

El humanismo militante

La alienación en el pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre

ÓSCAR MEJÍA QUINTANA

Profesor titular del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional. Director del Instituto de Investigaciones Gerardo Molina de la misma institución. Director del grupo de investigación Cultura Política, Instituciones y Globalización.

GINA PAOLA RODRÍGUEZ

Politóloga y candidata a magister en Filosofía de la Universidad Nacional. Profesora temporal del Departamento de Ciencia Política de la misma institución. Coordinadora del grupo de investigación Cultura Política, Instituciones y Globalización.

Resumen

El siguiente artículo se ocupa de la pregunta por el origen de la alienación en la obra de Sartre, observando el cambio operado entre el planteamiento de *El ser y la nada*, donde el lugar de la alienación es la conciencia: es por el “para-sí” que viene la negatividad del mundo, y el acercamiento al mismo tema en la *Crítica de la razón dialéctica*, donde la alienación se expone en términos de la negación del hombre por la materia. Antes de abordar el tema del humanismo militante de Sartre, se hace un recorrido por las nociones de alienación presentes en Hegel, Marx, Lukács y Habermas.

Palabras clave: alienación, humanismo, Sartre, Hegel, Marx, Lukács, Habermas.

Abstract

This article addresses the origins of the problem of alienation in Sartre's work. In particular, it traces changes in the author's analysis of this concept between *Being and Nothingness*, in which alienation is associated with conscience – “being-for-itself” is the origin of negativity in the world– and *Critique of Dialectical Reason*, where alienation is exposed through its negation by human beings. In order to situate Sartre's militant humanism, the article begins with a discussion of different treatments of alienation in the works of Hegel, Marx, Lukács and Habermas.

Key words: alienation, humanism, Sartre, Hegel, Marx, Lukács, Habermas.

Introducción

Sartre replantea la pregunta por el origen de la alienación, esto es, por el lugar de la negación primaria del hombre. La respuesta se encuentra formalizada en dos momentos diferenciados de la obra sartreana. En primer lugar, la argumentación ofrecida en *El ser y la nada*¹, donde el lugar de la negación originaria es la conciencia: es por el “para-sí” que viene la negatividad del mundo. En segundo lugar, el acercamiento sartreano al marxismo, en el cual la noción de alienación es expuesta en términos de la negación del hombre por la materia, tema abordado en la *Crítica de la razón dialéctica*².

En el presente trabajo veremos el cambio operado entre una y otra posición, lo que a su vez nos permitirá establecer diferencias entre el momento propiamente existencialista de Sartre, que por ocuparse del tema de la subjetividad ha sido tachado como una filosofía del no compromiso, y su etapa de cercanía al marxismo, que para muchos coincide con el inicio de su filosofía comprometida. Admitiendo que ambas visiones resultan extremas, lo cierto es que el intento de relacionar existencialismo y marxismo, presente en la *Crítica de la razón dialéctica*, confirma el interés de Sartre por salvaguardar tanto la irreductibilidad de los sujetos comprometidos (tan amenazada por el terrorismo antijetivista marxista) como la necesidad de que toda filosofía tenga como punto de partida un tipo de compromiso que admita la responsabilidad del hombre con su propia existencia. Este último será el parangón de su conferencia *El existencialismo es un humanismo* que también será objeto de revisión a continuación.

Antes de adentrarnos en la filosofía sartreana, haremos un breve recorrido por los referentes inmediatos del autor en lo que concierne a la noción de alienación. En primer lugar, las reflexiones de Hegel y Marx que lo influenciaron de forma directa en sus *Ensayos de ontología fenomenológica* y en su *Crítica de la razón dialéctica* (1.1-1.2). En este acápite se hará también una reconstrucción de los planteamientos de Lukács sobre la cosificación (1.3). Una segunda parte se dedicará al tema de la alienación y la cotidianidad reseñando los trabajos de Adam Schaff y Jürgen Habermas (2.1-2.2). Finalmente, profundizaremos en el tratamiento del tema de la alienación en la obra sartreana, reconstruyéndolo en tres

1. Sartre, Jean Paul, *L'être et le Neant*, 2a ed., París, 1943. Traducción al español: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1972. En adelante SyN. Las citas corresponden a la versión francesa.

2. Sartre, Jean Paul. *Critique de la Raison Dialectique*, París, 1960. Traducción al español: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2004. En adelante CRD. Las citas corresponden a la versión francesa.

momentos clave: la noción de alienación como objetivación de *El ser y la nada* (3.1), el existencialismo humanista (3.2) y la alienación ligada a la escasez de la *Crítica de la razón dialéctica* (3.3).

1 El problema de la alienación

1.1 Hegel y la alienación

En un aparte de su obra de reconstrucción de la teoría hegeliana de la alienación, Adam Schaff³ advierte que la tarea reclama una exploración, al menos “cuasihistórica”, de la evolución de los conceptos que la influyen y que fueron grabados en una pluralidad de significados que se transformaron de acuerdo con el contexto de las diversas escuelas del pensamiento. Particularmente para el fin que aquí se busca, se destaca de este abordaje la diferenciación semántica que el autor logra establecer entre los términos *Entäußerung* y *Entfremdung* como categorías básicas de la concepción de alienación en Hegel, asunto de suma importancia porque subraya la contradicción entre sistema y método de la filosofía y desde el cual se perfilaron las tendencias de la filosofía neohegeliana que ejercieron una marcada influencia en el desarrollo de las ideas de Marx.

En la teoría de la alienación de Hegel convergen tres cauces del pensamiento teológico-místico de la Edad Media respecto del uso del concepto de alienación. En primer lugar, de la concepción agustiniana de *kenosis* deriva su interpretación de la alienación como alienación del espíritu. San Agustín, citando a san Pablo, interpreta la encarnación de Cristo como un desprenderse, un “enajenarse de los atributos divinos”. En el texto griego se emplea la palabra *ekenosen* que la Vulgata traduce como “*exinavit*” y Lutero como “*hat sich geeussert*” es decir se “extrañó”; la *Entäußerung* de Hegel es una adopción sustantivada de la traducción de Lutero⁴. En esta dirección la concepción de la salida del espíritu absoluto “del sí mismo”, que se convierte en la realidad de las cosas, significa la *Veräußerung* y *Entäußerung* del espíritu.

En segundo lugar, de la doctrina que emplea el término *alienatio* como alienación del hombre respecto de sus atributos humanos, Hegel deriva su interpretación de la alienación como alienación del hombre por su propia esencia, como alienación de sí mismo cuando se ha perdido el sentido de totalidad del espíritu pleno. Según las fuentes, la palabra griega *alloiosis* aparece en la *República* de Platón “como denominación de un

3. Schaff, Adam, “Alienación y cosificación”, en *La alienación como fenómeno social*, Barcelona, Ed. Crítica-Grijalbo, 1979, pp. 117-128.

4. Ídem, p. 45.

estado en el cual el alma se pierde sumida en la contemplación⁵. San Agustín la traduce como *alienato*, indicando la alienación del espíritu que el hombre debe superar con el fin de acercarse a Dios.

Y en tercer lugar, del término *aliniatio*, proveniente de la escuela del derecho natural y de la tesis del contrato social, que señala la enajenación del hombre respecto de Dios y la naturaleza, se deriva el concepto hegeliano de alienación como obediencia en sentido jurídico. Ya en la escuela del derecho natural el término alienación tenía un sentido jurídico que se aplicaba en el contexto de las ideas del contrato social para referirse a transacciones con los derechos individuales; Rousseau incorpora el término pero con la constricción de que solo es posible enajenar la libertad del hombre a costa de un contrato social en el cual estos derechos son cedidos.

En la obra de Hegel las tres interpretaciones de la alienación, *kenosis*, *alienatio* y *aliniatio*, se diferencian terminológicamente en los términos *Entäußerung* y *Entfremdung*. El hecho aquí es que Marx inicialmente los emplea indistinta y alternativamente y de esta contingencia surgió una interpretación igualmente confusa por parte de algunos herederos de su legado. Comprender a Marx exige comprender a Hegel, escribe Schaff. Entonces recurre a las investigaciones de la obra hegeliana realizadas por M. d'Abbio⁶ y R. Schacht⁷ buscando claridad del problema. Estos dos autores coinciden en certificar que la palabra *Entäußerung* es aplicada por Hegel en sentido negativo como separación del propio espíritu, no pertenencia, mientras que *Entfremdung* tiene el significado como de renuncia, de enajenar algo, que en el sentido del contrato social es la cesión de un derecho a otro. Siendo dos conceptos diferentes, es imposible hablar de exteriorización y alienación como una y la misma cosa. Entonces puede afirmarse que la concepción de la alienación de Hegel tiene carácter objetivo pues “no se trata de que el hombre experimente subjetivamente su relación con la realidad como extrañez sino que esta realidad *se le hace* al hombre realmente *extraña*”⁸.

De la interpretación de la teoría de la alienación, como también de la dialéctica, dentro de la corriente neohegeliana se perfilaron dos tendencias, una idealista y otra materialista. En la primera, Bruno Bauer desarrolló una filosofía de la conciencia de sí mismo que, de acuerdo con Lukács, es a su vez una doctrina política que fue refutada por Marx

5. Ídem, p. 46.

6. D'Abbio, Marcela, “Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung”, en *Alineazione in Hegel*, Roma, 1970.

7. Schacht, Richard, *Alienation*, Nueva York, 1971.

8. Schaff, Adam, óp. cit., p. 19.

pero que irónicamente tuvo cierto influjo en sus primeras obras. Y en la segunda tendencia Feuerbach da el giro hacia el materialismo pero invirtiendo la dialéctica, según Marx, en tanto considera que los objetos creados por el hombre se le enajenan a él y lo dominan, simplemente así, sin dar atención a los aspectos históricos de la filosofía del hombre, que Feuerbach concentra en una crítica al papel de la religión (lo que sin embargo ocasiona un vuelco revolucionario en el mundo de la filosofía) obviando el aspecto sociopolítico del problema.

1.2 Marx: alienación y hombre total

Gerard Vilar⁹ considera paradójico el hecho de que, si bien para Marx sus objetos de estudio llamados filosofía, moral y religión son componentes de la ideología burguesa, él no desarrolló una filosofía moral alternativa ni apeló a concepciones de la justicia o de los derechos humanos para justificar su proyecto de emancipación, su denuncia de la explotación capitalista ni la reivindicación que hizo del papel de las clases oprimidas en la transformación histórico-social. Y sin embargo, no se puede ignorar que en el trasfondo de su obra hay un desarrollo implícito de una concepción de la ética. Este es el objetivo del análisis de Vilar, descifrar los elementos, que estando inmersos a lo largo de las obras de Marx, constituyen su propuesta humanística.

Raramente la tradición marxista ha percibido la paradoja mencionada, con la excepción de algunos autores del socialismo neokantiano y del austromarxismo, que intentaron resolverla separando las teorías científicas de la ética socialista. Tan solo fue tomada en serio a raíz de la búsqueda de presupuestos críticos a la teoría liberal de la justicia de Rawls. De este reabordaje de las relaciones problemáticas entre marxismo y ética, Vilar infiere tres tesis básicas de interpretación surgidas de la discusión de la tradición marxista con el liberalismo. Una afirma que para Marx no existe el *moral point of view* porque la moral no es transhistórica; otra posición replantea el modelo marxista al defender una teoría de la justicia distributiva de corte capitalista para la etapa del socialismo y de satisfacción de los ideales individuales en el comunismo; y una tercera tesis distingue entre moral y ética donde la primera es rechazada en su sentido kantiano y la segunda es vista como autorrealización en el sentido del ideal clásico, romántico, de la vida buena: “a cada cual según sus necesidades”.

Estas tres interpretaciones parecen ser congruentes con las tres facetas de desarrollo de la obra del pensador. El joven Marx es un romántico que desnuda con beligerancia el carácter inhumano, irracional, alienante

9. Vilar, Gerard, “La ética de Marx”, en *La razón insatisfecha*, Barcelona, Ed. Crítica, 1999, pp. 76-104.

del sistema de producción capitalista. No se ocupa en definir al ser o al hombre sino que, al asumir el problema de autoproducción racional del hombre ligado a sus condiciones de existencia, crea una filosofía de la praxis pues “no basta con interpretar el mundo, hay que trasformarlo”. A sus veinticinco años denuncia la miseria de los contenidos morales y políticos de la filosofía alemana y emprende la recuperación, como los ilustrados y los idealistas alemanes, de la razón para la realización de la libertad. El papel de la filosofía es convertirse en filosofía práctica que busque influenciar las relaciones sociales y construir la “verdad en el campo de la actividad concreta” para así vencer la brecha que separa la vida empírica de la vida ideal del hombre¹⁰. Por tanto la realización de la “vida buena” es la superación de la *alienatio*. De allí que Marx utilizó indistintamente los términos *Entfremdung* (extrañamiento, falta de comunicación) y *Entäusserung* (desposesión jurídica o/y económica), términos presentes en la teoría de la alienación de Hegel.

Las consideraciones marxistas de carácter moral o ético¹¹ se construyen desde la descripción sociológica del sistema productivo capitalista puntualizando el fenómeno de que el trabajador se encuentra alienado desde cuatro direcciones: respecto al objeto del trabajo que no le pertenece, respecto a su actividad productiva como asalariado, respecto de la vida en comunidad en tanto que el trabajo solo es un medio de existencia individual, y respecto a los demás hombres en tanto la falsa existencia de cada uno es falsa existencia de metas comunes. De este análisis se infieren tres frentes de denuncia de Marx respecto a la alienación: falta de autoconciencia del trabajador (crítica teórica o epistemológica a las falsas ideologías), falta de autodeterminación (crítica normativa a la falta de libertad para escoger la vida en solidaridad) y falta de autorrealización (crítica ético-pragmática y estética a la condición de la existencia humana y de la expresión individual).

Así mismo, en este concepto de autorrealización confluyen ideas del clasicismo y romanticismo alemán del cual Marx proporciona una formulación del modelo *expresivista* de la filosofía del sujeto que tiene una fuente aristotélica en la reinterpretación del concepto según el cual el sujeto despliega su esencia mediante el trabajo, y también otra fuente de tipo romántico heredada de Schiller, Goethe y Hegel, donde el modelo de hombre no alienado es el del artista creador que se realiza en su trabajo

10. La filosofía de la praxis de Marx ha tenido continuidad en el marxismo occidental, el existencialismo, el pragmatismo americano, e incluso puede leerse en las obras de Taylor y Elster.

11. Ver específicamente Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Ed. Grijalbo, 1968.

al reapropiarse de sus propias fuerzas creativas. En el joven Marx la alienación tiene un sentido esencialmente político, de corte clásico que rescata el modelo del colectivismo griego (Aristóteles) y lo funde con el individualismo moderno (Kant)¹². Su visión de entonces era claramente utópica, mientras que el Marx maduro diferencia claramente los cuatro fenómenos de la alienación: fetichismo, cosificación de las personas, poder social extrañado y la falsa conciencia.

Posteriormente, ya en su edad madura, Marx formula una concepción materialista de la historia desde un punto de vista funcionalista donde las ideas, la cultura y las instituciones dependen del modo social de producción en que se inscriben. Derecho, moral y política son una estructura funcional del desarrollo económico y social, por tanto existe una relatividad histórica de la moral. Particularmente, la ideología en el capitalismo es una forma de falsa conciencia social en un doble sentido. De una parte, los hombres hacen falsas representaciones acerca de su autonomía y su libertad, y de otra, en su origen hegeliano, la ideología no es una representación falsa en sí misma sino una representación de un estado de cosas falso. En este punto la crítica de Marx a la moral como ideología devela su génesis social e histórica en tanto no corresponden a valores de juicios verdaderos o falsos sino a justos o buenos. La filosofía moral puede ser falsa, pero la moral misma no lo es.

En este momento su crítica de la moral como ideología le exige a Marx el desarrollo de una filosofía de la historia como teoría empírica de la evolución social que esté anclada en el desarrollo de las fuerzas y de las relaciones sociales de producción. Sin embargo, la filosofía de la historia no es una elaboración explícita en la obra de Marx, de modo que Vilar resume en seis puntos sus elementos principales: la historia del hombre es la misma historia del desarrollo de la capacidad productiva del hombre; la emancipación de las restricciones naturales y sociales es el combustible que induce el desarrollo histórico de las sociedades; la filosofía marxista de la historia es una especie de *historiodicea* en tanto ve el progreso científico, cultural y material como un proceso de destrucción de la unidad social primaria del comunismo primitivo, y porque se logra a costa de la explotación y la alienación de los trabajadores; la historia de la emancipación es la historia del dominio del hombre sobre la naturaleza; el sentido de la historia es la consecución de un individuo consciente, autónomo y realizado; la historia transcurre en una espiral del tiempo donde a los momentos de unidad siguen momentos de caída que conducen a una nueva unidad en un nuevo nivel.

12. Ver Marx, Karl, "La cuestión judía", en *Escritos de juventud*, México, FCE, 1982, pp. 463-490.

En la visión de Marx sobre lo moral no hay deberes imperativos o códigos de calificación, sino más bien es una perspectiva teleológica que contribuye a la consecución de una maximización del bienestar humano. Esta postura es su única afinidad con el utilitarismo ético, dice Vilar. Más bien sus diferencias son bastante claras. De una parte, Marx nunca identificó el *summum bonum* con las preferencias individuales pues en el capitalismo estas provienen de la alienación, de la falsa idea de la felicidad conseguida por satisfacción del deseo de consumo y acumulación. Se trata de autorrealización de la cual la felicidad es una consecuencia. Y de otro lado, para Marx la vida buena no es cuantificable, el valor de cambio no debe imponerse sobre el valor de uso pues ello es parte de la *forma mentis* del sistema capitalista.

El propósito de Vilar de descifrar los elementos que constituyen la ética marxista prosigue con el análisis de un tercer Marx que es el crítico radical del paradigma liberal que adopta algunos rasgos del republicanismo, lo cual, entre otras posturas, manifiesta una antinomia político-moral dentro de su propia teoría, que induce a la pregunta de si en Marx prevalecía una defensa del individualismo ético o de cierta forma de holismo ético.

Porque de un lado hay un Marx subjetivista que exalta la voluntad de los individuos para forjar su propia historia, y del otro lado un Marx objetivo, hegeliano, se apega a las leyes impersonales, supraindividuales que rigen el desarrollo de la historia. Vilar enfatiza que este Marx republicano, a la vez que desnuda objetivamente el malestar de la alienación, defiende una ética de la autorrealización, y que influenciado por el republicanismo socialista francés proclama la fuerza de la virtud autoemancipatoria de la clase obrera que no busca hacerse a los privilegios que otorga el monopolio del poder, sino la eliminación del dominio de clase para conseguir entonces la equidad en derechos y obligaciones. Este es el Marx que tiene fe en los postulados trágicos de la historia en detrimento de una argumentación científica, el que considera la moral, la política y el derecho como aspectos ideológicos del dominio de clase que deben desaparecer una vez instaurado el comunismo, todo lo cual le impidió articular consistentemente las categorías de su idea de una libre asociación de individuos.

Y el otro Marx, el liberal, defiende las fuerzas ordenadoras del mercado y, como Hegel, cree que los individuos son sacrificados en el altar de la historia para que se produzca una fase superior del orden social donde los hombres llegan a ser auténticamente libres. De suyo, este Marx tiene mucho que ver con el liberalismo económico. Inconsistencia que se revela más claramente cuando se aborda la crítica marxista de la explotación que en el trasfondo carece de una guía estructural de elaboración. Vilar opina que en su crítica de la explotación sí subyace una teoría de la justicia superior (“de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus

necesidades”) que apunta a la autorrealización mediante la realización del derecho de cada cual a la satisfacción de sus necesidades, que no son meramente de consumo pues los problemas de distribución habrán desaparecido en el estadio comunista.

Se trata es del principio de igualdad del derecho de autorrealización, que no obstante se ve un tanto opacado cuando Marx es guiado por sus sentimientos e ideas morales¹³. Sin embargo, este principio de satisfacción es evidentemente problemático ya que puede tratarse de un tipo de satisfacción exótica y costosa, lo cual es un ejemplo de la dificultad en que se vería una sociedad para satisfacer equitativamente los deseos individuales; pero también porque la autorrealización no está garantizada a priori y porque en la medida en que los individuos no poseen las mismas capacidades entonces nadie podría desarrollar simultáneamente todas sus capacidades. Puede argumentarse también que algunos individuos prefieran por algún motivo no autorrealizarse y que una sociedad de individuos ocupados en su autorrealización puede verse en conflicto por la fragmentación de los valores compartidos.

1.3 Lukács y el fenómeno de la cosificación

Teniendo como presupuesto inicial el análisis económico de Marx en *El Capital I y II*, Lukács¹⁴ hace un desarrollo de la teoría de la alienación en lo que respecta al problema de identificar los elementos que constituyen el fenómeno de cosificación que tipifica las diversas manifestaciones de lo social-humano en el capitalismo moderno. Es una problemática no solo de carácter económico sino ante todo estructural del sistema, debido al poder modelador que la mecánica de fetichismo de la mercancía ejerce sobre los prototipos de objetividad y sus correspondientes formas de subjetividad, de lo cual resulta “que la relación entre las personas sobre el carácter de una coseidad”¹⁵.

En primer lugar, como lo señaló Marx, el intercambio mercantil sucede como consecuencia de la misma actividad productiva del hombre y, por tanto, es inherente a cualquier tipo de organización social. Sin embargo, hay una diferencia cualitativa en el carácter que adquiere la mercancía de acuerdo con el sistema productivo por donde transite. En la sociedad primitiva el tráfico es un trueque inmediato, un intercambio natural donde el objeto vale por el uso que el hombre pueda darle. En la

13. Ver Marx, Karl, “Crítica al Programa de Gota”, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, México, FCE, 1991.

14. Lukács, Georg, “El fenómeno de la cosificación”, en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1975, pp. 123-134.

15. Ídem, p. 124.

Antigüedad y hasta la Edad Media la esclavitud y la servidumbre constituyen la base de la producción social y la relación señor-siervo moldea las formas de interacción; la mercancía aún conserva valor de uso y la mistificación económica solo es mistificación del dinero y la renta.

Cuando el intercambio se hace persistente debido a que la producción ya excede la demanda del consumo, paulatinamente el tráfico va penetrando el centro de las comunidades disolviéndolo, desplazando los valores de cohesión a favor de un síndrome de mistificación del valor de la mercancía, lo que origina un cambio cualitativo en la sociedad. La mercancía no solo pierde el valor de uso sino que se posesiona como el más importante agente vinculante de la acción económica y social a las que subsecuentemente imprime un carácter de intercambio mercantil. El fetiche de la mercancía coloniza las manifestaciones vitales del individuo de tal manera que este se aleja y se hace un extraño de sí mismo, de sus semejantes y de la sociedad.

El fetichismo de la mercancía consiste entonces en que el hombre se enfrenta al producto de su trabajo como con algo que le es ajeno y que se le opone, tanto en la esfera objetiva donde se ve sometido por unas leyes autónomas e insuperables que lo sumergen en relaciones cósmicas, como a nivel subjetivo porque el hombre toma su trabajo como una cosa-mercancía que si bien le pertenece, también está sometido a esas leyes independientes de él. El trabajo en el capitalismo es, por tanto, producto a la vez que presupuesto del sistema capitalista, que al convertirlo en categoría social impone a su paso modelos a las formas de objetividad del sujeto de esta sociedad.

Así, en el capitalismo moderno la mercancía metaboliza la acción social en todos sus niveles y aspectos, gracias a que al evento de su universalización va adherido un fenómeno de fetichización de su valor de cambio que en sí mismo actúa como mecanismo de invasión, mantenimiento y reproducción del sistema.

2 El problema de la alienación

2.1 Alienación y cosificación

Adam Schaff¹⁶ elabora un estudio acerca de la interpretación que de la teoría marxista de la alienación hiciera Lukács en *Historia y conciencia de clase*, con el doble propósito manifiesto, primero, de puntualizar el significado específico de las categorías de enajenación, objetivación, cosificación y fetichismo que conforman una cadena conceptual dentro de

16. Schaff, Adam, "Alienación y cosificación", en *La alienación como fenómeno social*, óp. cit., pp. 117-128.

la teoría marxista de la alienación; y segundo, descifrar los nexos conceptuales entre estos términos, pudiendo a su paso develar el uso erróneo que de estos hiciera el joven Lukács.

En la obra de Marx los términos señalados están relacionados entre sí pero manteniendo cierto grado de jerarquía. Ya en sus *Manuscritos* Marx escribe que la objetivación es el término que indica el trabajo humano que se realiza objetivamente y que produce un ser-objeto que es independiente de su creador y del entendimiento que lo conoce. Este es un fenómeno propio de la actividad productiva del hombre que se presenta en toda formación social en tanto es su ingrediente esencial. Pero, argumenta Schaff, como el resultado del trabajo no siempre es una cosa, y si la objetivación es una categoría, entonces las cosas formarán una subcategoría y por tanto la cosificación será el término asignado a una parte de los productos que llevan el nombre de objetivación.

Para Marx la cosificación es el fenómeno que comporta el hecho de que algo que no es una cosa se transforma en una, y a su vez e inversamente, aquello que no lo es, es tratado como tal. Es lo que tipifica al sistema capitalista, el tratar todo como cosa, incluyendo los individuos y sus manifestaciones, las relaciones entre ellos y los productos de su trabajo porque en el sistema se produce una alienación de tipo objetivo de las actividades humanas a causa del factor propiedad privada. Por tanto la cosificación es el resultado de la alienación, es objetivación deformada donde la relación entre las personas son relaciones entre cosas.

Con base en lo expuesto, Schaff enfrenta la interpretación que Lukács hace de las diferentes categorías en su teoría de la cosificación, advirtiéndole que en su momento aquel no contó con los trabajos de Marx sobre la alienación contenidos en *La ideología alemana*, los *Manuscritos* y los *Grundrisse*, obras que fueron publicadas en años posteriores a la suya. El asunto reside en que, primero, cuando Lukács acerca el concepto de cosificación al fenómeno de universalización de la mercancía, deduce que la cosificación igualmente se universaliza, por lo que, erróneamente, aplica de manera general el concepto de cosificación al de objetivación sin conseguir identificar, de un lado, que el primero se refiere al aspecto donde las relaciones entre las personas son consideradas como relaciones entre cosas, y del otro, que no toda objetivación toma la forma de cosa.

En segundo lugar, Lukács le concede al fenómeno del fetichismo de la mercancía un significado más extenso que Marx en *El Capital I* donde puntualiza que el fetichismo de la mercancía reside en el hecho de que la relación entre productores se presenta como relación entre sus productos-mercancía, como relación entre cosas, encubriendo así su carácter interhumano. Lukács, a su vez, considera al fetiche del valor de la mercancía como el principal agente de la mecánica de cosificación del mundo del individuo, que al perder sus referencias interhumanas se hace

un extraño para sí mismo, para sus semejantes y para la sociedad, es decir se aliena. Puede concluirse, por lo tanto, que del fetiche de la mercancía Lukács deriva las categorías de cosificación y alienación de manera errónea, por lo que termina reduciendo la categoría de alineación, vista en su forma general, a alienación de sí mismo.

Esta observación se hace más clara cuando se especifica el significado de la categoría fetichismo y la relación que guarda con las de cosificación y alienación, lo que a su vez permite a Schaff demostrar como falsa la tesis según la cual Marx habría dejado de lado la teoría de la alienación al formular la teoría del fetichismo, como plantean algunos autores (entre ellos Garaudy) apoyándose en el hecho de que en sus primeras obras el pensador alemán usó el término enajenación y en *El Capital* fetichismo, lo cual no es cierto pues en el último texto utiliza los dos términos para referirse a dos situaciones diferentes. En los *Grundrisse* Marx deja en claro que el fetichismo se refiere a que la relación entre los individuos-productores se transfiere a la cruda relación entre sus productos, de manera que estos se presentan como los portadores de las relaciones sociales ocultando a los individuos que las producen. Y en *El Capital* deja ver que el (fetiche del)¹⁷ dinero posee cualidad social porque el hombre ha alienado sus relaciones sociales como si fueran relaciones entre objetos.

Ahora bien, es en esta misma dirección que el fetichismo se conecta con la cosificación en tanto expresan la misma situación: que las relaciones entre las cosas ocultan las relaciones entre las personas. Esto es así porque en el capitalismo la mercancía deviene fetiche cuando las relaciones de valor suplantán la relación entre individuos productores. Y a su vez la categoría fetichismo se relaciona con la de alienación cuando, por mecánica propia del sistema, el producto-mercancía adopta los atributos del trabajador ocultándolo, de un modo tal que la relación de este hombre con su propio yo, con sus semejantes y con la sociedad es de separación y extrañeza.

No obstante, este asunto del sesgo de Lukács ha resultado valioso a la tradición marxista, entre otras cosas para dejar finalmente clara la frontera entre las concepciones de alienación de Marx y Hegel. Schaff hace ver que en Hegel el fenómeno de la alienación es el problema central de la relación hombre-mundo, pero su concepción de la *Entäusserung* como capacidad del hombre de producir objetos, que son “el ser-otro” de la conciencia, lo conduce a identificar objetivación con alienación, y es en este punto donde se halla el parentesco entre su concepto de cosificación y el de Lukács, tal como él mismo lo recalcó en el prefacio autocrítico a la edición de su texto de 1967:

17. La frase entre paréntesis es muestra.

Esto se sigue precisamente de la una y otra vez subrayada identificación errónea de los dos conceptos fundamentales contrapuestos... Como tal, la objetivación está libre de valoración... Solamente cuando las formas objetivas adquieren en la sociedad funciones tales que ponen la esencia del hombre en contradicción de su ser social, se origina la relación social objetiva de la alienación y, en su consecuencia necesaria, todos los signos subjetivos de la alienación interior. Esta dualidad no fue reconocida en *Historia y conciencia de clase*¹⁸.

2.2 Habermas: cosificación y colonización del mundo de la vida

La tesis central de Habermas sobre el derecho se resume en su planteamiento de la colonización interna del mundo de la vida que se efectúa a través de los procedimientos jurídicos. Una vez que la sociedad tradicional se encuentra en proceso de disolución y comienzan a consolidarse los sistemas de acción racional con arreglo a fines de la sociedad capitalista moderna, el derecho se convierte en el instrumento de los subsistemas económico y político-administrativo para someter al subsistema restante, el sociocultural, es decir, al mundo de la vida, a los imperativos sistémicos de los que aquel es medio organizador y que requieren realizarse para lograr la integración funcional del sistema. La integración social es reemplazada de esa manera por una integración sistémica.

Habermas retoma el hilo de esta problemática¹⁹ una vez ha mostrado el desarrollo sistémico que sufre el capitalismo avanzado y del cual el estructuralismo funcional de Talcott Parsons y, posteriormente, el funcionalismo estructural de Niklas Luhmann²⁰ son expresiones teóricas de significativa relevancia para su adecuada comprensión²¹. En efecto, la hipótesis global es que la racionalización del mundo de la vida produce su desacoplamiento frente a los ámbitos sistémicos, sometándolo a la dependencia estructural y funcional de aquellos. Esta dependencia provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida, lo cual se manifiesta en los fenómenos de frialdad y deshumanización, entre

18. Del prefacio autocrítico de Lukács, citado por A. Schaff en p. 112.

19. Habermas, Jürgen, "Consideraciones finales: de Parsons a Marx a través de Weber", en *Teoría de la acción comunicativa* (tomo II), Buenos Aires, Taurus, 1990, pp. 427-527.

20. Ver Parsons, Talcott, *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1984; así como Niklas Luhmann, *Sociedad y sistema*, Barcelona, Paidós, 1990, y *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza, 1994.

21. Ver "Talcott Parsons: problemas de construcción de la teoría de la sociedad", en *ibíd.*, pp. 281-425.

otros, que la sociedad percibe como patologías insalvables del proceso de modernización²².

Habermas reinterpreta el análisis weberiano y sistémico, tanto de Parsons como de Luhmann, y analiza el fenómeno de la burocratización y sus consecuencias de la pérdida de sentido y libertad, desde la perspectiva marxista-lukacsiana de la colonización del mundo de la vida²³. Cosificación (o colonización) que se ejerce en las sociedades modernas funcionalmente a través de los subsistemas económico y político-administrativo, sustituyendo las formas e instituciones socioculturales sobrevivientes de la sociedad tradicional por el orden económico de la propiedad privada y político de la dominación legal, a través y en la forma de derecho positivo. El proceso de burocratización se revela como un proceso de enajenación frente a las instituciones económicas, jurídico-políticas y sociales y de cosificación de las relaciones personales e intersubjetivas de la sociedad en general. La realidad objetivizada se apodera de los contextos comunicativos del mundo de la vida y el derecho reemplaza paulatinamente a la ética como marco normativo de la acción social²⁴.

Una serie de patologías se desprenden de este proceso, las cuales no deben confundirse con el proceso mismo de burocratización. En primer lugar, la integración social confunde la esfera privada y la esfera pública, y el intercambio entre sistema y mundo de la vida discurre a través de los medios sujeto-consumidor y sujeto-ciudadano, los cuales operan como poleas despersonalizadas entre el subsistema sociocultural y los subsistemas económico y político-administrativo. En segundo lugar, frente al espacio de la opinión pública política, el individuo pierde capacidad de dar orientación unitaria a su vida, surgiendo un espectro de problemas de legitimación, de los que han sido expulsados los elementos morales por los imperativos sistémicos, que cuestionan la legalidad de las decisiones y la observancia de los procedimientos. Es decir que cuestionan, según las categorías de Luhmann²⁵, la procesualidad sistémica sobre la que se autolegitima el sistema como tal.

Esto evidencia, en tercer lugar, la forma en que el proceso de burocratización deriva, en el capitalismo avanzado, en una cosificación sistémicamente inducida que enfrenta la dinámica evolutiva (mundo de la vida) con la lógica evolutiva (sistema) de la integración social²⁶. Es en este contexto

22. Ver "La tesis de Weber sobre la burocratización, traducida a conceptos de mundo de la vida y sistema", en *ibíd.*, pp. 433-443.

23. *Ibíd.*, p. 470.

24. *Ídem*, p. 433.

25. Ver Luhmann, Niklas, "Sistema y función" (I-11) en *Sociedad y sistema*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 41-107.

26. Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (tomo II), Buenos Aires, Taurus, 1990,

donde adquiere pleno sentido la tesis de Marx y Lukács sobre la *reificación* de los ámbitos de acción socialmente integrados en términos de la colonización interna que el sistema, a través del derecho, ejerce sobre el mundo de la vida²⁷. Esta colonización reduce las relaciones de intercambio entre ambas esferas, es decir, entre el ser humano y las instituciones o sistemas creados por la humanidad para su autosatisfacción, a una subrepticia relación de dominio en cuyos límites y a través de la cual los sujetos sociales se ven obligados a asumir una seudorrelación con el sistema en los términos que la lógica del sistema le impone en contra de sus propias necesidades, aspiraciones y proyectos alternos y sin posibilidades efectivas de enfrentarse a ello y originar cambios estratégicos sustanciales en la dinámica autorreferente de aquel.

Habermas plantea tres tipos de relaciones básicas de intercambio entre sistema y mundo de la vida en las sociedades capitalistas avanzadas que, pese a las apariencias contrarias, están determinadas por la dinámica del sistema antes que por los influjos del mundo de la vida²⁸. En primer lugar, el intervencionismo estatal, el cual garantiza el influjo del Estado sobre la actividad económica, la seguridad militar y jurídico-institucional y una política infraestructural tendiente a mantener el capital. En segundo lugar, la democracia de masas, que no es otra cosa que la legitimación del sistema por procedimientos democráticos. En tercer lugar, el Estado social que se convierte, por gracia del conflicto entre sistema y mundo de la vida, en el contenido político de la democracia de masas, con un abanico de efectos cosificadores que desplaza la alienación del plano productivo a la acción comunicativa en la medida en que la participación política queda vacía de contenidos participatorios y la legitimidad y la lealtad se amalgaman sin posibilidad de análisis objetivos²⁹.

Esto desemboca en una fragmentación de la conciencia cotidiana, la máxima expresión de la cosificación producida por la colonización sistémica ejercida sobre el mundo de la vida, que se manifiesta en una cultura escéptica y desencantada, fenómenos de frustración y un saber intersubjetivo que permanece difuso y sometido a una falsa conciencia respaldada por una cultura de expertos igualmente enajenada de los ámbitos mundo-vitales³⁰. La colonización del mundo de la vida puede analizarse tanto desde una perspectiva histórica como estructural. Históricamente

pp. 435-436.

27. Ver "Marx y la tesis de la colonización interna", en ídem, pp. 469-527.

28. Ver "El modelo de las relaciones de intercambio entre sistema y mundo de la vida", en ídem, pp. 485-502.

29. Ídem, p. 495.

30. Ídem, 500-501.

responde a lo que Habermas denomina hornadas de juridización, es decir, las macroestructuras institucionales que a lo largo de la Edad Moderna han penetrado y racionalizado a la sociedad occidental y, en general, al mundo entero. Ese aumento del derecho positivo, que no es otra cosa que la sustitución progresiva de la integración social por la integración sistémica, se manifiesta en dos fenómenos que caracterizan el proceso mismo de racionalización del derecho: el adensamiento y la extensión del derecho positivo y los procedimientos jurídicos³¹. Habermas define las siguientes cuatro hornadas de juridización a partir del siglo XVI, a través de las cuales se han ido expresando y agudizando estos fenómenos³²: a. *Estado burgués*: el orden jurídico formal está caracterizado por los conceptos de ley (como expresión del derecho desacralizado) y persona jurídica. El derecho público sanciona al Estado como fuente única de dominación legal y le reserva el monopolio de la violencia. La sociedad civil se consolida en el marco de un predominio de facto del derecho privado y el Estado se orienta a garantizar los dispositivos jurídicos necesarios para la institucionalización del poder y el dinero como medios de relación social; b. *Estado burgués de derecho*: la juridicidad se orienta a garantizar la funcionalidad del Estado, lo cual se logra a través de la normación jurídico-institucional del poder público. Se constituye el concepto de ciudadanía como expresión de derechos subjetivo-públicos garantizados legalmente ante el Estado. El Estado de derecho se consolida a través del principio de legalidad e imperio de la ley y cobran rango de garantía constitucional moralmente justificadas la protección de la vida, la libertad y la propiedad; c. *Estado democrático de derecho*: en este se da forma jurídico-constitucional a la idea de libertad, quedando los ciudadanos provistos de derechos de participación política. Las leyes son válidas solo si expresan intereses generales democráticamente sustentados. La justificación del proceso de legitimación se da en forma de derecho de voto universal e igual y de organización y pertenencia a partidos políticos; d. *Estado social y democrático de derecho*: es el estadio ulterior de desarrollo institucional cuyo objetivo es la garantía de la libertad y el freno a los desmanes del subsistema económico. En su fase de “Estado interventor” se expresa un equilibrio de poder donde la normación jurídica restringe el dominio de una clase sobre otra y orienta al Estado social hacia la plena garantía de la libertad.

3 La alienación en el humanismo militante de Sartre

En crítica abierta al marxismo, Sartre advierte que la noción de alienación esbozada por este es parcial e insuficiente. De allí que, por

31. Ídem.

32. Ver “Tendencias a la juridización”, en ídem, pp. 502-527.

ejemplo, la alienación no desaparezca sin más con el advenimiento del socialismo y la superación de las contradicciones entre el modo de producción capitalista y las fuerzas productivas, y que, por lo mismo, deba desligarse de la mera noción de explotación. Con esto, Sartre replantea la pregunta por el origen de la alienación, esto es, por el lugar de la negación primaria del hombre.

La respuesta, que no es unívoca, se encuentra formalizada en dos momentos diferenciados de la obra sartreana. En primer lugar, la argumentación ofrecida en *El ser y la nada*³³, donde el lugar de la negación originaria es la conciencia: es por el “para-sí” que viene la negatividad del mundo. Desde esta perspectiva, la alienación viene asociada a las formas en que la conciencia se objetiviza frente a la mirada del Otro y del Tercero, a la vez que hace objetos a las demás conciencias, con lo que su tratamiento se mantiene dentro de los límites de la subjetividad.

En segundo lugar, el acercamiento sartreano al marxismo, en el cual la noción de alienación es expuesta en términos de la negación del hombre por la materia, tema abordado en la *Crítica de la razón dialéctica*³⁴. En este punto, la alienación adquiere forma en el contexto de aquella relación humana que funda la posibilidad de la historia acentuando la oposición entre los hombres y del hombre consigo mismo: la escasez.

A continuación veremos el cambio operado entre una y otra posición, lo que a la vez nos permitirá establecer diferencias entre el momento propiamente existencialista de Sartre, que por ocuparse del tema de la subjetividad ha sido tachado como una filosofía del no compromiso, y su etapa de cercanía al marxismo, que para muchos coincide con el inicio de su filosofía comprometida. Admitiendo que ambas visiones resultan extremas, lo cierto es que el intento de relacionar existencialismo y marxismo, presente en la *CRD*, confirma el interés de Sartre por salvaguardar tanto la irreductibilidad de los sujetos comprometidos (tan amenazada por el terrorismo antijetivista marxista), como la necesidad de que toda filosofía tenga como punto de partida un tipo de compromiso que admita la responsabilidad del hombre con su propia existencia. Este último será el parangón de su conferencia *El existencialismo es un humanismo* que también revisaremos más adelante.

33. Sartre, Jean Paul, *L'être et le Neant*, 2a. ed., París, 1943. Traducción al español: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1972. En adelante *SyN*. Las citas corresponden a la versión francesa.

34. Sartre, Jean Paul, *Critique de la Raison Dialectique*, París, 1960. Traducción al español: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2004. En adelante *CRD*. Las citas corresponden a la versión francesa.

3.1 Alienación y objetivación. *El ser y la nada*

La noción de alienación expuesta por Sartre en *SyN* recuerda los postulados de la fenomenología husserliana. Para Husserl, la alienación (*Entfremdung*) describe la forma en que el hombre, además de sentirse como sujeto, se siente a sí mismo como objeto después de percibir a los otros como tales y notar que los otros pueden percibirlo del mismo modo³⁵. En Sartre, “la persona está presente en la conciencia en cuanto es objeto para otro”, o “yo existo para mí, en mi facticidad misma, en cuanto conocido por otro”³⁶. De la percepción del otro deriva la objetividad de mi ser para mí mismo, hasta tal punto que yo llego a experimentar mi propio cuerpo como alienado, como algo que me es extraño. Mi cuerpo se me significa como algo fuera de mi subjetividad, de suerte que llego a percibirlo como objeto, como un instrumento entre otros instrumentos del cual puedo servirme y al cual quisiera modelar para darle el perfil y la actitud que me convengan.

La disociación del cuerpo se hace patente, por ejemplo, en el caso de la timidez o la vergüenza, como sentimiento que el hombre llega a experimentar no en la soledad de su intimidad, sino solo ante la mirada del otro, manifestándose como un acontecimiento externo que lo singulariza y aísla y cristaliza sobre él la atención de los otros. Con respecto al propio cuerpo encontramos así un *primer sentido* de la palabra alienación como *separación o disociación*, o incluso dualidad en la percepción que tengo sobre mí mismo. De un lado, una percepción en la que el cuerpo me es ajeno, en tanto objeto, y de otro, una en la que el cuerpo soy yo mismo. Se trata, pues, “de algo que soy yo, y que al tiempo está fuera de mi subjetividad”. Esta relación de alienación define nuestra relación con el mundo pues “con las cosas presentes como potencialidades nos enfrentamos tomando prestado nuestro cuerpo como instrumento de su realización”³⁷.

Un *segundo sentido* del término alienación se configura como *objetivación*. Como veíamos en líneas anteriores, la mediación del otro es esencial para mi percepción de mí mismo, porque solo tras percibir al otro como objeto y percatarme de que el otro me concibe como objeto a mí, puedo yo percibirme. El otro, en cuanto me contempla, me objetiva, y a través de él es que yo me percibo propiamente como objeto, con lo que la alienación es, en este sentido, objetivación, esto es, conversión del sujeto alienado en objeto por parte del otro. De ahí que, para Sartre, “conocerse bien (sea) fatalmente tomar para sí mismo el punto de vista del

35. Sobre la influencia de Husserl en la obra de Sartre, ver Schacht, Richard, *Alienation*, London, George Allen & Unwin, 1971.

36. Sartre, Jean Paul, *SyN*, óp. cit, p. 318.

37. Ídem, II, III, p. 210.

otro”³⁸, por lo que obviamente (sea) conocerse mal, toda vez que implica tomarnos a nosotros mismos como objetos, que es como nos concibe el otro. Con esto, lo que Sartre subraya es el carácter falaz y engañoso del ego, en últimas una crítica a la noción cartesiana de sujeto que “renuncia a encontrar en el hombre un centro personal de imputación de derechos y deberes, de virtudes y vicios, de libertad y personalidad, o de humanidad individualizada”³⁹.

El tercer y más radical sentido de la alienación en el Sartre del *SyN* se da en el *nosotros*. Hasta este punto habíamos contemplado la relación dialógica entre el sujeto y el otro. Con la aparición de un “tercero” que nos contempla a los dos como objetos, surgiendo para él un *ellos-objeto*, y para mí y el otro respecto de él, un *nosotros-objeto*. En estas condiciones, el hombre es constreñido a asumir, no solamente lo que es para el otro, sino también a asumirse como parte de una totalidad que no es, aunque sea parte integrante de esta (el nosotros). La pertenencia a un *nosotros-objeto* es una forma aún más grave que las anteriores: “quien se ve como constituyendo un nosotros con los otros hombres está alienado radicalmente y sin remedio”⁴⁰. “El nosotros ya no nos libera de nuestra oposición inicial con el otro, sino que la refuerza o la prolonga psicológicamente, al integrarnos en una totalidad forzada”⁴¹, en últimas una forma de alienación más pesada e insoportable.

Una cuarta acepción de la alienación se da en la *posesión* de bienes y objetos. Se trata de una relación simbólica e ideal en virtud de la cual “yo soy estos objetos que poseo”, constituyendo la posesión una especie de re-creación continua del objeto poseído a costa de mí mismo. Así, “cuando poseo, me alieno en beneficio del objeto poseído”. El carácter mágico-ideal de la relación se debe a que mis posesiones, aun usadas en su más completa utilización, son incapaces de reportarme un gozo completo, una sensación de total posesión de lo apropiado, presentándose siempre como algo externo e impenetrable. De ahí que la destrucción del objeto sea la única forma de total apropiación. Otra forma posible es la donación, pues al ceder un objeto gozo posesivamente del objeto que estoy donando, siendo este un contacto de destrucción y aprobación. Otro tanto dirá Sartre respecto a la creación artística, suerte de “refinamiento de la apropiación”, porque al reencuentro o recreación que supone toda

38. Sartre, *La trascendencia de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, París, Ed. S. Le Bon, 1972, pp. 68-69.

39. Olea, Alfonso, *Alienación, historia de una palabra*, México: UNAM, 1984, p. 393.

40. Sartre, *SyN*. óp. cit., III, III.A, pp. 489- 490.

41. Olea, óp. cit., p. 393.

posesión se une la visión de mi conciencia que ha concebido la obra de arte⁴².

Antes de continuar con la exposición de la teoría de la alienación en Sartre, conviene hacer un pequeño paréntesis en la que fuera su declaración como máximo representante del existencialismo, declaración en la que postula el compromiso de este con el hombre y su libertad y lo defiende de una serie de reproches que se le habían formulado.

3.2. El existencialismo como humanismo

El existencialismo es un humanismo tiene un sentido muy concreto: encontrar una vía de reflexión autónoma, diferente a la expuesta por comunistas y cristianos, para divulgar la buena nueva de la contingencia de la existencia humana. El contexto teórico es la revisión de la fenomenología de Husserl y Heidegger, mientras el entorno sociopolítico está dado por la búsqueda de un nuevo horizonte moral que denuncie el sinsentido bélico, incorporando la angustia como un dato para no olvidar los estragos de la guerra.

Para 1945, fecha de la conferencia, la obra de Sartre llegó a ser calificada como una filosofía derrotista, individualista, narcisista y burguesa. Para los marxistas, se trataba de una filosofía del no compromiso que alentaba la pasividad y el mantenimiento de las relaciones de dominación. Para los católicos, subrayaba el pesimismo humano, descartando cualquier posibilidad de redención y negando en últimas toda dignidad humana.

Estas y otras muchas críticas motivan la escritura del ensayo contra quienes han reprochado al existencialismo: “invitar a las gentes a permanecer en el quietismo de la desesperación”, y lo consideran meramente “subjetivista” (los comunistas), y –a la vez– contra quienes consideran que “desatendemos cierto número de bellezas risueñas, el lado luminoso de la naturaleza humana” y que “negamos la seriedad de las empresas humanas, puesto que si suprimimos los mandamientos de Dios y los valores inscritos en la eternidad, sólo nos queda la estricta gratuidad” (los cristianos)⁴³.

Sartre empieza por constatar que el movimiento existencialista “se ha vuelto una moda” y que “en el fondo la palabra ha tomado tal amplitud y tal extensión que no significa absolutamente nada”⁴⁴. El peligro de banalidad acecha por todas partes y se quiere enfrentar también mediante un texto que, sin dejar de ser popular, se presenta como rotundamente filosófico.

42. Sartre, *SyN*, óp. cit., I-II, pp. 665-666.

43. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1969, pp. 53-54.

44. Ídem, pp. 56-57.

De manera general, el objetivo que recorre toda la obra de Sartre es elaborar una moral a partir de una ontología que niega la trascendencia, esto es, hacer posible una antropología de un hombre sin esencia. A esto referirá la máxima: “la existencia precede a la esencia”. De allí que resulte fundamental entender cómo se distinguía el humanismo sartreano de otros tipos de humanismo.

En primer lugar, Sartre se aparta de aquella tendencia que renunciaba a la idea misma de “hombre”, a la manera de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*⁴⁵, donde se abstiene de considerarlo como sujeto para convertirlo en “pastor del Ser”. Del mismo modo, toma distancia del marxismo que, prescindiendo del humanismo en nombre de un supuesto “hombre concreto” (el proletario), plantearía un “humanismo real”, por oposición a las abstracciones existencialistas. Finalmente, se aleja del cristianismo, considerado a sí mismo como una verdadera filosofía humanista en la medida que presenta al hombre como imagen de Dios.

El sartreano tampoco es un humanismo de la persona en tanto que “cosa”, como sostuviera el kantismo, sino de la persona en tanto que relación. La intersubjetividad prima siempre por encima de la subjetividad individual. No es entonces la consecuencia de una imagen “global” y trascendente del hombre sino que se lo concibe siempre “haciéndose”, en construcción, en el “rebasamiento” [“dépassement”] y no como objeto de una supuesta religión humanista que substituya a la cristiana. Precisamente por eso, Sartre defenderá que solo el existencialismo dignifica al hombre: porque no lo convierte ni en cosa ni en concepto. Solo porque el hombre está siempre “en situación” se puede ser humanista:

El existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está realizándose. Un humanismo existencialista no dirá, como el personaje de Cocteau: “l’homme est épatant” [“el hombre es asombroso”], porque no corresponde a “un” hombre hacer un juicio sobre “el” hombre... “Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre”⁴⁶.

Solo porque el hombre es proyecto merece la pena considerar “humanismo” al existencialismo:

Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre bus-

45. Vd. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

46. Ídem, p. 99.

cando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano⁴⁷.

Una vez se comprende la idea sartreana del hombre como situación, resulta más fácil entender los principios centrales de la ética sartreana: “compromiso” y “desamparo”; ambos se implican y se necesitan mutuamente. En la medida en que “Dios no existe” y no hay nada garantizado (ni trascendencia, ni valores eternos, ni respeto humano)... “en consecuencia el hombre está abandonado [“délaisse”], porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ni siquiera excusas”.

Esta idea se concreta en una de las citas más famosas de Sartre: “Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre”⁴⁸. La expresión es, como se ve, paradójica: la idea de libertad parece incluir el concepto de “elección” y, sin embargo, aquí aparece como una “condena”. Sartre considera que si bien el hombre no es libre de su elección, tampoco es libre de alienar su libertad: de ahí la tragedia existencial que asume la contingencia radical de la experiencia humana: “El desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser”. El desamparo va junto con la angustia. La ética sartreana está contenida aquí: en la aceptación radical de la contingencia y de la responsabilidad a la vez.

Tras este pequeño excurso se entenderá el tratamiento recibido por la noción de alienación en la *Crítica de la razón dialéctica*.

2.3 Alienación y escasez. La *Crítica de la razón dialéctica*

El tratamiento del tema de la alienación sufre un cambio sustancial en la *Crítica de la razón dialéctica* no tanto por el significado que adquiere como por el contexto que le da sentido: la escasez. Esta situación se ve reflejada en un cambio de énfasis con respecto a lo expuesto en *El ser y la nada*: la alienación se traslada de la conciencia radicalmente libre o “parásito” al individuo situado en el seno de estructuras sociales que limitan y alienan sus actividades, y al grupo como forma segunda de alienación.

Sartre parte de asumir, junto al marxismo, que el hombre sólo puede existir transformando constantemente el mundo exterior ya sea en la forma de alimentos, abrigo, herramientas, etc. Tal actividad transformadora recibe el nombre de trabajo. Sin embargo, para dominar la naturaleza circundante, el hombre debe hacerse a sí mismo materia inerte: “el hombre tiene que hacerse materia para transformar la materia, y al objetivarse, al hacerse un mundo material que le niega y que se le opone, se aliena”⁴⁹.

47. Ídem, p. 100.

48. Ídem, p. 68.

49. Sartre, *CRD*, óp. cit., p. 234.

De lo anterior se sigue que todo trabajo está alienado y que la alienación es la forma de ser del hombre en el mundo material con el que no puede identificarse ni integrarse por completo. De esta suerte, la materia siempre es lo Otro dentro de lo cual el hombre ha de objetivarse como “otro”⁵⁰. La alienación viene dada entonces para Sartre por “la relación unívoca de interioridad que une al hombre como organismo práctico con su medio”⁵¹, y esta relación del hombre con su medio es la escasez.

La escasez es definida por Sartre como aquella relación humana que funda la posibilidad de la historia de los hombres, por lo que “toda la aventura humana es una lucha cerrada contra la escasez”⁵². Ahora bien, para Sartre, la escasez no emerge históricamente ni está históricamente condicionada, sino que “es una estructura antropológica de la relación entre los hombres”, y como tal, “es esencialmente intrascendible”⁵³. Así, mientras para Marx la historia de la humanidad es la historia de la lucha entre clases poseedoras y clases desposeídas, la historia para Sartre es aquella producida por los hombres en medio de la escasez. Es la escasez el hecho original que está en la raíz de la negación de unos hombres por otros y del hombre consigo mismo. Dado que no hay bastante para todos, el hombre es enemigo del hombre. La escasez es por tanto la negación primera a partir de la cual hay que explicarse la lucha de clases y la alienación.

Con lo anterior, se derrumba el precepto marxista según el cual a la supresión del capitalismo seguirían el fin de las contradicciones de clase y de la alienación, en tanto el socialismo no logra superar las condiciones de escasez que están a la base de la negación por la cual el hombre es esclavo de su medio material. Así las cosas, la desaparición de la propiedad privada no garantiza que el hombre se realice como esencia libre, por lo que la nueva meta de la Historia es resolver el problema de la escasez: “sólo entonces el hombre no dependerá de su base económica y al marxismo le sustituirá una filosofía de la libertad que, desde nuestra situación histórica, no podemos siquiera imaginar”⁵⁴.

En medio de la escasez, el hombre es para el otro un antihombre, con lo que las relaciones de reciprocidad originales devienen relaciones de antagonismo. Por la violencia difusa que crea en cada uno y en todos, la escasez presta a los actos de todos –a toda praxis– un estatuto perpetuo

50. Con esto, Sartre coincide con Hegel para quien toda objetivación implica una alienación en tanto para ser, el ser tiene que salirse de sí mismo y ser otro.

51. Sartre, *CRD*, óp. cit., p. 286.

52. Ídem, *I. C.* 1, pp. 201-202.

53. Meyer, M., *Jean Paul Sartre*, p. 445. Citado por Olea, óp. cit., p. 407.

54. Sotelo, Ignacio, *Sartre y la razón dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1967, p. 146.

de urgencia suma y convierte cada acto, cualquiera que sea su fin real, en un acto de hostilidad, incluidos desde luego los actos de objetivación en que consiste el trabajo, y es exactamente aquí donde aparecen los fundamentos reales de la alienación: “la materia aliena en ella el acto que la trabaja”, pero además “interioriza la escasez, y, como la escasez misma, se vuelve en contra de los hombres como realidad independiente y hostil”; “el producto en que cada uno produce su propia objetividad le retorna como enemigo”⁵⁵.

Siendo central en la teoría sartreana de la alienación, el concepto de escasez no carece de problemas. El mismo Sartre pone en evidencia cómo se trata de un hecho en sí mismo opaco y contingente que bien pudiera haber no existido o existir en otros planetas o en el futuro. Por otro lado, desde un punto de vista externo, puede preguntarse si la escasez, tal como es concebida por Sartre, esto es, como relación del hombre con el medio, es realmente un hecho contingente. Para el autor, es fácil concebir una praxis dialéctica e incluso el trabajo en un mundo en el que no existiese la escasez, ya que es posible un mundo donde aun habiendo recursos ilimitados se requiriera de una operación práctica para arrancarlos de la naturaleza.

Esta argumentación falla, sin embargo, al suponer que existe algo así como una escasez objetiva, más aún cuando el mismo Sartre subraya en otros apartes de la *CRD* que, por constituir el tipo particular de relación del hombre con el medio, la escasez parece ser más bien relativa, en tanto varía dependiendo de las necesidades del hombre y de su dominio de la naturaleza. De esta forma, solo podría concebirse un mundo sin escasez si lograra alcanzarse un cuántum fijo de necesidades humanas que fuera limitado y determinado para siempre. Lo que se observa en realidad es que la relación dialéctica entre necesidad y medio ambiente es dinámica y niega por sí misma un acoplamiento total, del mismo modo en que el concepto de escasez expresa en Sartre una contradicción insuperable entre hombre y materia.

Hasta aquí, el objeto central de la *Crítica* es la necesidad empleada como categoría básica para conceptuar la dureza de las condiciones de la tarea humana, de la cual, como afirma Olea, “deriva tanto una ética individual de corte darvinista como una ética colectiva según la cual los grupos humanos se dedican sistemática y necesariamente al intento de eliminarse, lo primero para suprimir al competidor de los bienes escasos y lo segundo para explotar su trabajo ahorrando el propio”⁵⁶. De ahí que resulte fundamental para Sartre examinar también el papel de los grupos. Veamos.

55. Sartre, *CRD*, óp. cit., t. 1, c. 1, pp. 223-224.

56. Olea, óp. cit., p. 411.

Como se dijo en líneas anteriores, a diferencia de Marx, Sartre no ve en la propiedad privada, sino en la relación concreta del hombre con su mundo material, el origen de la alienación y de la lucha de clases. El hombre se objetiva prácticamente en un campo inerte, se hace materia para transformar la materia. Es en esta estructura del práctico-inerte donde Sartre va a buscar el ser de clase: “El ser de clase como ser práctico-inerte viene a los hombres por los hombres a través de las síntesis pasivas de la materia trabajada”⁵⁷. Así, para Sartre lo que pasivamente crea una relación clasista es la materia trabajada, el instrumento⁵⁸. Ahora, si el ser de clase se inscribe en el plano del práctico-inerte, la clase deviene entonces un colectivo definido por relaciones de alteridad con la carga de enajenación e impotencia que señalábamos en 3.1, pero ¿en qué forma?

El ser de clase es determinado por las exigencias del práctico-inerte viviéndolas como destino inexorable. Para producir la lucha de clases se requiere disolver la serialidad engendrada por el práctico-inerte a través de la formación de grupos. Se espera que en el grupo en fusión, la praxis libre personal se identifique con la libre actividad del otro y que la fusión de las distintas praxis individuales en un esfuerzo común implique la realización de la libertad, de tal suerte que, en la acción común, el individuo sea libre y soberano⁵⁹. La constitución del grupo en fusión sería, como afirma Chiodi, “el momento apocalíptico en que, desapareciendo la objetivación, desaparece la alienación. Mientras en la serie el objeto está ‘contra’ como un elemento de quebrantamiento de lo múltiple humano, en el grupo fusión el objeto es interiorizado como objetivo común”⁶⁰. En este orden de ideas, dado que la fuente de alienación está constituida por la objetividad de las cosas en su aparición a los Otros y en su reflejo al Objeto producido, la desalienación implica la interiorización de la objetividad en la unidad extraindividual del grupo, en el cual la objetividad no es otra cosa que la interioridad misma de grupo en sí mismo, lo objetivo como finalidad interna.

Sin embargo, la acción común, aquello que define al grupo en cuanto tal, no tiene una realidad óptica. Para poseerla tendría que transformarse en un hiperorganismo, lo cual, siendo imposible, hace que se acuda a prácticas autoritarias para mantener la unidad del grupo, tales como el juramento. En este, tras asegurar mi lealtad y la de los otros miembros autorizando que se tomen medidas radicales en contra de aquellos que pongan en riesgo la acción común, mantendría una “supuesta” unidad

57. Sartre, *CRD*, óp. cit., p. 294.

58. Vd. Sotelo, óp. cit., pp. 150 y ss.

59. Ídem, p. 153.

60. Vd. Chiodi, Pietro, óp. cit., pp. 150-151.

colectiva que, frente a la posibilidad de retorno a la serialidad (disolución del grupo), crearía un estatuto de terror en el que el disidente paga su osadía con la vida. Pronto, los colectivos desembocan en grupos organizados y burocratizados cuyas jerarquías formalizan la hostilidad que estallaría colectivamente si no fuera controlada por las limitaciones que impondría el terror de un líder o una oligarquía. De esta manera, el grupo cae bajo el terror burocrático o el culto a la personalidad, y libertad y terror forman la unidad dialéctica que constituye el grupo en fusión.

Obsérvese entonces cómo la desalienación tiene una dimensión temporal apenas instantánea. Hay un punto cero en el que el máximo esfuerzo desalienante del grupo en fusión se encuentra con la mínima resistencia de alteridad práctico-inerte, y a partir de este momento empieza un proceso de realienación del grupo en la serie que pasa gradualmente a través del juramento, la organización y la institución⁶¹. Esta fatalidad del grupo en fusión modela la percepción sartreana de la clase:

La dictadura del proletariado, que querría significar al grupo en cuanto tal, en el goce al menos de su libertad interna fruto de una alienación trascendida, es una invención meramente verbal, una estafa ideológica, es una idea en sí misma absurda... compromiso bastardo entre el grupo activo y soberano y la serialidad pasiva. El grupo, en suma, aunque formado contra la alienación... igual que el individuo es incapaz de escapar de ella, y por ella recae en la incapacidad serial⁶².

De aquí se sigue que la clase pueda considerarse como “la perpetua totalización de la dispersión pasiva de la serialidad en la combativa creadora del grupo hasta que ésta se congela en el aparato institucional. La clase es la unidad totalizadora de la serie, grupo e institución y con ello, la realidad concreta del proceso histórico”⁶³.

La polémica con el marxismo es inminente. En primer lugar, la supresión de la propiedad privada no significa la eliminación de la causa primera de la división de clases. Segundo, la clase no puede organizarse como unidad activa más que en ciertas coyunturas históricas (como las revoluciones) e incluso en estos momentos es posible que la serialidad no desaparezca totalmente, sea por los resquicios del práctico-inerte o por las tendencias institucionalizadas del grupo organizado. Tercero, la clase como unidad política organizada es un imposible ya que el grupo como tal no tiene una entidad ontológica: no es más que el vacío, la nada que separa la serie de la institución. Cuarto, se produce una desmitificación

61. Ídem.

62. Sartre, *CRD*, óp. cit., li c, pp. 630-631.

63. Sotelo, óp. cit., p. 151.

de la dictadura del proletariado: al no poder constituirse unitariamente, la clase no puede ejercer directamente ninguna forma de poder.

Conclusión

En un sentido amplio, la alienación en Sartre implica que el sentido de mi acto es desviado –Sartre dice “robado”– desde el exterior. Esto es, que mi acción se hace distinta de lo que debía ser según lo que yo había proyectado. En este sentido, la noción de alienación se liga a la de contrafinalidad, como posibilidad de que, al inscribirse en el campo de lo práctico- inerte, de la materia trabajada, mi acción pueda ser utilizada por otro hombre con una finalidad contraria.

De manera más específica, se puede decir que la alienación para Sartre está estrechamente vinculada con la objetivación. Así, por ejemplo, en *SyN* Sartre escribe: “Mi libertad me aliena frente a la pura subjetividad del otro que fundamenta mi objetividad”, y en la *CRD*: “la alienación como proceso real y riguroso en el interior del sistema se produce en la alteridad y en virtud de ella”⁶⁴. La objetivación como operación de un sujeto es en ambos casos la fuente de la alienación, aunque bajo dos circunstancias diferentes: en el primer caso como salida fuera de sí del sujeto que se aliena objetivándose en otro y, en el segundo, como resultado de una operación de objetivación que un sujeto realiza en perjuicio de otros⁶⁵.

En la *CRD* objetivación y praxis devienen equivalentes máxime cuando Sartre afirma: “la materia aliena en ella el acto que la trabaja, no en tanto que ella sea en sí misma una fuerza ni incluso en tanto que es inercia, sino en tanto que su inercia le permite absorber y volver contra cada uno la fuerza de trabajo de los otros”. Es pues la praxis del Otro la que, por mediación de la materia, actúa sobre mi acción y la desvía para volverla contra sí misma. Esto quiere decir que mi praxis, que es por definición libre, debe sin embargo, cuando se materializa, someterse a leyes de objetividad que no dependen de ella.

De acuerdo con esto, Sartre estaría muy próximo a la idea de Hegel de alienación, para quien toda objetivación es ya alienación. La diferencia con la noción marxista consiste en que para Sartre la alienación no es un fenómeno sociológico o histórico sino ontológico, esto es, que la idea de alienación en Sartre va más allá de una definición estrictamente económica fundada en la explotación del trabajo. Es por eso que algunos comentaristas han dicho que en Sartre, a diferencia del planteamiento marxista, la alienación no es una desviación o perversión de la socialidad sino que es la socialidad misma la que proporciona la experiencia fundamental de

64. Sartre, *CRD*, óp. cit., p. 644.

65. Vd. Chiodi, óp. cit., pp. 139 y ss.

la alienación. Craibi parece confirmar esta posición al afirmar que para Sartre las sociedades, en cuanto grupos organizados, existen “objetivadas y alienadas y se han re-objetivado y re-alienado a sí mismas, naciendo cada individuo en el seno de estos ya organizados y alienados grupos”⁶⁶.

Resumiendo hasta aquí, son tres los elementos que constituyen el fenómeno de la alienación en Sartre: i. la existencia como proyecto según objetivos; ii. la materia trabajada de lo práctico-inerte en el campo de la escasez, como aquello que le da eficacia al proyecto pero al mismo tiempo lo dispersa y lo entrega a la disponibilidad de otros, y iii. la presencia de los otros proyectantes. Es en el campo de la coexistencia, esto es, de la presencia simultánea en el ámbito social de una multiplicidad de proyectos, donde Sartre encuentra el fundamento último de la alienación.

Sartre declaró con absoluto convencimiento que la única filosofía viva de su tiempo era el marxismo. Llegó a esta conclusión tras una experiencia político-social que lo llevó de un existencialismo desinteresado a un humanismo comprometido. En medio de estas dos posturas encontramos su paso por el marxismo. A diferencia de este último, el existencialismo sartreano parte de la praxis individual, de tal suerte que aquello de lo que debe dar cuenta la razón dialéctica es de la relación primaria del individuo con su medio.

Sin embargo, la entronización en la tesis individualista ha sido fuertemente criticada por aquellos que piensan que Sartre nunca salió del cartesianismo, imposibilitando desde un principio su experiencia dialéctica. Según ellos, dado que desde el individuo no se llega a la razón dialéctica ni es posible fundamentarla en la práctica individual, Sartre se ve llevado a apoyarse en hechos externos como la escasez y signos de alteridad como el juramento para reconstruir su teoría.

Las consecuencias políticas de la concepción sartreana de la alienación resultan desalentadoras: la libertad es posible solo como instantaneidad y unidad del grupo, por lo que es impensable como persistencia e institución. Fuera de la desalienación momentánea del grupo todo es necesidad, con lo que la alienación es siempre una constante. Fuera de este instante, como bien señala Chiodi, “para lo múltiple no hay más que alienación: alienación a la necesidad objetiva de lo práctico-inerte o alienación a la necesidad subjetiva de la unidad del grupo; para huir de la necesidad de lo práctico inerte y de su alienación, el hombre no tiene otra alternativa que la de confiarse a la necesidad de la unidad organizada del grupo alienándose a él”. De esta manera, “la necesidad de la libertad, implica la alienación progresiva de la libertad a la necesidad”⁶⁷.

66. Craibi, *Existencialism*, pp. 183-188. Citado por Olea, óp. cit., p. 415.

67. Chiodi, óp. cit., p. 154.

Bibliografía

- Chiodi, Pietro, *Sartre y el marxismo*, Barcelona, Oikos-Tau Ediciones, 1969.
- D'Abbiere, Marcela, "Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung" en *Alineazione in Hegel*, Roma, 1970.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa* (tomo II), Buenos Aires, Taurus, 1990.
- Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Luhmann, Niklas, *Sociedad y sistema*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1975.
- Marx, Karl, "Crítica al Programa de Gota", en *Obras escogidas de Marx y Engels*, México, FCE, 1991.
- , "La cuestión judía", en *Escritos de juventud*, México, FCE, 1982, pp. 463-490.
- , *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Ed. Grijalbo, 1968.
- Olea, Alfonso, *Alienación, historia de una palabra*, México, UNAM, 1984.
- Parsons, Talcott, *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1984; así como Niklas Luhmann, *Sociedad y sistema*, Barcelona, Paidós, 1990, y *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza, 1994.
- Sartre, Jean Paul, *L'être et le Neant*, 2ª. ed. París, 1943. Traducción al español: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1972.
- , *El Existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1969, pp. 53-54.
- , *Critique de la Raison Dialectique*, París, 1960. Traducción al español: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2004.
- , *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. París, Ed. S. Le Bon, 1972.
- Schaclit, Richard, *Alienation*, London, George Allen & Unwin, 1971.
- Schaff, Adam, *La alienación como fenómeno social*, Barcelona, Ed. Crítica-Grijalbo, 1979.
- Sotelo, Ignacio, *Sartre y la razón dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1967.
- Vilar, Gerard, "La ética de Marx", en *La razón insatisfecha*, Barcelona, Ed. Crítica, 1999.

FECHA DE RECEPCIÓN: 15 / 08 / 2006
FECHA DE APROBACIÓN: 11 / 09 / 2006