotélico, el *esse per se subsistens* medieval, etc.). En la época de Hegel esta temática toma sin embargo connotaciones particulares que tienen que ver con el desafío que se les presenta a Fichte, Schelling y Hegel, de superar los “abismos” presentes en la filosofía kantiana entre lo práctico y lo teórico. En el caso de Hegel la tarea de definir el comienzo de la ciencia, i.e. el carácter sistemático y ontológico del absoluto, se presenta ya explícitamente en el prólogo de la *Fenomenología*, y haciendo contrapunto con las “soluciones” de Fichte y de Schelling. Esto ya estaba prefigurado ciertamente en los trabajos anteriores, desde 1800 en adelante. En forma muy resumida se puede decir que la crítica fundamental de Hegel, es que la “ciencia” de Fichte o el “absoluto” de Schelling carecen del devenir dialéctico propio del absoluto, devenir en el cual él mismo se muestra como totalidad absoluta, presentando dinámicamente la plenitud de los atributos. Esta plenitud se constituye con dos características esenciales: a) como totalidad equilibrada de todas las

contradicciones, y b) como proceso histórico del devenir de esa totalidad. Esto implica que el absoluto no puede ser presentado ni como un sistema de contradicciones absolutas (yo/no yo), ni como una totalidad indiferenciada (absoluto de Schelling). Por supuesto que esto es una interpretación de Hegel. La falta de justicia por parte de Hegel en su crítica a las filosofías de Fichte o de Schelling no puede ser aquí tratada. Importante es dejar aquí en claro que el absoluto en su comienzo se debe presentar para Hegel, como un devenir de él mismo, un devenir histórico que dirima todas sus contradicciones mostrando, en ese devenir, la lógica interna que hace que se presenten como contradicciones. El núcleo de esas contradicciones será la contradicción máxima “Uno”–“Muchos”.⁷ Claro que presentada como un proceso de devenir de un absoluto con las características de un sujeto plural (o “individuo universal”), esta contradicción máxima será la de “mí mismo”– “otro/s”. Ahora bien, en este devenir –que se expone en la *Fenomenología*–, se anula toda temporalidad, para poder “poner” el comienzo absoluto en donde corresponde: al inicio absoluto, donde todo tiempo desaparece. La “anulación” del tiempo al final de la *Fenomenología* es condición necesaria para comenzar por donde todo comienza, por el Ser. Esto marca el paso sistemático de la *Fenomenología* a la *Ciencia de la Lógica*. Con esto queda aclarado que el fundamento absoluto, en tanto principio e inicio conlleva la problemática del tiempo y del no-tiempo, y se presenta como un juego dialéctico de alienación y retorno de sí. A su vez este juego se presenta como un juego de libertad (ser en-y-para-sí absoluto) y necesidad (ser en lo otro). Una vez asegurado el comienzo en terreno de la especulación pura sin tiempo real, Hegel se aboca en la *Lógica* a tratar la totalidad de la ciencia. Sin embargo el problema de “poner” el comienzo no queda completamente solucionado con la *Fenomenología* como “Introducción” y/o como “Primera parte” de un “Sistema de la Ciencia”. Que el tema del comienzo especulativo (o la fundamentación del sistema) sigue abierto, se puede apreciar sin dificultades en la necesidad que tiene Hegel de tematizar esto al comienzo de la *Ciencia de la Lógica* (apar-

tado “*Con qué debe ser hecho el comienzo de la ciencia*”) y al comienzo de la *Enciclopedia* (apartado “*Las tres posiciones del pensar frente a la objetividad*”). El “techo” hacia arriba del todo del ser/pensar que debe exponer el sistema se encuentra asimismo con el problema de la unidad/multiplicidad, o con la problemática de la división inherente a la unidad (alienación). Esto es expuesto al comienzo de la Lógica donde se expone la totalidad absoluta expuesta en su indeterminación (como Ser-Nada). Este ponerse del absoluto al comienzo como indeterminado es un acto de su máxima *libertad*⁸. Y en la anotación al § 87 de la *Enciclopedia*, se encuentra el paralelo –aunque no del propio texto de Hegel, sin embargo en consonancia con la idea general del comienzo de la ciencia– entre el principio (de la Lógica) y el final (de la Fenomenología) aunados en el concepto de libertad: “La forma más elevada de la *nada* para sí, sería la *libertad*...”⁹.

5.1.2- Marx:

En M. los términos toman otra dimensión. No constituyen los límites estructurantes del ser, sino que enhebran la dialéctica material histórica del trabajo en su forma moderna de producción capitalista. Alienación conduce a enajenación, y ésta a reificación, en un sentido que debe ser explicado un poco más.

Marx ve en la experiencia del trabajador que la alteridad del trabajador (el objeto producido), convertida en alienación, puebla el mundo de objetos extraños, de fantasmas, porque no retornan al sujeto, que es la humanidad trabajadora. La alienación conduce así a la enajenación.

De este modo, los conceptos de *extrañamiento* y *alienación* son utilizados para comprender la relación del trabajador con la naturaleza, con el proletario, consigo, con los demás y con Dios. Es decir, *la relación autós-héteros en donde se juega la libertad*. Esto sucede así, porque el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta al trabajador como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en su objeto, que se ha hecho *cosa*; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del tra-

bajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación.¹⁰ Cuanto más pone el trabajador su *vida* en el objeto y su fe en Dios, tanto menos *se pertenece*. Su vida misma se extraña y se le hace más hostil. La *naturaleza*, esto es, el *mundo exterior sensible*, le da al trabajador *medios de vida* (en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse); así como también *viveres* en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del *trabajador* mismo. Pero por medio de la *apropiación* que hace el trabajo de la naturaleza, se priva del *medio de la vida* de su trabajo y de los *viveres*. Así deviene doblemente siervo de su objeto: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe *trabajo*; en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia*. La economía política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación *inmediata* entre el trabajador (el trabajo) y la producción. Esta relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción. Pero en el producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo. ¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo mismo? En que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo a arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí (*bei sich*) fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Su trabajo no es de este modo, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades del trabajo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que este no es suyo. El trabajador se siente así *perteneciente* a otro, es la pérdida de sí mismo. De allí que el hombre sólo se siente libre en sus funciones animales, y en cambio en sus funciones

humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal. Pero el animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella, es *ella*. El hombre, en cambio, hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Sólo por ello su actividad es libre. Lo que sucede es que esta actividad libre (vida genérica) se *objetiva* por medio del trabajo y se le es arrancado al obrero al sustraérsele su producción. De esta forma se le arranca al hombre su *vida genérica*, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto al animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, el trabajo enajenado hace de la vida genérica del hombre un *medio* para su existencia física. Así el hombre se enajena de sí mismo y de los demás, pues la enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdadera en la relación en que el hombre está con el otro. En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador. Ahora bien, si ni la actividad del trabajo, ni su producto me pertenecen, entonces ¿a quién? A un ser *otro* que yo. Este otro no es un Dios, ni la naturaleza, sino *otro hombre*. Así, pues, mediante el *trabajo enajenado* crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo* enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. Lo significativo de esta relación de *servidumbre* que establece el trabajo enajenado, es que Marx la ve como el paradigma de *toda* relación servil; y el camino de liberación deberá pasar necesariamente por la forma política de la *emancipación de los trabajadores*.

5.1.3- Lukács

Lukács asume en principio la crítica marxista a la filosofía de Hegel. Luego se diferencia en su análisis, como se presentará brevemente en lo que sigue.

En *El joven Hegel*¹¹ desarrolla el concepto de “alienación”, que él interpreta como el “concepto filosófico central de la *Fenomenología del espíritu*”¹². Lukács continúa pues la rehabilitación del concepto de alienación que Marx había realizado, y en la misma línea se hace cargo también de la crítica de este último a la interpretación de la filosofía hegeliana de Feuerbach. Lo fundamental de esta crítica de Marx/Lukács a Feuerbach, sería que éste último, del mismo modo que Hegel, trataría “la alienación como un problema puramente filosófico, por lo cual se queda también en la abstracción”, y rechazando en su conjunto la dialéctica hegeliana, elimina todas las determinaciones esenciales que Marx utiliza para fundamentar la “dialéctica material”¹³. A Hegel le falta naturalmente considerar las “condiciones naturales de ciertos desarrollos sociales”¹⁴. De todos modos, y a pesar de las “mistificaciones idealistas”, Hegel fue capaz –para Marx y para Lukács– de ofrecer determinaciones reales y esenciales no sólo sobre la economía y la historia, sino también sobre las conexiones dialécticas de la realidad objetiva en general. El punto decisivo para que esta dialéctica pueda ser el precedente inmediato de la dialéctica materialista, es que Hegel concibe el trabajo como proceso de auto-producción del hombre, de la especie humana. El centro de la crítica de Marx a Hegel se encuentra pues para Lukács en el concepto de *alienación*. Esto le permitiría asimismo a Marx criticar otro concepto fundamental de Hegel: el de “superación” (*Aufhebung*). Marx expondría, según Lukács, la dialéctica hegeliana, como el proceso de superación de la *conciencia alienada* (en la naturaleza y en la historia). Pero la recuperación hegeliana del ser objetivo del hombre (de su subjetividad alienada), producido como ajeno bajo la determinación de la alienación, no significaría para Marx, “la superación de la *alienación*, sino la superación de la *objetividad*,

con lo que el hombre se presenta como un ser *no-objetivo, espiritualista*".¹⁵ Con ello Lukács encamina su interpretación hacia una rehabilitación crítica de la filosofía hegeliana, sobre todo, utilizando el papel sistemático fundamental del término alienación, pero asumiendo la crítica marxista del mismo. Desde este horizonte la *dialéctica material* depuraría la "alienación capitalista", permitiendo una recuperación auténtica del hombre en sus dimensiones efectivamente humanas. Para ello Lukács trata en detalle las estructuras alienantes capitalistas, puliendo con ese fin el término de "reificación" (*Verdinglichung*). Justamente, al mostrar la estructura interna de la "alienación" de la dialéctica hegeliana –y del mundo capitalista–, permite un acceso actual a la problemática de la alienación y de la libertad. Es interesante ver para ello, aunque sea brevemente, cómo presenta Lukács la estructura interna de la alienación, cómo se relaciona con la estructura de la libertad, y cuáles son los accesos posibles desde los horizontes filosóficos de hoy.

Lukács trabaja el concepto de "reificación" sobre todo en su escrito *La reificación y la conciencia del proletariado*¹⁶. De forma sumamente sintética se puede resumir la idea de "reificación" como la forma que toma la relación entre personas en el mundo capitalista, forma que considera al otro como una "cosa"¹⁷. Esto sucede como una extralimitación del modo de relación entre sujetos que se produce por el intercambio comercial, a todo tipo de relación humana. De este modo la "visión" global del capitalista es una visión que ve a todo con la característica potencial de un negocio, esto es, de algún modo de intercambio posible de mercaderías con un margen ganancial. De este modo se amplía el concepto de "reificación" y no se refiere solamente al otro sujeto, comprendido como el potencial comprador/vendedor, sino que la "reificación" se extiende a modos de relacionarse con el mundo total (cada objeto es considerado un potencial "producto" comercial), y con uno mismo (lo que uno es y posee se convierte en recursos –"resources"– extras comprendidos como bienes posibles de compra/venta). Con esto se llega a lo que Lukács considera la "segunda naturaleza" del capitalista, puesto

que todo ser humano inserto en la dinámica capitalista termina necesariamente relacionándose con el mundo circundante y con uno mismo desde esta perspectiva “cosificante”¹⁸. Esta visión generalizante del rol sistemático de la alienación/reificación, no podría ser rehabilitada hoy en día sin más. No sólo uno debe situarse en la posición marxista para asumir sin más estas tesis, sino que en sí misma la generalización carece de solidez sistemática. Una perspectiva crítica del término “reificación” –que personalmente encuentro de gran interés en la discusión filosófica actual– es la desarrollada por Axel Honneth en el libro citado más arriba y que lleva por título justamente la palabra “*Verdinglichung*”.¹⁹ Esto lo desarrollaré brevemente a continuación.

5.1.4- Honneth

Honneth realiza un estudio sobre el término “reificación” desde la perspectiva de su teoría del “reconocimiento”²⁰. Interesante es el hecho de que realiza una indagación del fenómeno de la alienación –bajo su configuración post-marxista como “reificación”– en aquellos tipos de relaciones, donde la libertad se estructuraría internamente. Estos ámbitos del surgir de la libertad serían: i) en las relaciones de un sujeto consigo mismo, ii) en la relación con los demás y, iii) en la relación con el mundo de objetos (naturales y no naturales) que lo circunda. Sin explayarme en detalle en el análisis de Honneth, se podría resumir su principal aporte del siguiente modo: a) ante todo su tesis principal es que el concepto de “reconocimiento” es aplicable, de una forma ampliada, a cada uno de estos ámbitos inmediatamente señalados; b) que los conceptos de “alienación” o “reificación” se podrían rehabilitar desde una teoría del reconocimiento, como momentos de “olvido” del mismo (*Anerkennungsvergessenheit*²), o, dicho en forma más clara, como momentos de “pasividad” del sujeto, que se contempla a sí, a los otros o al mundo como mero “observador”, pero no participante. No se reconoce en sus deseos, sentimientos y pensamientos como propios, legítimos y valederos; no reconoce a los otros en sus dimensiones humanas

propias y equivalentes a la de él; y no reconoce al mundo de objetos como teniendo un significado ganado a partir de las múltiples perspectivas o aspectos semánticos aportados por los otros sujetos²²; c) premisa en todo caso válida para todo el análisis, es la *preeminencia* del *reconocimiento* sobre un modelo teórico cognitivo que partiría de la convicción de que primero está el auto-conocimiento, y luego el conocimiento de lo/s otro/s. Para Honneth es esencial la idea de que el sujeto se constituye a partir de un previo reconocimiento de lo/s otro/s²³.

6- Conclusión

De central importancia para mi argumentación es la consideración, de que los tres aspectos que Honneth caracteriza como las nuevas formulaciones de la alienación/reificación, son los tres aspectos donde postulo la constitución de la idea de libertad, y que los tres fenómenos que él caracteriza con un actitud de “pasividad” o de no-acción en el terreno del reconocimiento, coincidirían en su estructura con lo que yo entiendo como los “conflictos de libertad”. Esta afirmación debe ser desarrollada en detalle, debido a su complejidad. Dos aspectos centrales de lo complejo de este análisis podrían enunciarse de modo sintético y sirven así de guía para futuras investigaciones. Estos son: a) que los términos de alienación/enajenación –y su variante sobre todo marxista de reificación– ya en Hegel develan, bajo determinadas circunstancias y determinadas configuraciones ontológicas y pragmáticas, un momento de “bloqueo” o “paralización” del proceso de libertad; b) sin embargo, y debido a las amplias diferencias de los presupuestos epistemológicos de Hegel, Marx, Lukács o Honneth, el significado de libertad y de alienación (con sus variantes) son radicalmente diferentes. No es lo mismo la idea de libertad que alcanzarían los sujetos en un estado estructurado social, religioso y éticamente según el modelo hegeliano, que la idea de libertad y sus problemáticas en un estado democrático capitalista contemporáneo. Ante todo la distinción que Honneth toma de Jürgen Habermas es esencial para

comprender la fundamental diferenciación y transformación de las ideas de libertad y de alienación desde el Idealismo alemán hasta nuestros días. Esta distinción se refiere a que modos “alienantes” de relación con las cosas y con los otros son compatibles con modelos de libertad no pensables ni para Hegel, ni para Marx o Lukács. La crítica al carácter negativo de alienación/reificación debería excluir pues a determinadas esferas sociales, donde una actitud meramente pasiva (lo que Honneth entiende como la re-formulación de la reificación desde una teoría del reconocimiento) sería no sólo posible, sino legítima²⁴. Con ello ha quedado esbozados algunos hitos de la historia de la libertad, desde su “reverso” a la vez que presentados uno de los núcleos de pensamiento actuales donde “libertad” sigue dándonos que pensar.

NOTAS

¹ Baruch de SPINOZA, Et. I, 7

² Sobre todo: Charles TAYLOR, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main, 1992

³ Cfr. Isaiah BERLIN, *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt am Main, 2006

⁴ Peter BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willen*, Frankfurt am Main, 2007, Harry G. FRANKFURT, *La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos*, Buenos Aires, 2006

⁵ Algunos ejemplos de ello son los siguientes trabajos literarios y filosóficos: Edgardo ALBIZU, *Teoría del contratiempo implosivo*, Buenos Aires, 2006, Harold BRODKEY, *Unschuld. Nahezu klassische Stories*, Reinbek bei Hamburg, 1990, Raymond CARVER, *Würdest du bitte endlich still sein, bitte. Erzählungen*, Berlin, 2000, Michel HOULLEBECQ, *Ausweitung der Kampfzone*, Berlin, 1999, Rahel JAEGGI, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main, 2005, Elfriede JELINEK, *Die Klavierspielerin: Roman*, Reinbek bei Hamburg, 1983, Helmut NICOLAUS, *Hegels Theorie*

der Entfremdung, Heidelberg, 1995, Martha Craven NUSSBAUM, “Verdinglichung”, en: *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge : drei philosophische Aufsätze*, pp. 90-162, Stuttgart, 2002, Silke SCHEUERMANN, *Reiche Mädchen : Erzählungen*, Frankfurt am Main, 2005

- ⁶ Sobre todo: Axel HONNETH, *Verdinglichung : Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main, 2005
- ⁷ Para el análisis de la teoría de la „Entfremdung“ en Hegel, desde la perspectiva –en parte tomada en este artículo– como inserta en una historia de „dualismos“, cfr. NICOLAUS, *Hegels Theorie der Entfremdung*.
- ⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, “Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)”, en: *Gesammelte Werke* (Tomo 11), ed.: F. Hogemann / W. Jaeschke, Hamburg, 1978, p. 57.
- ⁹ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, ed: O. Pöggeler / F. Nicolin, Vol. 33, Hamburg, 1991, p. 108.
- ¹⁰ Karl MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, Barcelona, 1997, p. 109. Para lo que sigue, Cfr. íbidem, pp. 109-121.
- ¹¹ Georg LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona - México D.F., 1970
- ¹² Georg LUKÁCS, *El joven Hegel...*, p. 516.
- ¹³ Georg LUKÁCS, *El joven Hegel...*, p. 537.
- ¹⁴ Georg LUKÁCS, *El joven Hegel...*, p. 521.
- ¹⁵ Karl MARX, “Ökonomisch-philosophisch Manuskripte aus dem Jahre 1844”, en: *Karl Marx / Friedrich Engels Werke*. Berlin 1981. Citado en: Lukács: *El joven Hegel...* p. 530.
- ¹⁶ Georg LUKÁCS, “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats”, en: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Werke, (Tomo 2 - Frühschriften II), pp. 257-397, Neuwied / Berlin, 1968.
- ¹⁷ Georg LUKÁCS, *Die Verdinglichung...*, p. 257.
- ¹⁸ Georg LUKÁCS, *Die Verdinglichung...*, pp. 257-260.
- ¹⁹ Cfr. HONNETH, *Verdinglichung...* Otro amplio estudio sobre Lukács, también citado por Honneth es: Rüdiger DANNEMANN, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács*,

Frankfurt am Main, 1987

²⁰ Cfr. sobre todo: Axel HONNETH, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, 1992

²¹ HONNETH: *Verdinglichung...*, p. 62 y ss.

²² Para el desarrollo de estos tres modos de carencia de reconocimiento:
HONNETH: *Verdinglichung...*, pp. 64-93.

²³ HONNETH: *Verdinglichung...*, pp. 46-61.

²⁴ Cfr. Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. 1, Frankfurt am Main, 1981, p. 486 ss, Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. 2, Frankfurt am Main, 1981, Honneth: *Verdinglichung...*, pp. 27-28.

Victor Duplancic es Profesor de la Universidad Nacional de Cuyo y de la Universidad de Congreso. E-mail: victor@duplancic.net

Recibido: 10/11/2007

Aceptado para su publicación: 15/03/2008