DEL HOMBRE Y SU ALIENACIÓN*

Prólogo

La presente publicación recoge el texto de una ponencia que sostuvimos en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia con ocasión de celebrarse el V Aniversario de su fundación. Como tema de ella se nos sugirió que hablásemos acerca de la Idea del Hombre –vista o contemplada desde la perspectiva de nuestro propio tiempo– de modo que pudiera servir como incentivo para enhebrar un diálogo entre las diversas corrientes doctrinarias que inciden en la disputa contemporánea de semejante problema. En tal sentido, nuestro propósito debía quedar centrado en bosquejar las facetas primordiales de aquel tema, sugerir las bases de su posible discusión, y presentar las perspectivas esenciales desde las cuales ella pudiera encontrar cauce. Las páginas que hoy damos al público recogen lo que fue nuestra contribución en aquel acto, añadidas algunas ampliaciones marginales, y ligeramente corregido el texto original.

Los planteamientos del presente trabajo, así como las exposiciones complementarias que hicimos en aquella reunión, dieron motivo a una amplia y fecunda discusión entre los participantes de la "mesa redonda" celebrada. De especial interés hubiese resultado confrontar las réplicas y alusiones críticas que allí se hicieron a nuestra ponencia –así como los diferentes puntos de vista que surgieron frente a ella–, pero lamentablemente esto no ha sido posible por diversas razones. Un propósito semejante no sólo hubiese impuesto que variásemos la intención con que fue inicialmente concebida, sino que nos dedicásemos a responder todas las críticas que pudieran hacérsele al pensamiento de los autores expuestos, o incluso a nuestra personal interpretación de sus afirmaciones. Ello significaría una labor interminable, y una desviación de nuestros actuales propósitos. Más que a la defensa o a la confrontación crítica de las tesis presentadas, este trabajo aspira únicamente a preparar una exégesis y a mostrar una senda para pensar un problema.

Pensar por cuenta propia ese problema, y tomar posición frente a él, implican una intención distinta. Para ello es necesario, sin embargo, que el problema quede iluminado en

---

* *Nota del Archivo E.M.V.*: La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1999 en el libro *Travesías del pensar*, que fue corregida por el propio autor y difiere de algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con las precedentes.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con las ediciones publicadas en los años 1966 y 1969.

las bases o raíces que le brindan sustento y fundamento metafísico. Tal ha sido –y así debe comprenderse– uno de los empeños principales que hemos puesto en nuestra exposición. Quizás los resultados obtenidos admitan discrepancias, pero la ruta elegida testimonia por sí misma sus ventajas. El problema de la alienación –tomado a manera de exponente para lograr a su trasluz un acercamiento a la Idea del Hombre– no sólo brinda una excepcional perspectiva para introducirse en el ámbito de las más fundamentales cuestiones antropológicas, sino que a la vez sirve para esclarecer las soterradas raíces metafísicas que sostienen aquella Idea. Si el desiderátum final consiste en el esclarecimiento de esta Idea del Hombre –con el propósito tácito o expreso de lograr una confrontación entre las diversas ideologías que hoy se disputan el monopolio de ella– ningún camino resulta más propicio y adecuado que poner al descubierto sus propias bases de sostenimiento, mostrando al par sus límites y supuestos "axiomáticos". Tal labor de crítica –aunque no explícitamente formulada en las presentes páginas– queda perfectamente preparada con lo dicho.

En lo dicho, sin embargo, se oculta, y a veces se insinúa calladamente, aquello que aún no es tiempo de decir. Si la meditación final queda abruptamente interrumpida, ello se debe a un límite que no osaremos traspasar hasta saber de sus postreras consecuencias. Quien alguna vez haya pensado responsablemente –y con genuinidad– sabrá comprender y apreciar perfectamente esta norma de prudencia que asumimos. Pensar no es decir cosas extrañas, ni tentar irresponsablemente lo desconocido. Sólo quien está consciente de las consecuencias que puedan tener sus afirmaciones, y quien ose desvelarlas porque lo acompaña un interior y lúcido convencimiento de su verdad, puede llevar dignamente sobre sí el compromiso que implica todo genuino quehacer filosófico. Lo contrario es entregarse al más despreciable oportunismo, o cultivar la filosofía con el propósito de pasar por ingenioso. Desgraciadamente semejantes actitudes no son raras entre quienes trafican con esta disciplina...

Queremos expresar a la Universidad del Zulia nuestro agradecimiento por habernos concedido el privilegio de sostener estas ideas en la ocasión señalada del V Aniversario de la fundación de su Facultad de Humanidades. Al darlas hoy a la luz pública sólo deseamos que puedan servir como una contribución a los elevados propósitos que animan los planes culturales de aquella institución.

Introducción

Puede afirmarse sin vacilaciones que el más radical y sostenido ímpetu de la filosofía contemporánea se encuentra expresado en su preguntar por el hombre. Si bien rastros y

vestigios de una actitud semejante pueden hallarse hasta en los más remotos tiempos –ya que no otra era la preocupación que circundaba el indagar de Protágoras y Sócrates desde el primer momento–, la formulación temática de semejante preguntar, como interrogación expresa, puede filiarse concretamente en Kant, quien veía en ella una suerte de superior instancia u horizonte que podía unificar, resumir y conferir sentido a la búsqueda parcial de las restantes disciplinas filosóficas. Concebida la filosofía en un sentido universal –valga decir, en dimensión cosmopolita o cósmica (*in sensu cosmico*)– cuatro son las preguntas que, a manera de exponentes, sintetizan los dominios de sus fundamentales disciplinas. "El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita –dice por ello Kant– se deja resumir en las siguientes preguntas: 1º) ¿Qué puedo yo saber?; 2º) ¿Qué debo hacer?; 3º) ¿Qué me es permitido esperar?; 4º) ¿Qué es el hombre?". "La primera pregunta –añade seguidamente– es contestada por la *Metafísica*, la segunda por la *Moral*, la tercera por la *Religión*, y la cuarta por la *Antropología*, puesto que las tres primeras preguntas se refieren a la última"[1]. El interés por el problema del hombre –y la preeminente jerarquía que semejante preguntar adquiriría en la filosofía de los siglos posteriores– hallaba así expresión definitiva.

Claro testimonio de esto puede hallarse en las manifestaciones de nuestro propio tiempo. Si algún tema reclama una atención fundamental en nuestros días, tal es el del hombre, pero ninguno resulta asimismo más expuesto al sectarismo de los planteamientos y al apasionamiento de las controversias que sobre él recaen. No en balde ese hombre –sobre el que aparentemente se formulan desinteresadas consideraciones filosóficas, antropológicas o sociológicas– es, al propio tiempo, el protagonista de la historia contemporánea y serán sus gestas, en definitiva, las que habrán de decidir el destino del mundo en que vivimos. Hablar por ello acerca de él, bosquejar su Idea o determinar su Esencia, no es entonces como hablar de cualquier ente, sino centrar la discusión sobre aquél de quien depende la suerte de los tiempos y a quien el poder y los dioses se disputan como el más precioso instrumento de su encarnación sobre la tierra. En tanto su Idea es como un proyecto para su existencia –en el cual se programa o diseña un ámbito de posibilidades para sus gestas y se

---

[1] "Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen:
1) Was kann ich wissen?
2) Was soll ich tun?
3) Was darf ich hoffen?
4) Was ist der Mensch?
Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik,* die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie.* Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen". Kant, *Logik*, ed. Cassirer, Bd. VIII, págs. 343, 344.

confiere una interpretación de su sentido– las discusiones, que en torno a ella giran son disputas en las que se toma posición ante la historia y se defienden intereses concretos, urgentes y definitivos.

Por ello un tema como el que nos ha sido encomendado resulta tan difícil y complejo, tan rico en motivaciones y perspectivas, tan resistente a dejarse englobar en el esquema y la brevedad de una ponencia. Si queremos propiciar el diálogo, si deseamos que las adversas y contrarias posiciones ideológicas se encuentren en un punto convergente, debemos escoger un aspecto –entre los múltiples e innumerables que puede ofrecer el análisis de la Idea del Hombre–, que tenga la virtud de reunir o convocar los intereses opuestos y sirva a la vez como verdadera conjunción en la cual sea permitido avizorar la posibilidad –por no decir desde ahora la necesidad y la inminencia– de un futuro encuentro entre las ideologías que hoy sostienen una enconada y ciega lucha. Semejante aspecto –como ya ha sido anunciado– lo vemos encarnado en el problema de la alienación, por cuanto su análisis ofrece la ventaja de brindarnos un acceso directo a las más fundamentales cuestiones de la antropología y al desvelamiento de los radicales supuestos metafísicos que sostienen las diversas Ideas del Hombre que hoy se enfrentan decididamente.

Pero, además, hay otras razones que abonan y justifican semejante escogencia. Sobre el problema de la alienación no sólo inciden y coinciden las diversas posiciones teoréticas que buscan su explicación doctrinaria, sino que, en cuanto fenómeno real, aquél exhibe una jerarquía y urgencia fundamental para el hombre contemporáneo. Como síntoma que afecta y determina su existir concreto, su situación histórica y el sentido mismo de sus actos, la alienación ha hecho presa de este hombre. Transitando por una situación que radicalmente no le satisface ni procura sosiego –sintiéndose inhóspito en la aparente riqueza o desposeído realmente de los más elementales recursos para lograr su bienestar material– aquel hombre ha cobrado conciencia de semejante fenómeno en su existir inmediato y, casi de manera espontánea, esta misma conciencia actúa sobre él depotenciando sus fuerzas. Notándose, sintiéndose o sabiéndose un ente alienado –sea cual fuere el grado de lucidez interior que acompañe sus actos– el hombre de nuestro tiempo no alcanza a vislumbrar una posible superación para ella, a menos que acepte voluntaria o ciegamente el ideal de una utopía. Una tal conciencia desventurada –podríamos decir, recordando a Hegel– señala y define la más honda y radical experiencia que embarga al habitante de nuestra propia época.

No es reciente, sin embargo, la situación alienada del hombre, ni tampoco –como pudiera pensarse– su despunte y objetivación como problema fundamental de la condición humana. Tema cristiano por excelencia, brota confundido con la oscura noción del pecado y la soberbia del hombre desde las recónditas raíces del Génesis, aparece luego en la antropología agustiniana y se extiende de manera soterrada a través de toda la Edad Media hasta alcanzar máximo esplendor y formulación definitiva en Hegel. De aquí es retomado por Kierkegaard y Marx, asumiendo una presentación novedosa, aunque limitada y unilateral, en el psicoanálisis freudiano. Nuestro tiempo –llamemos así los años que vivimos– lo ve aflorar de nuevo en Heidegger, quien al presentarlo bajo la fórmula del *existir impropio* y como encarnación del dominio ejercido sobre el hombre por la *Técnica*, no sólo lo inscribe en una perspectiva de intereses actuales, sino que, a la par, intenta destacar su más vieja y honda raigambre, confiriéndole además una dimensión que entra en conflicto con otros planteamientos. En efecto, dentro de la formulación heideggeriana no sólo se adivina una intención que tiende a reasumir el problema de la alienación en un ámbito de cuestiones mucho más amplias que aquéllas donde Marx lo insertaba –regidas fundamentalmente por un interés económico–, sino, a la vez, un claro intento de confrontar la posibilidad de su factible superación dentro de un marco de meras variaciones fácticas.

De aquí –entre otras razones– el máximo interés que tiene este problema para un intento que pretenda bosquejar un horizonte dentro del cual se propicie un diálogo sobre la Idea contemporánea del Hombre. Propiciar este diálogo quiere decir, ante todo, pro-vocarlo, hacerlo que aparezca y venga a la luz: *iluminarlo*. Para ello, fundamentalmente, hay que delinear las posiciones en disputa, exponer sus razones, y comprender los motivos en que se enraízan. Sólo así, en la medida que se logre ver cómo el problema de la alienación halla sus bases en los más profundos estratos ontológicos que sostienen y configuran las diversas Ideas del Hombre, será posible entender también su enfrentamiento y apreciar la magnitud de las tesis en pugna. Nada se ganaría, en efecto, con delinear únicamente las opuestas posiciones, si no existe el propósito de esclarecer los *fundamentos* que provocan y originan su tensión interior. Pero iluminar tales *fundamentos* no sólo requiere una simple labor expositiva, sino una exégesis de aquellas intelecciones que atesoran, encubren o revelan, las últimas y primarias raíces metafísicas del problema.

Como dos exponentes máximos de la disputa que en nuestro tiempo se desarrolla sobre el fenómeno de la alienación, hemos creído conveniente escoger los planteamientos de los autores ya citados: Heidegger y Marx. Es casi innecesario subrayar que sus filosofías

representan, cada una con creciente pujanza, el soporte de dos concepciones antagónicas en lo que se refiere a sus últimos o primarios fundamentos ontológicos. Y sin embargo... ¿es tan fácil y claramente sostenible semejante afirmación? ¿No habrá, acaso, puntos de coincidencia entre aquellas bases ontológicas? ¿Podrían acaso dos intelecciones filosóficas, aun versando sobre un mismo e idéntico problema –la alienación y, por ende, el Hombre– sostener un total divorcio entre sus diversos puntos de partida?

Para obtener una respuesta en tal sentido es indispensable que el pretendido juicio se apropie de las realidades sobre las cuales se pronunciará la apreciación o veredicto. Es, pues, necesario, que intentemos aprehender y comprender el pensamiento de Marx y de Heidegger sobre el problema señalado. Al hacerlo así no buscamos exponer artificialmente las bases para un diálogo ocasional, sino llevar a cabo una tarea que aún espera cumplimiento en nuestro propio tiempo.

No es posible, sin embargo, realizar totalmente un propósito semejante en una oportunidad como la que nos congrega en esta reunión académica. No obstante, en lo hondo del diálogo entre aquellos dos grandes pensadores –y en nuestro propio dialogar con ellos–, es posible avizorar ya la inquietud que nos embarga. Quede diseñado el camino que nos conduce a ella. Lo esencial, sin embargo, brotará con el tiempo, como el fruto desde la semilla, o el hombre desde el hombre, en tanto todo ha de morir para renacer y transformarse.

I. La Idea de Alienación

Si para Hegel la alienación era un momento de extrañamiento experimentado por la conciencia en su marcha o proceso hacia la autoconciencia –arraigado en la estructura inmanente de ella misma[2]–, para Marx su raíz más profunda y originaria se encuentra en una peculiar alteración que experimenta la necesaria relación dialéctica que establece el hombre con la Naturaleza –en su forma de trato o comercio con ella– por el simple hecho de *vivir* de ella o de existir como ser natural. "Decir que el hombre *vive* de la Naturaleza significa: que la Naturaleza es su *cuerpo*, con el cual debe permanecer en constante intercambio para no morir"[3]. Sin embargo, semejante relación, que viene impuesta por la

---

[2] Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (VIII, Das absolute Wissen), pág. 549 y sgs. Verlag von Felix Meiner, Hamburg.

[3] "Der Mensch *lebt* von der Natur, heisst: die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Progress bleiben muss, um nicht zu sterben". Marx, *Die entfremdete Arbeit*, Marx-Engels Gesamtausgabe, Berlin 1932, I. Bd. 3, pág. 87, línea 27 y sgs.; ed. esp. pág. 110.

propia estructura ontológica del hombre y la cual constituye la raíz primaria del *trabajo*, se ve deformada en su textura original por obra de este mismo *trabajo*, provocándose eo ipso la alienación como fenómeno que afecta al propio hombre y a su relación con la Naturaleza. Necesario es que expliquemos, aunque sea brevemente, lo que así queda apenas delineado de tan fundamental concepto.

En efecto, para Marx, el hombre es un *ser natural* (Naturwesen), valga decir, un ente cuya originaria estructura ontológica –por ser justamente la de un ente necesitado o menesteroso– requiere entrar en comunicación directa con la Naturaleza a fin de satisfacer aquellas necesidades. La relación original del hombre con la Naturaleza se afinca y enraíza, de tal manera, en su estructura de ser necesitado, finito o menesteroso. "En cuanto ser objetivo, natural, corporal y sensible –dice textualmente a este respecto– el hombre es un ser *pasivo*, dependiente y limitado, igual que lo son el animal y la planta; es decir, que los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero esos objetos son *objetos de su necesidad*, manifestación y confirmación de sus fuerzas esenciales, y *objetos* indispensables, esenciales"[4].

Ahora bien, semejante relación del hombre con la Naturaleza –es decir, esa dialéctica entre necesidad y Naturaleza, a cuya satisfacción tiende la actividad del hombre y de la cual surge el trabajo como expresión– no significa aún *alienación*. Por el contrario, en su relación prístina y originaria con la Naturaleza, y en tanto que mediante ella satisface sus necesidades perentorias, el hombre no es un ser alienado. La alienación surge únicamente cuando, por obra misma de la actividad del hombre –esto es, del trabajo–, el producto de ello, en lugar de ser destinado a la satisfacción de sus necesidades, se ve despojado de semejante condición y finalidad, cobrando eo ipso una existencia independiente con respecto al hombre que originalmente lo produjo, hasta concluir por convertirse en algo opuesto a él mismo como un ser ajeno y autónomo. "El objeto producido por el trabajo, su producto –dice Marx, explicando este hecho– se opone a él, como un *ser ajeno*, como un *poder*

Nota: para evitar repeticiones, de ahora en adelante la edición alemana será citada únicamente con sus iniciales (Mega), indicándose el correspondiente volumen, la página y la línea. Asimismo los títulos de los trabajos ya citados, serán abreviados. La versión española se refiere a la hecha por Julieta Campos –en su traducción del libro de Erich Fromm titulado *Marx y su concepto del Hombre*, donde se incluyen como un apéndice los *Manuscritos de 1844*, y la cual apareció en el Fondo de Cultura Económica, México, 1964– aunque en ella hemos introducido las modificaciones y correcciones que nos han parecido necesarias.

[4] "... teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein *leidendes* bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist, d. h. die *Gegenstände* seiner Triebe existieren ausser ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*, aber diese Gegenstände sind *Gegenstände* seines *Bedürfnisses*, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche *Gegenstände*". Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*, Mega, I, 3, pág. 160, línea 31 y sgs.; ed. esp. pág. 188.

independiente del productor"[5]. Cobrando el producto de su trabajo esta existencia ajena como objeto opuesto al hombre, comienza así la verdadera dialéctica del trabajo alienado, que es una relación mediante la cual el hombre se esclaviza más y más frente a sus propios productos. Apoyándose en la estructura de la alienación religiosa que Feuerbach había puesto de manifiesto, Marx sintetiza así aquel proceso: "Sucede lo mismo que en la religión: cuanto más de sí mismo atribuye el hombre a Dios (valga decir, alienándose en una representación de Dios creada por él mismo), menos le queda para sí. El trabajador pone su vida en el objeto, pero su vida ya no le pertenece a él sino al objeto. Cuanto mayor sea su actividad, menos poseerá. Lo que es el producto de su trabajo no es ya suyo. Cuanto más grande sea ese producto, más se disminuye él. La *alienación* del trabajador en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, asume una existencia *externa*, sino que existe independientemente, *fuera de él mismo* y ajeno a él y que se opone a él como un poder autónomo. Que la vida que él ha dado al objeto, se le opone como una fuerza ajena y hostil"[6].

Advirtamos de nuevo, sin embargo, que para que ocurra este fenómeno –valga decir, para que el producto del trabajo se oponga a su productor como un poder autónomo y ajeno– debe admitirse que ese proceso de trabajo no se realiza ya en las condiciones originantes que diseñaban las primitivas relaciones del hombre y la Naturaleza, sino en una etapa en la cual, por la acumulación de los productos del trabajo, ha surgido la estructura de la *propiedad privada* y se ha instaurado la división del trabajo[7]. Pues si bien es cierto que el perfil pleno del trabajo alienado se divisa únicamente en el régimen de la propiedad privada, no lo es menos que "la propiedad privada es el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo alienado, de la relación externa del trabajador con la Naturaleza y consigo mismo"[8]. El trabajo alienado es de tal modo el origen de la propiedad privada, aunque más tarde ésta, al multiplicar la alienación, potencia la posibilidad del trabajo

---

5 "Der Gegenstand den die Arbiet produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen,* als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber". Marx, *Die ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 83, línea 3 y sgs.; ed. esp. pág. 105.

6 "Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst. Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je grösser also diese Tätigkeit, um so gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je grösser also dies Produkt, je weniger ist er selbst. Die *Entäusserung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, dass seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äussern* Existenz wird, sondern dass sie *ausser ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, dass das Leben, was er dem Gegegenstand verliehn hat, ihm feindlich und fremd gegenüber tritt". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, págs. 83, 84; ed. esp. págs. 105, 106. (Lo que está entre paréntesis es adición nuestra).

7 Cfr. Marx, *Bedürfnis*, *Produktion und Arbeitsteilung*, Mega, I, 3, págs. 143, 144; ed. esp. pág. 168, 169.

8 "*Das Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäusserten Arbeit*, des äusserlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 91, línea 31 y sgs.; ed. esp. pág. 115.

alienado. O como lo dice el propio Marx: "aunque la propiedad privada aparece como la base y la causa del trabajo alienado, es más bien una consecuencia del mismo, así como los dioses son originariamente no la causa sino el efecto de las confusiones del entendimiento humano. Posteriormente esta relación se transforma en influencia recíproca"[9]. "Sólo en el último punto culminante de su desarrollo –precisa Marx a este respecto– descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, por una parte que es el producto del trabajo alienado, y en segundo lugar que es el medio a través del cual se aliena el trabajo, la realización de esta alienación"[10].

---

[9] "Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffs, dass, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäusserten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, págs. 91, 92; ed. esp. pág. 115.

[10] "Erst auf dem letzten Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums tritt dieses sein Geheimnis wieder hervor, nämlich einerseits, dass es das *Produkt* der entäusserten Arbeit, und zweitens, dass es das *Mittel* ist, durch welches sich die Arbeit entäussert, die *Realisation dieser Entäusserung*". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 92, línea 4 y sgs.; ed. esp. pág. 115.

No podemos intentar aquí una extensa dilucidación de la relación genética en que se encuentra la *alienación* con respeto a la *propiedad privada* y, por ende, a la *división del trabajo.* Punto controversial por excelencia, requeriría un exhaustivo análisis que nos desviaría demasiado de nuestros propósitos. La cita aportada, sin embargo, señala una cuestión esencial para su enfoque, puesto que revela el mutuo condicionamiento en que se hallan –y desde el cual deben pensarse– los términos del problema.

El pensamiento de Marx sobre este asunto no está exento de aparentes contradicciones, aunque el origen de ellas debe buscarse en la diversa perspectiva que adopta Marx, en cada caso, para explicar la génesis de los fenómenos que trata de analizar. Si bien en los *Manuscritos de 1844* –principalmente en los citados– el énfasis explicativo señala al *trabajo alienado* como fenómeno originario (desde el cual se deriva la existencia de la *propiedad privada* y la *división del trabajo*), es de observar que en la *Ideología alemana* (1845-1846), se destaca al contrario la concomitancia y el mutuo condicionamiento que exhiben estos factores como aspectos de un mismo proceso. A tal respecto, refiriéndose a la *división del trabajo* como un factor fundamental de la sociedad natural del cual parecen derivarse tanto la *propiedad* como el *trabajo alienado*, Marx escribe lo siguiente: "Mit der Teilung der Arbeit, in welcher alle diese Widerprüche gegeben sind, und welche ihrerseits wieder auf der naturwüchsigen Teilung der Arbeit in der Familie und der Trennung der Gesellschaft in einzelne, einander entgegengesetzte Familien beruht –ist zu gleicher Zeit auch die Verteilung, und zwar die *ungleiche* sowohl quantitative wie qualitative Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte gegeben, also das Eigentum, das in der Familie, wo die Frau und die Kinder die Sklaven des Mannes sind, schon seinen Keim, seine erste Form hat". Sin embargo, de seguidas, Marx añade lo siguiente: "Die freilich noch sehr rohe, latente Sklaverei in der Familie ist das erste Eigentum, das übrigens hier schon vollkommen der Definition der modernen Oekonomen entspricht, nach der es die Verfügung über fremde Arbeitskraft ist. *Uebrigens sind Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke –in dem Einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt*, *was in dem Andern in Bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird*". Marx, *D. deutsche Ideologie,* Mega, I, 5, pág. 22, línea 1 y sgs.; ed. esp. págs. 214, 215. (El último subrayado es nuestro).

La *división del trabajo* y la *propiedad* aparecen, pues, como factores concomitantes de un mismo y único proceso. Sin enfatizar en semejante condicionamiento –ya que sin duda resultaba innecesario en un texto que venía a continuación del anterior– Marx señala también la mutua relación que existe entre la *división del trabajo* y el *trabajo alienado* en las siguientes palabras: "Ferner ist mit der Teilung der Arbeit zugleich der Widerspruch zwischen dem Interesse des einzelnen Individuums oder der einzelnen Familie und dem gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen, die mit einander verkehren, gegeben; und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht etwa bloss in der Vorstellung, als 'Allgemeines', sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist. Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, dass solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird die ihm unterjocht, statt dass er sie beherrscht". (*Ibidem*, línea 16 y sgs.).

Ahora bien, en base de este último texto se revela un asunto de enorme importancia para el esclarecimiento de la alienación y su génesis. En efecto, si se analiza cuidadosamente el citado texto, es posible observar que Marx apunta al hecho de que "mientras los hombres se encuentran en la sociedad natural" existe también coetáneamente "la separación entre el interés particular y el interés común". De aquí se derivan, al menos, dos cuestiones que merecen ser puntualizadas:

Pero el análisis que hace Marx del trabajo alienado no se reduce únicamente a indicar su origen y a señalar la estrecha relación con el régimen de la propiedad privada, sino que su descripción –en uno de sus momentos fundamentales y más penetrantes– intenta señalar las profundas consecuencias que se derivan de esta situación para la existencia del hombre y su relación con el mundo. En efecto, puede decirse que el trabajo alienado produce una cuádruple alienación en el hombre, a saber: a) con respecto a su producto; b) con respecto a su propia actividad; c) con respecto a la Naturaleza; y d) con respecto a los otros hombres. Empeñados como estamos en destacar los contornos generales de la idea de la alienación, es necesario que bosquejemos –aunque sea en forma muy breve y esquemática– semejantes aspectos.

La alienación del trabajador con respecto a su producto, para emplear las propias palabras de Marx, "supone simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un *ser ajeno*, como un *poder independiente* del productor"[11]. Encarnado en un objeto, y convertido en una cosa física, el producto de su propio trabajo se transforma de tal manera para él no sólo en algo ajeno, sino incluso en una potencia hostil que lo amenaza y destruye. En efecto, como producto objetivado y transformado en *capital* de otros, el producto del trabajo puede servir como instrumento de explotación para las

---

1º) En efecto, es cuestión de preguntarse –sea cual fuere el factor genético al que se le asigne la categoría de "originario"– en qué reposa y de qué se deriva en la sociedad natural la mencionada división entre el interés particular y el interés común. ¿No es signo ello de que, al producirse la alienación, el hombre ha objetivado de antemano su propiedad privada frente a la propiedad del *otro* y, por ende, frente a la propiedad *común*? ¿Y no es necesario para ello que en el hombre se haya presentado la consiguiente pérdida de su conciencia genérica (Gattungswesen) que es signo de su alienación? ¿Mas de qué proviene esto y por qué se origina? La pérdida de esta conciencia genérica –y la consiguiente pugna y conflicto de intereses entre los hombres– requieren, pues, una explicación genética tal vez más radical que la aportada.

A nuestro juicio, lo señalado en los *Manuscritos de 1844* no carece de importancia para brindarnos un hilo conductor que nos permita profundizar en tal sentido. Sin embargo –como ello nos desviaría demasiado de nuestros actuales propósitos– remitimos al lector a lo que se dirá más adelante en referencia a las raíces metafísicas de la alienación.

2º) En segundo lugar es cuestión de observar que si la alienación se produce en la sociedad natural –a una con el surgimiento de la propiedad privada y la división del trabajo– el pensamiento de Marx lo que pretende no es sólo describir fenoménicamente la reseñada situación, sino señalar los factores esenciales que deben superarse para lograr el cambio y la transformación de las estructuras peculiares de aquella sociedad. "Eben darin, dass *Teilung der Arbeit* und *Austausch* Gestaltungen des Privateigentums sind, eben darin liegt der doppelte Beweis, sowohl dass das *menschliche* Leben zu seiner Verwirklichung des *Privateigentums* bedurfte, wie andererseits, dass es jetzt der Aufhebung des Privateigentums bedarf". Marx, *Bedürfnis*, *Produktion und Arbeitsteilung*, Mega, I, 3, pág. 144, línea 3 y sgs.; ed. esp. pág. 169.

La abolición de la *propiedad privada* y de la *división del trabajo*, como *factores concomitantes* de la alienación, y por ende la superación de ésta misma, es el desiderátum que pretende realizar la sociedad comunista como forma superior de la sociedad humana. "Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschliesslichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker, und muss es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will –während in der kommunistichen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschliesslichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachtmittage zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe; ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden". Marx, *D. deutsche Ideologie*, Mega, I, 5, pág. 22, línea 30 y sgs.; ed. esp. pág. 215.

[11] "Dies Faktum drück weiter nichts aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 83, línea 3 y sgs.; ed. esp. pág. 105.

propias fuerzas de trabajo de aquel que lo ha producido. Por ello, como dice Marx, "la realización del trabajo aparece en la esfera de la economía política como una *desrealización* del trabajador, la objetivación como una pérdida y como *servidumbre al objeto*, y la apropiación como alienación, como extrañamiento"[12]. En efecto, con duros rasgos, se concreta este enunciado: "La realización del trabajo se manifiesta hasta tal punto como desrealización, que el trabajador se ve despojado de su realidad hasta morir de hambre. La objetivación constituye en tal medida una pérdida del objeto, que el trabajador se ve privado de las cosas más esenciales, no sólo de la vida, sino también del trabajo. Y el trabajo mismo se convierte en un objeto que puede adquirirse sólo mediante el mayor esfuerzo y con interrupciones imprevisibles. La apropiación del objeto se manifiesta hasta tal punto como alienación que cuanto mayor sea el número de objetos que el trabajador produzca, menos puede él poseer y más cae bajo el dominio de su producto, del capital"[13]. De tal suerte, el producto de su propio trabajo no sólo le resulta ajeno y extraño a quien lo ha producido, sino que, invirtiéndose incluso la relación dinámica que determina la producción y el trabajo, el hombre pasa a ser esclavo de sus propios productos y se ve progresivamente amenazado y aplastado por la propia fuerza de ellos. En tal forma, el hombre se aliena de su propia creación.

Mas, al par de lo anterior, a través de un proceso semejante, el hombre queda alienado de su propia actividad y, por ende, de sí mismo. En efecto, dice Marx, "la alienación no sólo aparece en el resultado, sino también en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador encontrarse en una relación de enajenamiento con respecto al producto de su actividad si no se alienara de sí mismo en el acto de la producción misma? El producto es, ciertamente, sólo el resumen de la actividad, de la producción. Así, pues, si el producto del trabajo es la alienación, la producción misma debe ser la alienación activa, la alienación de la actividad, la actividad de la alienación. En la

---

12 "Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, *als Entäusserung*". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 83, línea 9 y sgs.; ed. esp. pág. 105.

Nótese que, en el presente contexto, Marx utiliza dos términos –"*Entfremdung*" y "*Entäusserung*"– para designar aparentemente el mismo fenómeno. Entre ambos cabría señalar, sin embargo, sutiles distinciones. No obstante, como tales matices no tienen una influencia decisiva para los propósitos del presente trabajo, ni perturban la comprensión de los textos, no insistiremos demasiado en señalar aquellas circunstancias. Quede, pues, esta nota, al modo de una simple advertencia. La confrontación de los correspondientes textos en alemán podrá indicarle al lector el uso que hace Marx de los señalados términos.

13 "Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als Entwirklichung, dass der Arbeiter zum Hungertod entwirklicht wird. Die Vergegenständlichung, erscheint so sehr als Verlust des Gegenstandes, dass der Arbeiter die notwendigsten Gegenstände, nicht nur des Lebens, sondern auch der Arbeitsgegenstände, beraubt ist. Ja, die Arbeit selbst wird zu einem Gegenstand, dessen er nur mit der grössten Anstrengung und mit den unregelmässigsten Unterbrechungen sich bemächtigen kann. Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, dass, je mehr Gegenstände der Arbeit produziert, er um so weniger besitzen kann und um so mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals, gerät". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 83, línea 14 y sgs.; ed. esp. pág. 105.

alienación del objeto del trabajo se resume simplemente la alienación; en la actividad misma del trabajo el extrañamiento"[14]. De tal manera, el hombre no sólo queda alienado con respecto a su creación, sino a la par, y aún más honda y radicalmente, con respecto a sí mismo en cuanto sujeto activo del proceso. Las consecuencias de ello, al igual que las anteriores, resultan extremosamente graves.

En efecto, siendo alienada su actividad, en el proceso de producir el hombre no siente que a través de ello se afirma ni se realiza a sí mismo, sino que, al contrario, parece negarse, alejarse, extrañarse a sí mismo, experimentando una sensación de malestar, molestia o incomodidad en lo que hace. En tal sentido, en lugar de sentirse feliz en su trabajo, el trabajador sólo se encuentra a sus anchas en las horas de ocio. "Su trabajo no es voluntario, sino impuesto; es *trabajo forzado*"[15]. Realizándolo con desgano, constreñido y obligado, el trabajador no lo siente ni experimenta como la espontánea satisfacción de una necesidad o como un deber que cumple con agrado –como por ejemplo puede sentirlo quien mediante su actividad obedezca a una apetencia cuya realización implique una obligación o un deber voluntariamente asumido– sino que aquel trabajo es visto sólo como un medio para satisfacer necesidades y apremios externos, impuestos incluso por la propia situación económica creada por la alienación. Todo ello se ve potenciado y multiplicado al extremo –produciendo la total alienación del trabajador con respecto a su propia actividad– cuando aquél comprende que su trabajo, incluso, no es suyo, valga decir, "que no es su propio trabajo, sino trabajo para otro; (y) que en el trabajo no se pertenece a sí mismo, sino a otra persona"[16].

Mas, en tanto el hombre se nota alienado de su producto y de sí mismo en el trabajo, eo ipso se siente alienado de la Naturaleza e incluso de los otros hombres. En efecto: ¿qué es la Naturaleza para el hombre? Ella es aquel contorno sobre el cual actúa mediante su trabajo para lograr, con el concurso de su actividad y los productos de ella, satisfacer sus necesidades. Pero ahora, como hemos visto, esos productos y esa actividad (y por ende aquella Naturaleza) dejan de ser suyos o de pertenecerle en calidad de auténticas

---

[14] "Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im *Akt der Produktion*, innerhalb der *produzierenden Tätigkeit* selbst. Wie würde der Arbeiter dem Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenübertreten können, wenn er im Akt der Produktion selbst sich nicht sich selbst entfremdete: Das Produkt ist ja nur das Resumé der Tätigkeit, der Produktion. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäusserung ist, so muss die Produktion selbst die tätige Entäusserung, die Entäusserung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäusserung sein. In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resumiert sich nur die Entfremdung, die Entäusserung in der Tätigkeit der Arbeit selbst". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 85, línea 23 y sgs.; ed. esp. págs. 107, 108.

Nota: Puede observarse claramente aquí la fina distinción que Marx introduce en el uso de los términos "Entfremdung" y "Entäusserung". Cfr., *supra*, observación Nº 12.

[15] "Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, págs. 85, 86; ed. esp. pág. 108.

[16] "Endlich erscheint die Ausserlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, dass sie nicht sein eigen, sondern eines andern ist, dass sie ihm nicht gehört, dass er in ihr nicht sich selbst, sondern einem andern angehört". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 86, línea 7 y sgs.; ed. esp. pág. 108.

manifestaciones de su propio ser. Cuando el hombre se ve privado de sus productos, erigiéndose éstos en potencias extrañas y hostiles frente a él mismo, o su actividad es convertida en trabajo forzado e instrumento de explotación que manejan otros contra sí, de inmediato se crea una distancia entre él y la Naturaleza, puesto que de hecho queda roto el vínculo de íntimo contacto que pudiera ligarlos. Si éste es el *trabajo*, justamente por su condición alienada él hace surgir la alienación entre el hombre y la Naturaleza. En efecto, si en estado natural –digámoslo así**–** "la Naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre"[17], con el cual se relaciona y permanece en continuo intercambio como parte de su propia vida, el trabajo alienado "enajena al hombre su propio cuerpo, la Naturaleza externa"[18], en tanto le son arrebatados los productos de su trabajo en ella. Con esto, el hombre no sólo se distancia de la Naturaleza, sino que contempla en ella un adversario, una potencia extraña y enemiga, tal como puede verla objetivada quien se ve forzado a enfrentarse con los innumerables peligros que depara la tarea de conjurar sus fuerzas, o de domeñar los elementos, para arrancar de ella –en provecho de otro– los bienes y riquezas que atesora. En lugar de ser vistos entonces como dádivas que ella ofrece al hombre, sus riquezas, recursos y elementos, en tanto conspiran contra él y son virtuales potenciadores de su alienación, se presentan bajo figura de enemigos. Y así como no es raro que el obrero que trabaje en una mina alimente un sentimiento de rencor contra la tierra, no debe parecer tampoco extraño que a través de la miseria que engendran en su vida los productos de la Naturaleza –en tanto multiplican la alienación– crezca en los trabajadores desposeídos un sordo resentimiento contra ella y sus bienes. ¿No se ha llegado acaso a llamar al petróleo el "excremento del diablo"? Entre el hombre y la Naturaleza, conspirando ésta contra el bienestar de aquél, se establece un total extrañamiento.

Ahora bien, lo más grave de todo esto –y aquí nos topamos con uno de los pensamientos más profundos, pero también más complejos de Marx– es que la alienación del hombre con respecto a la Naturaleza provoca, eo ipso, su alienación –en cuanto "ser genérico" (Gattungswesen)– con respecto al Otro y, por ende, con respecto a la Especie (valga decir, a la especie o "género humano") a la que pertenece y de la cual tiene o debe tener consciencia justo por su condición de "*ser genérico*". En efecto, "la vida de la especie, tanto para el hombre como para los animales, tiene su base física en el hecho de que el hombre (como el animal) vive de la Naturaleza inorgánica; y cuanto más universal es el hombre respecto al animal, el campo de la Naturaleza inorgánica de la que vive es más

---

17 "Die Natur ist der *unorganische Leib* des Menschen..." Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 87, líneas 25, 26; ed. esp. pág. 110.

18 "Sie entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib, wie die Natur ausser ihm..." Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 89, línea 22 y sgs.; ed. esp. pág. 112.

universal"[19]. En tal sentido, como el propio Marx lo dice, "la creación práctica de un *mundo objetivo*, la *modificación* de la Naturaleza inorgánica, es la confirmación del hombre como ser genérico consciente, es decir, como un ser que considera a la especie como su propio ser o a sí mismo como especie"[20]. Frente al animal, que es uno con su actividad vital y no distingue a esa actividad de sí mismo, relacionándose con la Naturaleza sólo en lo que resulta estrictamente necesario para sí mismo, el hombre es aquel ser capaz de ver en su actividad el contorno de su *especie*, por lo cual trabaja, construye y produce para ella, siendo por esto, como ser genérico y gracias a semejante consciencia, capaz también de universalizar la Naturaleza, objetivándola, reproduciéndola, etc. Es en su trabajo sobre el mundo objetivo –valga decir, allí "donde la Naturaleza aparece como *su* obra y su realidad"[21]– donde eo ipso "el hombre se muestra como *ser genérico*"[22]. O dicho en otra forma: la universalidad del hombre –su índole o condición de ser genérico– queda atestiguada en el hecho de que él objetiva la Naturaleza en una forma universal y, a través de ella, reconoce su trabajo como dirigido a la especie. Su trabajo no está orientado a satisfacer exclusivamente sus necesidades, sino, "en cuanto ser genérico consciente, es decir, como un ser que considera a la especie como su propio ser, o a sí mismo como especie"[23], aquel trabajo suyo es la expresión de su apertura hacia los Otros, de su consciencia genérica, patentizada y atestiguada en la forma de relacionarse con la Naturaleza como término u objeto sobre el cual recae aquel trabajo. "El objeto del trabajo es, pues, *la objetivación de la vida del hombre como especie*"[24].

Ahora bien, quedando alienada la relación del hombre con la Naturaleza y convertida ésta en algo ajeno y hostil al hombre mismo, la conciencia universal de éste –su conciencia de ser genérico– no puede reconocerse ni afirmarse en ella. De allí que Marx diga: "Al mismo tiempo que el trabajo alienado arrebata al hombre el objeto de su producción, también le arrebata su *vida como especie*, su objetividad real como especie y transforma su

---

19 "Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, dass der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensh als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 87, línea 8 y sgs.; ed. esp. págs. 109, 110.

20 "Das praktische Erzeugen einer *gegeständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menchen als eines bewussten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 88, línea 22 y sgs.; ed. esp. pág. 111.

21 "Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 89, línea 1 y sgs.; ed. esp. pág. 112.

22 "Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 88, línea 41 y sgs.; ed. esp. pág. 112.

23 "... als eines bewussten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3. pág. 88, línea 24 y sgs.; ed. esp. pág. 111.

24 "Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 89, línea 3 y sgs.; ed. esp. pág. 112.

ventaja sobre el animal en una desventaja, puesto que su cuerpo inorgánico, la Naturaleza, le es arrebatado"[25]. O como aún más claramente lo expresa: "La conciencia, que el hombre tiene de su especie, se transforma mediante la alienación de modo que la vida de la especie se convierte en sólo un medio para él"[26].

De tal manera, ya el hombre no vive para el hombre, sino sólo preocupado por sí mismo y acuciado por la necesidad de mantener su exclusiva existencia física. "Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, también lo es de su relación con los otros hombres, con el trabajo de éstos y con los objetos de su trabajo. En general, la afirmación de que al hombre le resulta alienado su ser genérico, significa que cada hombre está alienado en relación con los otros y que cada uno de los otros está, a su vez, alienado de la esencia humana"[27]. Al quedar alienado de su especie o género, el hombre se convierte en un solitario que traza fronteras de separación entre él y los demás. La lucha por su individual supervivencia fomenta entonces la contienda y el odio entre él y los otros. En tal momento, la alienación ha hecho presa de la vida misma y es como una peste que separa al hombre del hombre, encerrando a cada quien en su guarida, convirtiendo la existencia en acecho, y al trabajo en depredación. Si el obrero o trabajador objetiva entonces al beneficiario de su producción como a un "explotador", no es menos cierto que para éste aquel trabajador encarna solamente una apetecida mercancía –una simple "mercancía humana"[28]– de la cual pretende extraer el mejor provecho y rendimiento para su lucro individual. La alienación, de tal manera, *des-humaniza* al hombre y lo convierte para el Otro en una simple *cosa*. Con ello se consume su más perverso efecto: el ente humano pierde su más alta y propia dignidad y queda transformado en un simple medio o instrumento al servicio de la explotación del hombre por el hombre.

Queden así bosquejados, en sus rasgos más generales, los momentos y caracteres primordiales de la alienación como fenómeno que afecta a la condición humana. Era necesario perfilarlos no sólo para lograr un inicial acercamiento a su idea, sino porque la propia descripción marxista del fenómeno contiene y señala algunos elementos que están

---

25 "Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreisst, entreisst sie ihm sein *Gattungsleben*, seine *wirkliche* Gattungsgegenständlichkeit, und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, dass sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 89, línea 7 y sgs.; ed. esp. pág. 112.

26 "Das Bewusstsein, welches der Mensch von seiner Gattung hat, verwandelt sich durch die Entfremdung also dahin, dass das Gattungsleben ihm zum Mittel wird". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 89, línea 15 y sgs.; ed. esp. pág. 112.

27 "Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum andren Menschen, wie zur Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des andren Menschen.

Überhaupt, der Satz, dass dem Menschen sein Gattungswesen entfremdet ist, heisst, dass ein Mensch dem andren, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist". Marx, *D. ent. Arb.*, Mega, I, 3, pág. 89, línea 28 y sgs.; ed. esp. pág. 113.

28 Cfr., Marx, *Das Verhältnis des Privateigentums*, Mega, I, 3, pág. 98, línea 15 y sgs.; ed. esp. pág. 120.

presentes en la situación contemporánea del hombre. Cierto es –y así trataremos de mostrarlo en la parte final de este trabajo– que ellos no sólo responden a las condiciones señaladas por Marx, sino a otros factores de índole diversa y aún más compleja, lo cual determina tanto una profunda modificación en el perfil y textura del propio fenómeno, como también en la significación y sentido que él tiene para la existencia del hombre.

Por lo que a Marx respecta –como es bien conocido– su pensamiento, en un primer momento simplemente descriptivo, se halla encaminado finalmente a buscar los caminos y las posibles soluciones que permitan suprimir aquel estado de alienación en que vive el hombre. A tal efecto, siendo esta alienación, en su aspecto fundamental, un fenómeno económico derivado directamente del trabajo alienado, ella puede y debe ser suprimida mediante la abolición de éste, lo cual eo ipso acarrea –según Marx– la supresión de todas las restantes formas de la alienación humana (la religiosa, la social, la política, etc.). En tal sentido –son sus propias palabras– "la supresión de la autoalienación sigue el mismo camino de la autoalienación"[29]. O como también lo dice más explícitamente: "La propiedad privada *material*, e inmediatamente *perceptible*, es la expresión material y sensible de la *vida humana*, *alienada*. Su movimiento –la producción y el consumo– es la revelación *sensible* del movimiento de toda la producción anterior, es decir, la realización o realidad del hombre. Religión, familia, estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son únicamente formas *particulares* de la producción y caen bajo sus leyes generales. La supresión positiva de la *propiedad privada*, como la apropiación de la vida *humana*, *es por esto la positiva* supresión de toda alienación, por consiguiente, el regreso del hombre de la religión, de la familia, del estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*"[30].

Como también es sabido, la supresión de la propiedad privada –fenómeno primario en el que se manifiesta el trabajo alienado– se realiza bajo el régimen socio-económico representado por el comunismo. "El *comunismo* –como lo dice textualmente el propio Marx– es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *autoalienación humana* y, por tanto, la *apropiación* real de la esencia humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, el retorno total, consciente, y verificado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre mismo como un hombre social, es decir, como un hombre humano. Este

---

[29] "Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung". Marx, *Privateigetum und Kommunismus*, Mega, I, 3, pág, 111, línea 16 y sgs.; ed. esp. pág. 132.

[30] "Dies *materielle*, unmittellbar *sinnliche* Privateigentum ist der materielle sinnliche Ausdruck des *entfremdeten menschlichen* Lebens. Seine Bewegung –die Produktion und Konsumtion– ist die *sinnliche* Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Produktion, d. h. Verwirklichung, oder Wirklichkeit des Menschen. Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst, etc. sind nur *besondre* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, *ist daher die positive* Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat, etc. in sein *menschliches*, d. h. *gesellschaftliches* Dasein". Marx, *Privateig. u. Komm.*, Mega, I, 3, págs. 114, 115; ed. esp. pág. 136.

comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la Naturaleza, y entre el hombre y el hombre; la auténtica solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El es el resuelto enigma de la historia y se sabe como esta solución"[31]. El comunismo es, de tal manera, la etapa en la que queda superada y abolida definitivamente la alienación humana. En cuanto tal, si bien con él no termina propiamente la historia[32], representa en cambio aquel momento donde desaparece toda la prehistoria del hombre signada por el peso y el dolor de su condición alienada. En tal sentido, su realización es como la aurora que señala el despertar del hombre humano y el primer día de su alcanzada redención terrenal.

II. Las Raíces Metafísicas de la Alienación

Pero no puede conformarse el presente trabajo –tal como ya se anunciaba en su *Introducción*– con una exposición tan sucinta y esquemática de la alienación. Si a ella hemos acudido –destacando únicamente aquellos rasgos que proporciona la limitada descripción del fenómeno dentro de un restringido contexto de cuestiones– es porque semejante situación ofrece realmente la ventaja de patentizar, en forma excepcionalmente concreta, no sólo una serie de caracteres esenciales que configuran su propia estructura, sino a la par algunas de las raíces o fundamentos de donde aquellos mismos caracteres brotan y adquieren su razón de ser. En efecto, mediante el recorrido de la descripción fenoménica que hemos verificado –si ahora se recapitulan mentalmente sus pasos– es posible ver que la alienación no sólo ha sido examinada en sus orígenes, sino asimismo en las consecuencias que tiene para la existencia, y, finalmente, en lo que significa su definitiva superación –tal como el propio Marx la concebía– para la condición humana y sus cruciales antagonismos: esencia y existencia, libertad y necesidad, individuo y especie, etc.

---

31 "Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums*, als *menschlicher Selbstentfremdung*, und darum als wirkliche *Aneignung des menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiss sich als diese Lösung". Marx, *Privateig. u. Komm*., Mega, I, 3, pág. 114, línea 7 y sgs.; ed. esp. págs. 135, 136.

32 Cfr. Marx, *Privateig. u. Komm*., Mega, I, 3, pág. 126; ed. esp. pág. 148. Asimismo, cfr. la observación Nº 33 de este trabajo.

Mas justamente, a partir de la situación planteada, quisiéramos esbozar algunos problemas que presenta esa alienación –como síntoma que afecta al hombre– cuando ella se cuestiona en aquella subyacente región de raíces o fundamentos que parecen sostenerla y conferirle sentido. Este propósito –que señala y define la intención que ha de guiarnos en las próximas reflexiones– implica necesariamente que semejante fenómeno se coloque ahora en relación con una serie de problemas que encuentran su asiento en la antropología marxista, a través de cuyo análisis es posible detectar claramente aquellas bases o raíces metafísicas que lo sustentan. En efecto, sólo a partir de la expresa consideración de la idea del hombre que subyace en el pensamiento de Marx –valga decir, de la tematización y análisis de aquellos rasgos óntico-ontológicos que determinan la estructura del ente humano en cuanto tal– es posible que se pueda llegar a comprender lo que el fenómeno de la alienación representa en el ámbito de una existencia signada por la finitud, su razón de ser dentro del comportamiento humano, y, por último, las cruciales cuestiones que para el destino y la condición del hombre plantearía su problemática desaparición si ella se consumase en el curso de la historia.

Al hacerlo así, en lugar de repetir o aceptar simplemente las afirmaciones y tesis marxistas (como desgraciadamente ocurre en la estéril ortodoxia de sus fastidiosos exégetas), es menester que ellas se conjuguen, a la luz y en la fuerza de un diálogo, con perspectivas que aparentemente les son extrañas. Más sólo de semejante enfrentamiento pueden surgir los auténticos problemas que aquellas afirmaciones atesoran y únicamente por su fuerza problemática –en tanto se revelen como enunciados que expresen de alguna manera la faz esencial de un enigma trascendental para el hombre– pueden ellas demostrar la dignidad y la jerarquía que es exigible de un pensamiento que aspire a decir algo esencial sobre tal ente.

En efecto, parece un *factum* indudable que, en tanto existe como ente social –o desde el momento en que empieza a ejercitar las formas más elementales de la producción social para satisfacer sus propias necesidades–, el hombre se ve sometido al yugo de la alienación. Ella se manifiesta –como se mostrará con mayor precisión más adelante– en diversos exponentes de su comportamiento y diseña una particular configuración de su existencia. Ahora bien: ¿a qué se debe esto? ¿proviene acaso de que la situación económica y social de alguna determinada época provoca semejante alienación, o es que tal fenómeno no constituye simplemente un producto aleatorio y adventicio, sino un rasgo permanente y esencial de la vida social del hombre? O preguntado con mayor radicalidad: ¿es la alienación humana un fenómeno histórico –como tal superable y contingente–, o encarna una estructura esencial –casi un *a priori existenciario*– que configura la existencia misma del hombre?

Desde el punto de vista marxista, al parecer, no cabe alternativa en la contestación a esa pregunta. Para Marx, la alienación es un fenómeno histórico, cuyas causas radican en el trabajo alienado y eo ipso en la propiedad privada, de cuya abolición depende como una consecuencia que aquella alienación desaparezca o se perpetúe. El comunismo, como hemos visto, encarna una etapa histórica en la cual –habiéndose suprimido los factores que la engendran– la alienación quedará igualmente desterrada.

Ahora bien, sería injusto acusar a Marx –como suele hacerse comúnmente de manera harto superficial– de propiciar, en semejante forma, una "congelación" de la historia. Claras y explícitas son sus palabras cuando dice: "El comunismo es la posición como negación de la negación y, en consecuencia, para la siguiente etapa del desarrollo histórico, un momento *real* y necesario en la emancipación y rehabilitación del hombre. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, *pero el comunismo no es en sí la meta final del desarrollo humano: la forma de la sociedad humana*"[33]. En tal sentido, en lugar de ser el final de la historia humana, Marx se cuida de designar toda la etapa anterior a ese momento –y no transcurrida hasta ahora– como *prehistoria del hombre*, mientras que a partir del comunismo, y por ende de la supresión de la alienación, comenzará la verdadera historia *humana*: el reinado del hombre como ser auténticamente humano y social, una vez lograda la conciliación y síntesis de los radicales antagonismos que acosan su existencia.

Pero si en tal forma creemos interpretar justa e imparcialmente el pensamiento de Marx –librándolo de fáciles objeciones– justo es también que, desde la propia perspectiva que ofrece, planteemos ahora nuevas preguntas. En efecto: si le conferimos vigencia a su propia manera de concebir la alienación (valga decir, en cuanto fenómeno histórico y, por ende, dependiente de las condiciones socio-económicas que lo determinan), podríamos llegar a la conclusión de que, suprimiéndose las condiciones que lo engendran, el fenómeno de la alienación quedaría eo ipso abolido. En tal sentido, la supresión de ese fenómeno conduciría hasta un estadio en el cual el hombre se encontraría libre para asumir su plena existencia como ser social, puesto que se habría logrado "la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la Naturaleza y entre el hombre y el hombre"[34]. En cierta forma, alcanzado semejante estadio de reconciliación del hombre consigo mismo, comenzaría o recomenzaría la historia, libre o redimida ahora del "pecado original" representado por la alienación: el sueño escatológico de Marx se vería así cumplido. Mas,

---

[33] "Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung, –die Gestalt der menschlichen Gesellschaft". Marx, *Privateig. u. Komm.,* Mega, I, 3, pág. 126, línea 1 y sgs.; ed. esp. pág. 148.

[34] "...er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen". Marx, *Privateig. u. Komm.,* Mega, I, 3, pág. 114, línea 15 y sgs.; ed. esp. pág. 135.

ante eso, cabe preguntar: ¿de dónde brota o se origina aquel "pecado original"? ¿Cuál es, en rigor, la causa que hizo surgir en la historia humana aquella alienación? Si es posible que ésta sea llamada "pecado original"... ¿es ella verdaderamente originaria o tiene, a su vez, su origen en otra causa, razón, o fundamento?

El pensamiento de Marx, sin duda, no es el de un consumado metafísico, ni busca tampoco preguntarse *ad infinitum* por la causa primera o última que pudieran tener los fenómenos. Mas, colocado ante un enigma tan crucial para su propia concepción de la historia como era el de la alienación, no podía faltar en él un intento de explicación para su origen. En efecto, si libremente buscamos esclarecer su pensamiento en tal sentido, hemos de ver que el más radical origen de la alienación –valga decir, aquello que podría conceptuarse como fuente originaria del propio "pecado original"– se funda en un rasgo tan consubstancial e innato de la propia existencia que, en base suya, parecería quedar configurada y determinada la estructura óntica-ontológica –es decir, la esencia (Wesen)– del ente humano como "*ser natural*". En efecto, como "*ser natural*", esto es, como ser "*corpóreo*, *sensible y objetivo*", el hombre se encuentra condenado a existir al modo de un ente "*pasivo*, *condicionado y limitado*"[35]. Ahora bien, es justamente por semejante condición –en la cual se trasluce la radical *finitud* que determina *esencialmente* a la existencia humana– que los objetos de sus impulsos, existiendo fuera de él como independientes, son a la par "objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y confirmación de sus fuerzas esenciales"[36]. El hombre es, por ello, un ser *necesitado* y su *necesidad* –que es la expresión de aquella pasividad, condicionamiento y limitación que caracterizan *ónticamente* su existir– es a la par una manifestación donde encuentra exteriorización y cumplimiento la más radical característica *ontológica* que define su existencia: la *finitud en cuanto tal*. Es justamente semejante *finitud* –como estructura óntica-ontológica de la existencia– el suelo nutricio y el horizonte metafísico en el cual se enraíza la condición alienada del hombre y es a partir de ella –en cuanto ingrediente fundamental de la esencia o naturaleza del ente humano– que brotan y se originan todos los rasgos concomitantes que configuran el perfil de la alienación como fenómeno que afecta el comportamiento de aquel ente.

En tal sentido, enraizándose la alienación en la propia estructura óntica-ontológica del ente humano, su presunta y problemática desaparición supone no sólo un falseamiento u

---

35 "...ist es als natürliches, leibliches, sinnliches, gegentändliches Wesen ein *leidendes*, *bedingtes* und *beschränktes* Wesen". Marx, *Kritik der hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*, Mega, I, 3, pág. 160, línea 31 y sgs.; ed. esp. pág. 188.

36 "... *die Gegenstände* seiner Triebe existieren ausser ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*, aber diese Gegenstände sind *Gegenstände seines Bedürfnisses*, zur Betätigung seiner Wesenskräfte unentberliche, wesentliche Gegenstände". Marx, *ibidem*, línea 34 y sgs.; ed. esp. pág. 188.

ocultamiento de los datos que arroja una descripción desprejuiciada de los fenómenos mismos, sino a la par una contradicción con respecto a las propias características antropológicas mediante las cuales Marx mismo –en múltiples pasajes y sitios de su obra– piensa determinada la más íntima y peculiar esencia del hombre: su finitud y radical menesterosidad, valga decir, su estructura óntica-ontológica de ser necesitado.

Mas justamente esto es lo que parece ocurrir cuando el propio Marx se encara con semejante aspecto del problema. Entrando en conflicto aquellas características esenciales del hombre –que actúan como raíz y fundamento del fenómeno de la alienación– con el ímpetu reformatorio y político que anima su propio pensamiento, es posible notar que Marx se inclina entonces hacia una suerte de ocultamiento o desvirtuación de semejantes raíces, negando de hecho las propias premisas que sustentan su concepción antropológica, o transformándolas de manera radical en aras de una expresa utopía. Surge así –como veremos– un haz de abisales problemas sobre la esencia y determinación ontológica del hombre, debatiéndose entre ellos el pensamiento marxista, no siempre revestido de total lucidez y coherencia en los análisis. Hacer resaltar esto –mostrando los supuestos que configuran su concepción del hombre y le confieren su auténtico sentido metafísico al fenómeno de la alienación– es justamente el propósito que persiguen las siguientes reflexiones.

En efecto, como hemos dicho, en cuanto "ser natural" –esto es, como ser "vivo, real, sensible y objetivo"[37]– el hombre es un ser *necesitado*. Por ser tal, y depender la satisfacción de sus impulsos de la indispensable conquista de los objetos independientes y exteriores a él mismo, el hombre tiene que entrar en necesaria relación con la Naturaleza y extraer de ella –mediante su acción y trabajo– los productos requeridos para la satisfacción de sus *necesidades* y la propia *subsistencia*. "El *hambre* –por ejemplo, dice Marx– es una *necesidad* natural; necesita, pues, una *Naturaleza* fuera de sí, un *objeto* fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse"[38]. En tal sentido –como ya anotábamos en otro sitio– "decir que el hombre vive de la Naturaleza, significa: que la Naturaleza es su *cuerpo*, con el cual debe permanecer en constante intercambio para no morir"[39].

Pero a diferencia de las plantas y animales –que en común con él tienen, en cuanto seres "naturales", esta inmediata y directa relación con la Naturaleza mediante la cual satisfacen sus perentorias necesidades naturales– el hombre es un ser que, a su nuda

---

37 Marx, *Ibidem*, línea 31 y sgs.; ed. esp. pág. 188.

38 "Der *Hunger* ist ein natürliches *Bedürfnis*; er bedarf also einer *Natur* ausser sich, eines *Gegenstandes* ausser sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen". Marx, *Krit. d. heg. Dial. u. Ph. ü.*, Mega, I, 3, pág. 161, línea 4 y sgs.; ed. esp. pág. 188.

39 "Der Mensch *lebt* von der Natur, heisst: die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Progress bleiben muss, um nicht zu sterben". Marx, *D. ent. Arbeit*, Mega, I, 3, pág. 87, línea 27 y sgs.; ed. esp. pág. 110.

condición *natural*, añade y superpone su peculiar y exclusiva cualidad o carácter de *humano*. Por ello –dice Marx– "el hombre no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*; es decir, un ser que es para sí, que por ello es *ser genérico*, y como tal tiene que actuar y confirmarse tanto en su ser como en su saber"[40]. Ahora bien, semejante *diferencia*, impone decisivas consecuencias para la antropología marxista y, por ende, para la interpretación de la *necesidad* en cuanto raíz y fuente de la existencia humana.

En efecto, si plantas y animales viven adheridos al contorno inmediato de la Naturaleza en constante y directo intercambio –confundidos con ella, por así decirlo, en el cumplimiento y satisfacción de sus necesidades–, esa primera objetivación de sí mismo (mediante la cual el hombre toma conciencia de sí como un "ser para sí" y, por tanto, como un "ser genérico") impone que entre él y aquellos otros entes naturales surja una abismal diferencia. A este respecto –como dice Marx– "ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano*, tal como inmediatamente es, como objetivamente es, es sensibilidad *humana*, objetividad humana"[41].

El hombre, por el mero hecho de existir *humanamente*, se diferencia radicalmente (tanto subjetiva como objetivamente) de la nuda y mera Naturaleza. Entre él y ésta surge una *distancia* y esta distancia –que propicia la génesis y el desarrollo de la auténtica y primaria *objetividad humana*– hace de aquella Naturaleza un ser ex-traño, o-puesto, e in-adecuado al hombre. "Ni la Naturaleza objetiva, ni la Naturaleza subjetiva, existen inmediatamente en forma adecuada ante el ser *humano*"[42]. Si el hombre se encuentra frente a ella para satisfacer sus *necesidad*es –y es esto justamente lo que más nos importa destacar– esa *necesidad* no puede satisfacerse ahora bajo la simple forma de una mera y desnuda *necesidad natural*, sino que, eo ipso, queda transformada también en *necesidad humana*. Surgiendo en el hombre la conciencia de su "ser genérico", aquella *necesidad* deja de ser el simple vínculo natural que lo unía a un objeto para satisfacer su individual apetito, y, al contrario, se ve transformada en una *necesidad* que apunta a la vida del género y a su conservación[43].

---

[40] "Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist *menschliches* Naturwesen; d. h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muss". Marx, *Krit. d. heg. Dial. u. Ph. ü.* Mega, I, 3, pág. 162, línea 1 y sgs.; ed. esp. pág. 189.

[41] "Weder sind also die *menschlichen* Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche* Sinn, wie er unmittelbar ist, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit". Marx, *Krit. d. heg. Dial. u. Ph. ü.*, Mega, I, 3, pág. 162, línea 5 y sgs.; ed. esp. pág. 189.

[42] "Weder die Natur –objetiv– noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden". Marx, *Op. cit.*, pág. 162, línea 9 y sgs.; ed. esp. pág. 189.

[43] "Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen.* Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*...". Marx, *D. ent. Arbeit*, págs. 88, 89; ed. esp. pág. 112.

Se presenta así –con relación a la *necesidad* como estructura de la existencia humana– una nota que determina profundas consecuencias en el comportamiento del hombre. En efecto, no quedando restringida al ámbito o extensión de los propios e inmediatos apetitos –sino, al contrario, dirigida y centrada en la conciencia genérica que acompaña al hombre en su trabajo y producción– es de observar que semejante *necesidad* no puede satisfacerse sólo con lo que el hombre produce para sí.

Con perfecto y claro discernimiento advierte Marx este fenómeno. En efecto, si es cierto que el hombre (en estado de salvaje o de bárbaro) tiene al ámbito de su necesidad inmediata como medida de su producción –y, por consiguiente, "*el límite de su necesidad es el límite de su producción*", no produciendo más que lo que necesita inmediatamente[44]–, no es menos cierto que su propia necesidad, al conjugarse con los requerimientos de su vida social más elemental, impulsa al individuo a ir fuera de sí mismo y a transformar consecuentemente el ámbito de sus requerimientos productivos.

En tal sentido –como lo dice el propio Marx en la *Sagrada Familia*– "para hablar en rigor y en sentido prosaico, los miembros de la sociedad civil no son átomos"[45]. En efecto, si "la *cualidad característica* del átomo consiste en no tener *ninguna* cualidad y, por tanto, ninguna relación con otros seres fuera de él, condicionada por su propia necesidad natural"[46], es decir, si átomo es aquel individuo que se basta a sí mismo y con relación al cual "el mundo fuera de él es el vacío absoluto", no teniendo por tanto ni contenido ni sentido para él... entonces no pasa de ser una vana ficción creer que el individuo, en tanto existe como ente social, pueda ser considerado un átomo autosuficiente.

En efecto, "el individuo egoísta de la sociedad civil puede, en su representación irreal, y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en átomo, es decir, en un ente bienaventurado, carente de relaciones y necesidades, autosuficiente y absolutamente

---

44 "Der Mensch, für sich –im wilden, barbarischen Zustand– hat daher das Mass seiner Produktion an dem *Umfang* seines unmittelbaren Bedürfnisses, dessen Inhalt *unmittelbar* der produzierte Gegenstand selbst ist.

Der Mensch produziert daher in diesem Zustand *nicht mehr*, als er unmittelbar bedarf. Die *Grenze seines Bedürfnisses* ist die *Grenze seiner Produktion*". Marx, Mega, I, 3, Zweiter Teil, *Aus den Exzerptheften*, pág. 543, línea 27 y sgs. El texto citado corresponde a unas notas de lectura efectuadas por Marx sobre un texto de James Mill titulado "*Eléments d'economie politique*". Su traducción no se encuentra en la edición española que hasta ahora hemos venido citando. Una traducción de estas notas puede hallarse en una versión de los "*Escritos de Juventud*" hecha por Francisco Rubio Llorente (edición del Instituto de Estudios Políticos, UCV, 1965, pág. 153). Para facilitar las citas, abreviaremos la denominación de estas "notas de lectura" mediante las siglas *A. d. E.*, indicando la traducción española citada con la letra (R).

45 "Genau und im prosaischen Sinne zu reden, sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft keine *Atome*". Marx, *Die heilige Familie*, Mega, I, 3, pág. 296, línea 1 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 117.

46 "Die charakteristische *Eigenschaft* des Atoms besteht darin, *keine* Eigenschaften und darum keine durch seine eigne *Naturnotwendigkeit* bedingte Beziehung zu andern Wesen ausser ihm zu haben". Marx, *Ibidem.*

pleno"[47]... pero "la desdichada *realidad sensible* no se ocupa de su representación"[48]. Por el contrario –como prosaicamente lo dice Marx mismo– "cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él, e incluso su *profano* estómago le recuerda diariamente que el mundo *fuera* de él no es un mundo *vacío*, sino justamente *lo que llena*"[49]. De tal manera "cada una de sus actividades esenciales y cualidades, cada uno de los impulsos vitales, se convierte en *necesidad*, en *menesterosidad*, que hace a su *egoísmo* perseguir otras cosas y otros hombres fuera de él"[50].

Su propia limitación y finitud –expresada y exteriorizada por su condición de ser *necesitado* y *menesteroso*– obliga al hombre, en tal sentido, a su apertura hacia los demás y al abandono de toda posición monádica. En tanto que ente social, y requerido por la urgencia de las crecientes necesidades que incrementa la existencia del grupo social donde se inserta y desarrolla su vida, el individuo nota que la producción limitada a su exclusivo consumo –valga decir, aquella donde su producción está medida por su inmediata necesidad– no basta para satisfacer las exigencias que le impone y diseña su conciencia genérica. Surge entonces –brotando de la situación descrita– el primer atisbo o núcleo de una producción que, excediendo aparentemente las necesidades del individuo que directamente produce los bienes, desborda y trasciende los límites inmediatos de la mera posesión para convertirse en producción social o humana al servicio de los designios que impulsan y orientan al hombre como "ser genérico" (Gattungswesen). Sobre la base de este *exceso de producción* (Mehrproduktion) se originan asimismo las primeras y elementales formas del *intercambio* (Austausch), y con él, como sus consecuencias, el *trabajo lucrativo* (Erwerbsarbeit) y las iniciales manifestaciones de la *alienación* humana. Pero en todo ello se ocultan graves cuestiones que deben ser precisadas con la mayor cautela.

En efecto –preguntamos– ¿cómo es que, brotando de un designio que le impone su conciencia genérica, la producción o sobreproducción del hombre puede ser fuente de una posible alienación? Si uno de los rasgos fundamentales de la alienación –como hemos visto[51]– consiste en la pérdida u obnubilación de aquella conciencia genérica... ¿no es

---

47 "Das egoistische Individuum der burgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum *Atom* aufblähen, d. h. zu einem beziehungslosen, selbtsgenügsamen, bedürfnislosen, *absolut vollen*, seligen Wesen". Marx, *D. h. Fam*., Mega, I, 3, pág. 296, línea 9 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 117.

48 "Die unselige *sinnliche Wirklichkeit* kümmert sich nicht um seine Einbildung". Marx, *Op. cit.* pág. 296, línea 13 y sgs.; ed. esp. (R) pág.117.

49 "...jeder seiner Sinne zwingt es, an dem Sinn der Welt und der Individuen ausser ihm zu glaubem, und selbst sein *profaner* Magen erinnert es täglich daran, dass die Welt *ausser* ihm nich *leer*, sondern das eigentlich *Erfüllende* ist". Marx, *Op. cit.* pág. 296, línea 14 y sgs. ed. esp. (R) pág. 117.

50 "Jede seiner Wesenstätigkeiten und Eigenschaften, jeder seiner Lebenstriebe wird zum *Bedürfnis*, zur *Not*, die seine *Selbstsucht* zur Sucht nach andern Dingen und Menschen ausser ihm macht". Marx, *Op. cit.* pág. 296, línea 18 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 117.

51 Cfr., *supra*, 2da edición (1969), pág. 46 y sgs.; versión digital, pág. 42 y sgs.

insuficiente y hasta contradictoria la situación descrita para explicar el origen de esa alienación en tanto que enraizada en la *necesidad* del hombre? ¿No se disuelve y desaparece esta alienación si esa *necesidad* está dirigida y orientada justamente por una conciencia genérica?

Aparte de lo que ya se ha indicado a este respecto –y mediante lo cual se explica parcialmente la quiebra y extravío que experimenta aquella conciencia genérica dentro de la total estructura del trabajo alienado– justo es que ahora enfoquemos este mismo fenómeno relacionándolo con el problema de la *necesidad*. En tal sentido, lo que Marx dice tiene una importancia decisiva para esclarecer y responder las anteriores preguntas.

En efecto, falso sería pensar que la producción del hombre –sea ya cuando se dirige a satisfacer la necesidad inmediata y directa de quien la produce, sea cuando está orientada a satisfacer las necesidades de otros miembros del grupo social donde aquél vive– pierde totalmente, a pesar de su apariencia, ese radical o inicial sentido *egoísta* que impulsa o acompaña al hombre en su quehacer productivo dentro de los primarios estadios y módulos de la convivencia social. Ello significaría –dicho a grosso modo– que en esas formas sociales de convivencia primitiva se alcanzarían eo ipso las formas perfectas de un comunismo y, por ende, la supresión de la alienación humana. Lo que en verdad acontece –y ello es justamente el fenómeno que Marx pretende describir– es que si en cierta forma aparece y actúa ya un primer atisbo de la conciencia genérica del hombre (y ésta lo impulsa a diferenciar su modo de producción frente a la del animal), esa misma conciencia genérica se ve obstaculizada y obnubilada en su desarrollo por obra de las propias imperfecciones de las estructuras socio-económicas que rigen la vida humana y la existencia del grupo. En tal sentido, si bien es verdad que el excedente de la producción se enraíza en un primario o primitivo módulo de conciencia social, no es menos cierto que "este exceso de producción no es, sin embargo, una elevación por encima de la necesidad egoísta"[52]. Al contrario, como lo dice el propio Marx con gran sutileza, "ella es más bien sólo una forma *mediata* de satisfacer una necesidad que no encuentra su objetivación inmediatamente en *esta* producción, sino en la producción de otro"[53]. O expresado todavía con mayor precisión: "como la necesidad de un individuo no tiene un sentido inteligible por sí mismo para el otro individuo egoísta que posee el medio de satisfacer aquella necesidad, y, por tanto, no tiene una conexión directa con la satisfacción, cada individuo tiene que crear necesariamente esta conexión, convirtiéndose en alcahuete entre la necesidad ajena y los objetos de esta necesidad"[54].

---

[52] "Diese Mehrproduktion ist aber keine Erhebung über das eigennützige Bedürfnis". Marx, *A. d. E.*, Mega, I, 3, pág. 543, línea 39, ed. esp. (R) págs. 153, 154.

[53] "Sie ist vielmehr nur eine *vermittelte* Weise, ein Bedürfnis, das nicht unmittelbar in *dieser* Produktion, sondern in der Produktion eines andren seine Vergegenständlichung findet, zu befriedigen". Marx. *Ibidem.*

[54] "Da aber das Bedürfnis des einen Individuums keinen sich von selbst verstehenden Sinn für das andere egoistische Individuum, das die Mittel, jenes Bedürfnis zu befriedigen, besitzt, also, keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Befriedigung hat, so muss jedes Individuum diesen Zusammenhang schaffen, indem es gleichfalls zum Kuppler zwischen dem fremden Bedürfnis und den Gegenständen, dieses Bedürfnisses wird". Marx, *D. h. Familie*, Mega, I, 3, pág. 296, línea 21 y sgs.; ed. esp. (R) págs. 117, 118.

Surge así –como ahora puede verse claramente– el incentivo que origina el *intercambio*. Con trazos precisos y elocuentes –mostrando cómo se enraíza en la mutua privación o necesidad que experimentan los hombres frente a los productos de la ajena actividad y de qué manera se origina de tal suerte una primaria *alienación* con respecto al producto del trabajo personal– Marx describe aquel fenómeno revelando sus estratos y mecanismos más profundos: "el vínculo que une a los dos propietarios privados entre sí es la *naturaleza específica del objeto*, que es la materia de su propiedad privada. El anhelo de estos dos objetos, es decir, la necesidad de ellos, muestra a cada uno de los propietarios, lo hace consciente de que, además de la relación de la propiedad privada tiene aún otra relación *esencial* con los objetos; le muestra que él no es el ser especial por el que a sí mismo se tiene sino un ser *total*, cuyas necesidades en la relación de la propiedad *interna* llegan también a los productos del trabajo del otro (pues la necesidad de una cosa es la prueba más evidente, más innegable, de que la cosa pertenece a *mi* ser, de que su ser es para mí esencial, de que su *propiedad* es lo propio, lo característico de mi ser)"[55]. En tal sentido, al producirse el *intercambio*, "ambos propietarios privados se ven, pues, impulsados a abandonar su propiedad privada, pero a abandonarla de tal modo que al mismo tiempo confirman la propiedad privada, o a abandonar la propiedad privada dentro de la relación de la propiedad privada"[56]. "Cada uno de ellos –agrega Marx– enajena entonces una parte de su propiedad privada a otro"[57]. O dicho en otra forma: "cuando yo vendo mi propiedad a otro, ella deja de ser *mía*; se convierte en una cosa que yace *fuera* de mí, independiente de mí, *exterior* a mí. Enajeno, pues, mi propiedad privada. En relación conmigo la pongo, pues, como propiedad privada *enajenada*"[58]. En tal sentido, "la conexión *social* o relación *social* de ambos propietarios privados es, pues, la *reciprocidad* de la *alienación*, la relación de la alienación puesta sobre ambas partes, o la *alienación* como la relación de ambos

---

55 "Das Band, welches die beiden Privateigentümer auf einander bezieht, ist die *spezifische Natur des Gegenstandes*, der die Materie ihres Privateigentums ist. Die Sehnsucht nach diesen beiden Gegenständen, d. h. das Bedürfnis nach ihnen, zeigt jedem der Privateigentümer, bringt es ihm zum Bewusstsein, dass er ausser dem Privateigentum noch ein andres *wesentliches* Verhältnis zu den Gegenständen hat, dass er nicht das besondre Wesen ist, wofür er sich hält, sondern ein *totales* Wesen, dessen Bedürfnisse im Verhältnis des *innern* Eigentums –denn das Bedürfnis, nach eine Sache ist der evidenteste, unwiderleglichste Beweis, dass die Sache zu *meinem* Wesen gehört, dass ihr Sein für mich, ihr *Eigentum* das Eigentum, die Eigentümlickkeit meines Wesens ist– auch zu den Produktionen der Arbeit des Andren stehn". Marx, *A. d. E.*, Mega, I, 3, págs. 537, 538; ed. esp. (R) págs. 148, 149.

56 "Beide Eigentümer werden also getrieben, ihr Privateigentum zu bestätigen, oder das Privateigentum innerhalb des Verhältnisses des Privateigentums aufzugeben". Marx, *Ibidem.*

57 "Jeder entäussert also einen Teil seines Privateigentums an den andern". Marx. *Op. cit.*, pág. 538, línea 5; ed. esp. (R) pág. 149.

58 "Wenn ich mein Privateigentum an einen anderen ablasse, so hört es auf, *mein* zu sein; es wird eine von mir unabhängige, *ausser* meinem Bereich liegende Sache, eine mir *äusserliche* Sache. Ich *entäussere* also mein Privateigentum. In Bezug auf mich setze ich es also als *entäussertes* Privateigentum". Marx, *Op. cit*., pág. 537, línea 13 y sgs.; ed. (R) pág. 148.

propietarios privados"[59]. El *intercambio* o el *comercio de intercambio* es, en tal sentido, un acto social, ciertamente genérico por una parte, más por otra, *alienado*. Justamente por eso, aun teniendo semejante aspecto genérico, el intercambio "es igualmente lo contrario de la relación *social*"[60].

Pero este último enunciado, al reiterar en forma taxativa los términos del problema que venimos persiguiendo, impone que se profundice en ellos a fin de esclarecer esa rotunda paradoja que ahora resalta entre la conciencia genérica del hombre –de la cual aparentemente brota y se origina su producción social– y ese denegado carácter que acusa el *intercambio* como polo opuesto de la relación social. Mediante una sutil y pormenorizada descripción –inspirada indudablemente en la lectura de James Mill– intenta Marx, a este respecto, esclarecer el fondo mismo que sostiene su pensamiento sobre ello. Al verificar su análisis (de aquí la importancia que éste tiene para nuestros propósitos) se revelan nuevamente las raíces metafísicas que alimentan su concepción antropológica. Empeñados como estamos en perseguir este fondo, de donde brota y se origina el fenómeno de la *alienación*, la descripción siguiente es una pieza clave para entender e interpretar, en sus últimos y fundamentales reductos, el pensamiento marxista en tal sentido.

"Cuando produzco *más* de lo que yo mismo puedo inmediatamente necesitar del objeto producido –dice Marx, reiterando su pensamiento fundamental y decisivo– mi *exceso* de producción está *calculado* astutamente sobre tu necesidad. Sólo en *apariencia* produzco un exceso de este objeto. En verdad produzco *otro* objeto, el objeto de tu producción, que pienso cambiar por este *exceso*; un intercambio que, en pensamiento, ya he llevado a cabo. La relación *social* en que estoy contigo, mi trabajo en favor de tu necesidad, es también por ello una pura *apariencia*, y nuestra recíproca complementación es igualmente una pura *apariencia*, a la que sirve de fundamento la recíproca explotación"[61]. En tal sentido –añade

---

[59] "Die *gesellschaftliche* Beziehung oder das *gesellschaftliche* Verhältnis der beiden Privateigentümer ist also die *Wechselseitigkeit* der *Entäusserung*, das Verhältnis der Entäusserung auf beiden Seiten gesetzt, oder die *Entäusserung* als das Verhältnis der beiden Eigentümer...". Marx, *Op. cit.*, pág. 538, línea 6 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 149.

Observará el lector cierta vacilación en el uso de los términos *enajenación* y *alienación.* A tal respecto quisiéramos repetir lo ya anotado en la observación Nº 12, de este trabajo, que vale también para este caso. La versión española de Rubio utiliza sistemáticamente el término de "*extrañamiento*" para traducir el de "*Entfremdung*", y el de "*enajenación*" para el de "*Entäusserung*", pero advierte asimismo lo ya anotado por nosotros. Cfr. a tal respecto la edición española citada, pág. 11, Observación Nº 14.

[60] Obsérvese con todo cuidado lo que dice textualmente Marx: "Der *Tausch* oder der *Tauschhandel* its also der gesellschaftliche, der Gattungsakt, das Gemeinwesen, der gesellschaftliche Verkehr und Integration der Menschen innerhalb des *Privateigentums* und darum der äusserliche, der *entäusserte* Gattungsakt. Eben darum ercheint er als *Tauschhandel.* Er ist darum ebenso das Gengenteil des *gesellschaftlichen* Verhältnisses". Marx, *Op. cit.*, pág. 538, línea 12 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 149.

[61] "Wenn ich *mehr* produziere, als ich unmittelbar selbst von dem produzierten Gegenstand brauchen kann, so ist meine *Mehr*produktion auf dein Bedürfnis *berechnet*, raffiniert. Ich produziere nur dem *Schein* nach ein Mehr von diesem Gegenstand. Ich produziere der Wahrheit nach einen *andren* Gegenstand, den Gegenstand deiner Produktion, den ich gegen dies Mehr auszutauschen gendenke, ein Austausch, den ich in Gedanken schon vollzogen habe. Die *gesellschaftliche* Beziehung, in der ich zu dir stehe, meine Arbeit für dein Bedürfnis ist daher auch ein blosser *Schein* und unsere Wechelseitige Ergänzung ist ebenfall ein blosser *Schein*, dem die wechselseitige Plünderung zur Grundlage dient". Marx, *A. d. E.*, Mega, I, 3, pág. 544, línea 32 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 155.

Marx– "he producido para mí y no para ti, así como tú has producido para ti y no para mí. El resultado de mi producción tiene, en sí y para sí, tan poca relación contigo como el resultado de tu producción en relación inmediata conmigo. Es decir, *nuestra producción no es una producción del hombre para el hombre como hombre*, es decir, no es una *producción social*"[62].

La anterior descripción –en la que se esclarece y reitera, en su faz subjetiva, el falso carácter *social* del intercambio, al descubrirse la desfiguración que en éste sufre la conciencia genérica y el propósito de mutua *explotación* que lo guía– es completada por Marx, en su faz objetiva, señalando la alienación que experimenta el hombre con respecto a su propio producto. "Como hombre –dice entonces– ninguno de nosotros tiene, pues, una relación de goce con el producto del otro. Como hombres no existimos para nuestra recíproca producción. Nuestro intercambio no puede ser tampoco por eso el movimiento mediador en el que se confirmaría que mi producto es para ti porque es una *objetivación* de tu propio ser, de tu necesidad. Pues no es la *esencia humana* el lazo que une entre sí a nuestras producciones... El intercambio sólo puede poner en *movimiento*, sólo puede confirmar, el carácter que cada uno de nosotros tiene respecto de su propio producto y, por tanto, respecto de la producción del otro. Cada uno de nosotros sólo ve en su producto su *propio* egoísmo objetivado y, por tanto, en el producto del otro, *otro* egoísmo objetivo, independiente de él, extraño a él"[63].

Siendo el egoísmo la esencia misma de la sobre-producción que genera el intercambio –y los productos logrados la faz objetivada de semejante egoísmo– trasluce ahora, expresada en su más sombrío fondo, la tesis marxista: no es la "*esencia humana*" el lazo que une, ni el ideal que guía, al trabajo y a la producción "social" del hombre. Si fuese ella la que alentara en el fondo del esfuerzo humano cuando éste produce más de lo que necesita, valga decir, si el trabajo del hombre estuviera dirigido por la caridad y el amor hacia sus semejantes –encarnando así una esencia altruista–, la producción sería entonces la expresión objetiva de la conciencia genérica y humana del hombre, dentro de la cual el

---

62 "Ich habe für mich produziert und nicht für dich, wie du für dich produziert hast und nicht für mich. Das Resultat meiner Produktion hat an und für sich ebenso wenig Beziehung auf dich, wie das Resultat deiner Produktion eine unmittelbare Beziehung auf mich hat. D. h. unsere Produktion ist keine Produktion des Menschen für den Menschen als Menschen, d. h. keine *gesellschatfliche* Produktion". Marx, *Op. cit.*, pág. 544, línea 1 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 154. El primer subrayado es nuestro.

63 "Als Mensch hat also keiner von uns eine Beziehung des Genusses auf das Produkt des andren. Als Menschen sind wir nicht für unsere wechselseitigen Produktionen vorhanden. Unser Austausch kann daher auch nicht die vermittelnde Bewegung sein, worin es bestätigt würde, dass mein Produkt (für) dich ist, weil es eine *Vergegenständlichung* deines eignen Wesens, deines Bedürfnisses ist. Denn nicht das *menschliche Wesen* ist das Band unserer Produktionen für einander. Der Austausch kann nur in *Bewegung* setzen, nur bestätigen den *Charakter*, den jeder von uns zu seinem eignen Produkt, also zu der Produktion des andern hat. Jeder von uns sieht in seinem Produkt nur seinen *eignen* vergegenständlichten Eigennutz, also in dem Produkt des andren einen *andren*, von ihm unabhängigen, fremden gegenständlichen Eigennutz". Marx, *Op. cit.*, pág. 544, línea 6 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 154.

Otro aparecería como semejante, su *necesidad* como propia, y el *trabajo* como movimiento que confirmaría, en su actividad individual, la esencia común que unifica a los hombres.

En intenso y dramático contraste con los rasgos puestos anteriormente de relieve –descritos con intencionado tono hipotético puesto que no podía ocultársele que ello envolvía una contradicción con respecto a las bases antropológicas de su propia concepción– Marx postula los caracteres que en sí tendría semejante producción, si ella se encontrara libre de aquel sesgo o extravío que le imprime el egoísmo y estuviera dirigida por una motivación auténticamente *humana* y *social*: "Supongamos –dice– que hubiésemos producido como hombres. Cada uno de nosotros se habría *afirmado doblemente* a sí mismo y al otro en su producción: 1º) Yo habría objetivado en mi *producción* mi *individualidad*, su *peculiaridad* y, por tanto, gozado de una parte, durante la actividad, una *manifestación vital* individual y, de la otra, en la contemplación del objeto, la alegría individual de conocer mi personalidad como *objetiva*, *sensiblemente visible* y por ello como poder *logrado más allá de toda duda*; 2º) En tu goce o en tu utilización de mi producto tendría yo *inmediatamente* el goce, lo mismo que la conciencia, tanto de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad *humana*, como de haber objetivado la esencia *humana* y por eso de haber creado a la necesidad de otro ser *humano* su objeto correspondiente; 3º) Habría sido para ti el *mediador* entre el género y tú, es decir, sería reconocido y sentido por ti como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo y, por tanto, me sabría afirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 4º) Habría creado con mi manifestación vital individual inmediatamente tu manifestación vital y, por tanto, habría *confirmado*, *realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia *humana*, mi esencia *común*"[64].

Mas, tal como hemos ya insinuado, no parecen encajar semejantes rasgos con las bases antropológicas que el propio Marx aporta para explicar el origen de la producción y el fenómeno del intercambio. Por el contrario, al producir lo que en apariencia no está dirigido a satisfacer su inmediata y egoísta necesidad sino la ajena, bien sabe el hombre que aquel

---

[64] "Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren *doppelt bejaht.* Ich hätte 1) in meiner *Produktion* meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäusserung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als *gegenständliche*, *sinnlich anschaubare* und darum *über allen Zweifel erhabene* Macht zu wissen. 2) In deinem Genuss oder Deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuss, sowohl des Bewusstseins, in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, als das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3) für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewusst und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4) in meiner individuellen Lebensäusserung unmittelbar Deine Lebenäusserung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches,* mein *Gemeinwesen bestätigt* und verwirklicht zu haben". Marx, *A .d .E*., Mega, I, 3, págs. 546, 547; ed. esp. (R) pág. 157.

producto se encuentra "astutamente calculado" sobre la necesidad del Otro, vale decir, que éste tiene *necesidad* de su producto y que, por tanto, ese producto existe y ha sido diseñado en función de "objeto" para atraer su apetito y voluntad. Ahora bien, por cuanto la estructura óntica-ontológica del hombre lo condena a actuar y a comportarse como un ente *pasivo*, *condicionado* y *limitado* frente a los "objetos" de sus necesidades[65], el apetito, la necesidad y la voluntad del Otro "son necesidad, apetito y voluntad *impotentes* de mi producto"[66]. "Es decir –como agrega Marx– tu esencia *humana*, que por ello está necesariamente en una relación interna con mi producción humana, no es tu *poder*, tu propiedad, sobre esta producción, pues en mi producción no se reconoce la *peculiaridad*, el *poder* de la esencia humana"[67]. Por el contrario, consciente el hombre de la *impotencia* y *menesterosidad* del Otro –vale decir, de la radical *finitud* que lo aqueja como ente humano en su *esencia*– sabe que ella es más bien el *vínculo* que lo hace dependiente de sí porque lo sujeta y supedita a sus productos. "Lejos de ser el *medio* que te diese *poder* sobre mi producción –dice Marx a este respecto– es más bien el *medio* de darme poder sobre ti"[68].

La *voluntad de poder* –erigida sobre el reconocimiento de la *impotencia* humana– es entonces el nexo o relación que enlaza y dirige la convivencia "social". En lugar de una motivación altruista –inspirada en el amor o en la existencia de una auténtica conciencia genérica– "la relación *social* en que estoy contigo, mi trabajo por tu necesidad es también, por ello, una pura *apariencia* y nuestra recíproca complementación es igualmente una pura *apariencia*, a la que sirve de fundamento la recíproca explotación"[69]. "El propósito de la explotación, del engaño –añade sombríamente Marx– está necesariamente en el trasfondo, pues como nuestro intercambio es un intercambio egoísta, tanto por tu parte como por la mía, como cada uno de los egoísmos busca sobrepasar al ajeno, necesariamente buscamos engañarnos"[70].

---

65 Cfr., Marx, *Krit. d. heg. Dial. u. Ph. ü.* Mega, I, 3, pág, 160, línea 31 y sgs.; ed. esp. pág. 188.

66 "Aber dein Bedürfnis, deine Begierde, dein Wille sind ohnmächtiges Bedürfnis, Begierde, Wille für mein Produkt". Marx, *A. d. E.*, Mega I, 3, pág. 544, línea 21 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 154. El subrayado es nuestro.

67 "D. h. also dein *menschliches* und darum auf meine menschliche Produktion notwendig in innerliche Beziehung stehendes Wesen, ist nicht deine *Macht*, dein Eigentum an dieser Produktion, denn nicht die *Eigentümlichkeit*, nicht die *Macht* des menschlichen Wesens ist anerkannt in meiner Produktion". Marx, *Ibidem*, línea 23 sgs.; ed. esp. (R) pág. 154.

68 "Sie sind vielmehr das *Band*, welches dich mir abhängig macht, weil sie dich in eine Abhängigkeit von meinem Produkt versetzen. Weit entfernt dass sie das *Mittel* wären, welches dir *Macht* über meine Produktion gäbe, sind vielmehr das *Mittel*, mir Macht über dich zu geben". Marx, *Ibidem*, pág. 544, línea 28 y sgs.; ed. esp. (R) págs. 154, 155.

69 "Die *gesellschaftliche* Beziehung, in der ich zu dir stehe, meine Arbeit für dein Bedürfnis ist daher auch ein blosser *Schein* und unsere wechselseitige Ergänzung ist ebenfall ein blosser *Schein*, dem wechselseitige Plünderung zur Grundlage dient". Marx, *Ibidem*, pág. 544, línea 38 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 155.

70 "Die Absicht der Plünderung, des Betrugs liegt notwendig im Hinterhalt, denn da unser Austausch ein eigennütziger ist, von deiner wie meiner Seite, da jeder Eigennutz den fremden zu überbieten sucht, so suchen wir uns notwendig zu betrügen". Marx, *Ibidem*, págs. 544 -545; ed. esp. (R) pág. 155.

Se trata, pues, de una *lucha*, de un conflicto en que se juega el poder y el dominio entre los hombres. Al Otro se intenta esclavizarlo y explotarlo recurriendo a su situación de *impotencia* frente a los objetos de sus *necesidades*, a la vez que él, acosado y expoliado, se vale de armas similares para implantar su dominio sobre el adversario. La *finitud esencial* –como rasgo que aqueja al hombre en cuanto ente menesteroso o necesitado– es así la raíz, última y primaria, de donde se alimenta la voluntad de dominio y con ella ese fondo de violencia, de odio y de lucha que patentiza el definitivo alejamiento y extrañamiento que experimentan los hombres entre sí: su radical alienación. "En la lucha –dice Marx– triunfa quien posee más energía, más fuerza, más visión o mayor habilidad. Si la fuerza física alcanza para ello, te exploto directamente. Si el imperio de la fuerza física está quebrantado, tratamos uno y otro de buscarnos una apariencia y el más habilidoso aventaja al otro"[71]. En el fondo –podríamos decir– la alienación, enraizándose en la finitud, hace aparecer entonces al hombre como un lobo para el hombre (*homo homini lupus*), según reza la conocida sentencia de Hobbes.

Los lúgubres rasgos de esa estructura que acabamos de describir –en la cual la alienación queda enraizada en la finitud humana como en su fuente más original– se repiten con muy pocas variantes, pero tal vez con trazos aún más precisos, cuando Marx intenta explicar el origen de semejante fenómeno en las páginas de "*El Capital*". En efecto, de acuerdo con lo que allí expresa, el motivo o agente inmediato que provoca la alienación y la desdicha humana –y, en tal sentido, el origen aparente del propio "pecado original"– radica en el fenómeno de la "*acumulación primitiva*" de bienes, valga decir, en la presencia del primer capital como hecho originante de la separación radical del productor con los medios de producción. "Esta *acumulación primitiva* –dice por ello Marx– viene a desempeñar aproximadamente en la economía política el mismo papel que juega en la teología el *pecado original*. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo trasmitió a toda la humanidad"[72].

¿Pero cómo es que surge, a su vez, este "primer capital", esta *primitiva acumulación* ("previous accumulation", como la denominaba Adam Smith), que origina la alienación del hombre en su trabajo? La respuesta que da Marx invoca entonces oscuros agentes históricos y entes metafísicos que sacuden y estremecen toda la construcción de su racionalismo

---

[71] "...im Kampf siegt, wer mehr Energie, Kraft, Einsicht, oder Gewandtheit besitzt. Reicht die physische Kraft hin, so plündere ich dich direkt. Ist das Reich der physischen Kraft gebrochen, so suchen wir uns wechselseitig einen Schein vorzumachen und der Gewandteste übervorteilt den andern". Marx, *Ibidem*, pág. 545, línea 7 y sgs.; ed. esp. (R) pág. 155.

[72] Diese *ursprüngliche Akkumulation* spielt in der politischen Oeknomie "ungefähr dieselbe Rolle wie der *Sündenfall* in der Theologie. Adam biss in den Apfel und damit kam über das Menschengeschlecht die Sünde". Marx, *Das Kapital*, Erster Band, Buch I, Kap. XXIV, pág 751; Dietz Verlag, Berlín, 1957; ed. esp. Tomo I, pág. 607. (La versión española se refiere a la hecha por Wenceslao Roces –Fondo de Cultura Económica, México, 1959– aunque en ella hemos introducido las modificaciones y correcciones que nos han parecido necesarias)

económico. La acumulación primitiva, la fuente de la alienación, el origen mismo del "pecado original", si bien es cierto que no radica en la imprudencia adánica, ni es posible explicarlo en base del consiguiente castigo divino, surge, brota o se origina de la *fuerza bruta*, valga decir, de la *violencia* y de la *voluntad de poder* que mueven al hombre en la historia. "De hecho –escribe Marx– los métodos de la acumulación primitiva son todo lo que se quiera, menos materia de idilio"[73]. "Sabido es –añade al respecto– que en la historia real desempeñan el papel principal la conquista, la esclavitud, el robo y el asesinato, en una palabra, la violencia"[74]. Para que la acumulación primitiva se haya originado en la historia es necesario "que grandes masas de hombres se hayan visto despojadas, repentina y violentamente, de sus medios de subsistencia[75]. "El recuerdo de esta cruzada de expropiación –añade Marx– ha quedado inscrito en los anales de la Humanidad con trazos indelebles de sangre y fuego"[76].

¿Pero qué significado tiene para la alienación del hombre este factum que ahora se comprueba de la instauración de la violencia y de la voluntad de poder como factores o causas originantes de su aparición histórica? Si es de ellas que se deriva la acumulación del primer capital y por ende la alienación, si es de ellas que se vale el apetito del homo oeconomicus para realizar sus proyectos e incentivos... ¿podrá acaso suprimirse la alienación del hombre sin la necesaria co-desaparición de sus factores originantes? ¿Pero es ello posible?

La cuestión acerca del carácter histórico o permanente de la alienación como fenómeno humano se tranforma, de tal modo, en la tradicional pregunta –eminentemente metafísica– acerca de si la voluntad de poder, y, por ende, la violencia y la fuerza bruta, pueden hacerse desaparecer del universo humano.

Ahora bien, si es cierto que semejante cuestión tiene una naturaleza eminentemente metafísica (solventable, a nuestro juicio, sólo desde semejante perspectiva) debemos hacer, no obstante, el máximo esfuerzo para mantenerla dentro de los límites en que Marx la plantea. Sólo así es posible y legítimo el diálogo. Preguntemos, pues, nuevamente: ¿son la voluntad de poder, la violencia y la fuerza bruta que la acompañan, rasgos permanentes del hombre, o son, acaso, meras estructuras derivadas de las condiciones socio-económicas que determinan momentánea y transitoriamente su existencia histórica? Al parecer, si queremos

---

73 "In der Tat sind die Methoden der ursprünglichen Akkumulation alles andre, nur nicht idyllisch". Marx, *Das Kapital*, ed. cit. pág. 752; ed. esp. pág. 608.

74 "In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die grosse Rolle". Marx, *Das Kapital*, ed. cit. pág. 752; ed. esp. pág. 608.

75 "...vor allem aber die Momente, worin grosse Menschenmassen plötzlich und gewaltsam von ihren Subsistenzmitteln losgerissen (werden)...". Marx, *Das Kapital*, ed. cit. pág. 754; ed. esp. pág. 609.

76 "Und die Geschichte dieser ihrer Expropriation ist in die Annalen der Menschheit eingeschrieben mit Zügen von Blut und Feuer". Marx, *Das Kapital*, ed. cit pág. 753; ed. esp. pág. 609.

mantenernos fieles al pensamiento marxista y no sucumbir frente a un círculo[77], en cierta forma debemos suscribir el primer momento de semejante alternativa. No son la violencia ni la voluntad de poder las que brotan de la estructura económica del capitalismo, sino, al contrario, son ellas las fuerzas originantes de este capitalismo y, por ende, de la alienación. En tal sentido, si es legítimo pensar que suprimiendo las condiciones originantes (valga decir, el afán de poder y la violencia) se suprimen también las consecuencias... ¿es también legítimo invertir el orden de los factores y obtener el mismo resultado? ¿Se suprimen acaso la violencia y el afán de poder si se modifican radicalmente las condiciones económicas? Como es bien sabido, tanto en razón de sus convicciones políticas, como por las tesis que animan al materialismo dialéctico, Marx arriba a semejantes consecuencias. El comunismo, según se ha visto, pretende suprimir la alienación mediante la transformación de las condiciones que producen el trabajo alienado, valga decir, modificando o haciendo desaparecer las estructuras socio-económicas que la engendran. El hombre aparece entonces totalmente reconciliado con el hombre. Esto supone –ahora lo vemos claramente– algo todavía más profundo: una radical transformación de algunas de sus constantes naturales: del afán de poder, de la violencia, de su natural condición de ser codicioso.

¿Pero qué supone, en el fondo, una tan radical modificación o transformación del hombre mismo? ¿No implica el cambio anunciado y bosquejado por Marx una radical transformación de la *naturaleza* (physis) del hombre? ¿Pero puede hablarse de "naturaleza humana" en Marx? ¿O radica todo el abisal fondo de su pensamiento sobre el hombre en el hecho de suponer que no hay ni puede existir una "naturaleza humana", sino que la "naturaleza" del hombre consiste justamente en su capacidad de transformarse radicalmente en su "physis" hasta el punto de variar su propia estructura esencial (Wesen) como ente? ¿O tiene el hombre, por el contrario, y a pesar de ser un ente eminentemente histórico y modificable, ciertas estructuras constantes y permanentes que constituyen justamente su propia "esencia humana" (menschliches Wesen)? ¿No es acaso la *Necesidad* o *Menesterosidad* (Bedürfnis, Not) que lo aquejan –de donde brotan o donde se enraízan sus privaciones naturales– una de esas constantes? ¿No es acaso el hombre, por encima de todo y a pesar de cualquier cambio histórico que pueda sobrevenirle, un ser *finito*? ¿O puede transformar y abolir también su radical *finitud*?

Si hemos dicho que para nosotros la cuestión relativa a la alienación es fundamentalmente un problema metafísico –cuyo suelo nutricio y raíces se afincan en auténticos enigmas– es justo en razón del nexo que ahora se vislumbra. La alienación se

---

[77] En efecto, es el propio Marx quien nos advierte: "Todo este proceso puede moverse dentro de un círculo vicioso...". Marx, *Das Kapital*, ed. cit. pág. 751; ed. esp. pág. 607.

origina y enraíza en la *Necesidad* o *Menesterosidad* del hombre. Pero que el hombre sea un ente necesitado o menesteroso significa, eo ipso, que su estructura ontológica fundamental debe ser calificada de *finita*. Todo cuanto haga en el mundo, todo cuanto intente o invente, toda su historia, queda sujeta primaria y fundamentalmente a esa condición de ser *finito*. El problema de la alienación y su posible abolición, así como el de la supresión de la violencia y del afán de poder en el hombre, en cuanto se arraigan en ella, sólo pueden ser esclarecidos teniendo previamente asegurado en la perspectiva ese rasgo de *finitud* que manifiesta la condición humana y cuyo tenebroso origen, así como su problemática superación, proyectan su sombra sobre aquellos otros problemas. El problema de la alienación –y la cuestión relativa a su carácter histórico o esencial– se ven así retrotraídos ahora al crucial problema metafísico que representa la *finitud* como rasgo de la Existencia humana.

Pero la condición humana, y la finitud que manifiesta, son temas propios de la analítica existenciaria. De allí que en nuestro tiempo, a medida que se comprenda mejor el pensamiento marxista y se profundice en sus intelecciones, haya necesidad de propiciar un progresivo acercamiento, y un auténtico diálogo, entre él y aquel otro pensamiento que ha abordado como tarea propia el diseño de una analítica existenciaria y el esclarecimiento de la *finitud humana*: la filosofía de Martin Heidegger. Un pensador tan insospechable de simpatías heideggerianas como Lucien Goldmann, ha dicho lo siguiente: "En general, nos parece que un marxista no podría, con poca excepción, criticar a Heidegger *al nivel de los conceptos filosóficos más generales de su pensamiento* precisamente porque éste no hace más que trasponer en su propio lenguaje ideas que se encontraban ya en Marx y Lukács"[78]. Si bien esta opinión nos parece realmente exagerada[79], en ella se revela no obstante el indudable reconocimiento de la cercanía que media entre aquellos dos grandes pensadores. Es esto lo que nos interesa subrayar, pues justo ahora, dadas las implicaciones descubiertas, es necesario que el problema de la alienación quede planteado dentro de la perspectiva que ofrece su posible tratamiento existenciario. Como fenómeno que afecta al hombre contemporáneo –o, por mejor decir, a la Existencia humana– este problema ha merecido una atenta y profunda consideración en el pensamiento heideggeriano. En tal sentido, aunque su enfoque preliminar quede centrado en la analítica de la Existencia, no obstante, en tanto esta Existencia (Da-sein) se revela como el *sitio* o *lugar* (Da) donde irrumpe el Ser (Sein), el estudio de aquel fenómeno se proyecta justo hacia la dimensión en la que ocurre o

---

[78] L. Goldmann, *Investigaciones dialécticas*, págs. 173, 174. (Traducción de Eduardo Vásquez) Imprenta Universitaria, Caracas, 1962.

[79] El propio Goldmann parece reconocerlo así, pues afirma que esas ideas fundamentales de Marx, si bien pueden haber llegado directa o indirectamente hasta Heidegger a través de Lask y Lukács, no obstante, "es verdad que por haberse incorporado a una filosofía romántica (!) han sido, hasta cierto punto, modificadas". *Op. cit.*, pág. 172, nota 1.

acontece la relación mediadora entre el ente humano y el Ser en cuanto tal. Por ello tiene razón Lucien Goldmann cuando dice que las diferencias entre Marx y Heidegger no deben buscarse en los presuntos pensamientos o ideas que éste absorbió de aquél –al igual que podría decirse de Marx con respecto a Hegel–, sino que "una crítica fundada (del pensamiento de Heidegger) debería comenzar en cambio al nivel de sus afirmaciones sobre la estructura del Ser, sobre la naturaleza de la historia y también sobre el problema filosófico fundamental de las relaciones entre lo óntico y lo ontológico"[80]. Tratemos de hacer esto. Y veamos qué consecuencias arroja para la interpretación que puede hacerse del fenómeno de la alienación –como signo o exponente de un enigma trascendental– que afecta a la condición humana.

III. La Alienación en su Interpretación Contemporánea

Ha sido el propio Heidegger quien ha reconocido no sólo una coincidencia entre su pensamiento y el de Marx, sino, a la par, la innegable profundidad que tiene la visión marxista de la historia –y el fundamental papel que ha de asignársele al fenómeno de la alienación– en la tarea de iluminar e interpretar la situación del hombre contemporáneo. "Por cuanto Marx –dice textualmente en su "*Carta sobre el Humanismo*"–, al experimentar la alienación, alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera la restante historiografía"[81]. Mas lo que semejante visión de la historia tiene de predominante sobre las otras no se reduce simplemente a las presuntas virtudes que pueda exhibir para interpretar y esclarecer los hechos del pasado, a su fundamentación filosófica o a su valor teorético, sino al hecho de haberse convertido –justamente por aquella dimensión esencial de la historia que parece expresar objetivamente– en un instrumento de praxis y de lucha mediante el cual millones de seres humanos, a la altura de nuestro tiempo, orientan su existencia y creen interpretar el auténtico sentido de la historia que les toca vivir y que ellos mismos gestan con sus obras. De aquí que, sea cual fuere la posición que se tome frente a las acciones que el comunismo realiza en nuestros días en el plano de la política internacional, o sea cual fuere la filosofía que se sustente y acepte como verdadera, nadie puede ignorar la ingente y decisiva influencia que aquella visión de la historia –y los

---

80 L. Goldmann, *Op. cit.*, pág. 174. Lo que está entre paréntesis es adición nuestra.

81 "Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie Überlegen". Heidegger, *Über den Humanismus*, Verlag Vittorio Klostermann, pág. 27; ed. esp. págs. 197, 198. (La versión española se refiere a la hecha por A. Wagner de Reyna –Edit. Universidad de Chile– aunque en ella hemos introducido las modificaciones y correcciones que nos han parecido necesarias). Las siglas con que designaremos en adelante esta obra son las siguientes: *B. ü. d. H.*

postulados político-sociales que sostiene– han tenido en la configuración espiritual y material de nuestra época. Por ello, si queremos entender nuestro propio tiempo y avizorar el destino que lo aguarda, si deseamos incluso enfrentarnos con sus desafíos y tratar de influir sobre su curso, sin quedarnos rezagados e ignorantes de lo que a nuestro alrededor sucede, es urgente y necesario comprender lo que representa el marxismo –en cuanto expresión de una visión materialista de la historia– como parte integrante, y hasta fundamental, del destino mundial que nos toca vivir. En tal sentido, para comprender real y profundamente lo que el marxismo representa, es necesario iniciar un auténtico diálogo con él, tratando justamente de ver en qué medida y cómo logra penetrar en aquella "dimensión esencial de la historia" señalada por Heidegger. Para ello, sin embargo, según propias palabras de éste, "se necesita, por supuesto, librarse de las ingenuas representaciones sobre el materialismo y de las baratas refutaciones destinadas a rebatirlo. La esencia del materialismo –nos dice– no consiste en la aseveración de que todo sea mera materia, sino más bien en una determinación metafísica según la cual todos los entes aparecen como el material del Trabajo"[82].

Es por ello que debe ser en el *Trabajo* –como modo de enfrentarse el hombre con el mundo y forma de la "cura" (Sorge) que diseña el perfil de los entes que caen bajo su proyecto (Entwurf)– donde debe buscarse el ámbito que sostiene y le confiere sentido a la visión materialista del mundo. Ahora bien, por cuanto la *Técnica* es justamente el exponente ejemplar del *Trabajo* que realiza el hombre contemporáneo, o por ser el *Trabajo* contemporáneo un "*trabajo técnico*", es justamente en la *Técnica* donde debe aprehenderse la esencia y rasgos constitutivos de la visión materialista, en tanto ésta –como hemos visto– "es una determinación metafísica según la cual todos los entes aparecen como el material del *Trabajo*"[83]. "La esencia del materialismo –dice por ello Heidegger– se oculta en la esencia de la *Técnica*, sobre la cual, es cierto, se escribe mucho pero se piensa poco"[84].

Ahora bien, siendo también el *Trabajo* aquello de lo cual se deriva la alienación del hombre, es justamente el *trabajo técnico* como circunstancia en la que se realiza el *Trabajo* del hombre contemporáneo, y mediante el cual entra en relación con su mundo, donde justamente se produce el fenómeno fundamental de la alienación contemporánea. El fenómeno de esta alienación no queda ahora reducido al ingenuo trabajador desposeído de sus medios de producción y extrañado de su producto por obra de estructuras y factores

---

82 "Hierzu ist freilich auch nötig, dass man sich von den naiven Vorstellungen über den Materialismus und von den billigen Widerlegungen, die ihn treffen sollen, freimacht. Das Wesen des Materialismus besteht nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäss alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 27; ed. esp. pág. 198.

83 Heidegger, *B. ü. d. H.*, *Ibidem*.

84 "Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik, über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 27; ed. esp. pág. 198. (Subrayados nuestros)

económicos, sino que, bajo otra perspectiva más amplia y más compleja, la *Técnica* aliena al hombre de sí mismo y de su mundo porque, de antemano, todo el proyecto del *Trabajo* que ella representa y que por esencia encarna (*sean cuales fueren las circunstancias económicas que acompañen al proceso de la producción*) es ya, por sí y en sí mismo, alienado.

¿Pero qué significa esto? ¿Qué sentido toma aquí –sin duda extraño en relación al que habíamos visto en Marx– el término de "alienación"? ¿No se insinúa acaso, desde semejante perspectiva, que la alienación económica (que constituía la fundamental en Marx) se ve ahora subsumida, e incluso relativizada, por esa otra figura de la alienación que provoca la *Técnica* en el hombre contemporáneo? ¿Pero qué es, entonces, y qué sentido tiene, la alienación en Heidegger?

No es reciente, ni se debe a un compromiso contraído a última hora por su filosofía, el uso de semejante término en el vocabulario heideggeriano. Ya en su obra fundamental "*Sein und Zeit*", publicada en 1927, aparece empleado con el mismo sentido, o al menos dentro de un contexto significativo semejante, al que lo acompaña cuando es utilizado en la "*Carta sobre el Humanismo*", escrita en 1946. Es claro, sin embargo, que en el lapso que media entre una y otra fecha, el término adquiere virtualidades distintas, aunque éstas –además de responder al natural y progresivo enriquecimiento que experimenta todo pensamiento en el transcurso de una vida– obedecen, fundamentalmente, al "giro" (Kehre) que sufrió el pensamiento heideggeriano por obra de su propio desarrollo inmanente y el cual ha sido reconocido y explicado por el mismo Heidegger justo en la última obra mencionada[85]. Destacar lo fundamental de su pensamiento acerca de la alienación, señalando asimismo los hilos conectivos que median entre sus virtualidades significativas, es justo lo que se proponen las siguientes reflexiones. Mediante ellas la alienación quedará esclarecida no sólo en su aspecto de fenómeno existenciario –revelando en tal forma su textura a priori y esencial como ingrediente constitutivo del ente humano en cuanto tal– sino, al propio tiempo, como característica "histórica" del hombre encuadrada, por tanto, en los fenómenos epocales de la edad de la *Técnica*.

IV. La Alienación como Fenómeno Existenciario

En "*Sein und Zeit*", la alienación aparece como un rasgo constitutivo de ese módulo básico de la *Existencia impropia* que Heidegger designa bajo el término de "*caída*"

---

[85] Cfr. Heidegger, *B. ü.d. H.*, pág. 17; ed. esp. pág. 181. Para más detalles cfr. también mi obra *Ontología del Conocimiento*, Introducción. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1960.

(Verfallen)"[86]. En cuanto tal, a una con los restantes ingredientes existenciarios que caracterizan la *caída* –la tentación, el aquietamiento, etc.– el fenómeno de la alienación constituye un exponente expresivo de ese modo fundamental de la Existencia –la *impropiedad* o *inautenticidad* (Uneigentlichkeit)– cuyo sentido primordial radica en la absorción del Dasein en el "mundo" con la consiguiente pérdida u obnubilación de su *poder-ser propio.* La alienación es, de esta manera, un fenómeno existenciario en el cual queda oculta para el Dasein su más auténtica posibilidad de ser sí mismo –valga decir, su más propio *poder-ser*[87]– y, como tal, alienado de sí mismo, existe bajo la forma de un ente que yace absorbido y enajenado en el "mundo", atenido confiadamente a la anónima dictadura del Uno (das Man), disperso a la vez que aquietado en el querer comprenderlo todo, y embebido en el "ser uno con otro" (Miteinandersein), en tanto éste resulta gobernado y regido por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad[88].

Mas, en cuanto módulo de la Existencia impropia, la alienación no expresa ninguna valoración negativa acerca de ese modo de existir, ni mucho menos alude a una pérdida o degradación del "Ser" del Dasein. Al contrario, "la impropiedad" (como dice textualmente Heidegger) está tan lejos de mentar nada semejante a un ya-no-ser-en-el-mundo, que constituye justamente un señalado ser-en-el-mundo, un ser-en-el-mundo plenamente poseído por el 'mundo' y por el co-existir con otros (Mitdasein) de otros en el Uno. El no-ser-él-mismo funciona como posibilidad *positiva* del ente que, 'curándose de' esencialmente, se absorbe en un mundo. Este *No-ser* tiene que concebirse como la forma de ser inmediata del Dasein, la forma en que éste se mantiene regularmente"[89]. La impropiedad, y por ende la alienación, son de tal suerte exponentes concretos del modo de ser el Dasein un ser-en-el-mundo. Es justamente por tener esa constitución de ser-en-el-mundo y poseer su Existencia como posibilidad esencial ese modo de ser que es la impropiedad, que el Dasein existe regular y positivamente como un ser alienado. La alienación constituye, de tal manera,

---

[86] Cfr. Heidegger, *S. u. Z.*, Nº 38, págs. 177, 178; ed. esp. pág. 206; Nº 51, pág. 254; ed. esp. pág. 292; Nº 68, C, págs. 347, 348; ed. esp. pág. 400.

[87] "...treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt". Heidegger, *S. u. Z.*, Nº 38, pág. 178; ed. esp. pág. 206.

La traducción que utilizamos para los textos heideggerianos de *Sein und Zeit* –con ligeras variantes introducidas por nosotros– es la de la versión española de esta obra hecha por José Gaos, editada en el Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

[88] Nos dispensará el lector que apenas consignemos en esta descripción –a modo de simple inventario– algunos de los rasgos fundamentales de la Existencia impropia y cadente. Aunque sería conveniente ensayar una pormenorizada labor descriptiva –que incluso podría revelar nuevas facetas existenciarias del fenómeno de la alienación no destacadas por Heidegger– ello nos desviaría demasiado de nuestros propósitos. Para más detalles cfr. *S. u. Z.*, Nº 38, pág. 175 y sgs.; ed. esp. pág. 202 y sgs.

[89] "Uneigentlichkeit meint so wenig dergleichen wie Nicht-mehr-in-der-Welt-sein als sie gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein ausmacht, das von der 'Welt' und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist. Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als *positive* Möglichkeit des Seienden, das wesenhaft besorgend in einer Welt aufgeht. Dieses *Nicht-sein* muss als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden in der es sich zumeist hält". Heidegger, *S. u. Z.*, Nº 38, pág. 176; ed. esp. pág. 203.

antes que un fenómeno episódico provocado por circunstancias fortuitas o contingentes, un modo de ser esencial al Dasein, valga decir, una estructura constitutiva de su comportamiento que diseña el perfil y la forma del existir cotidiano del hombre. No existe alienado el hombre porque un factor o una circunstancia "objetiva" –ajena o distinta al "Sujeto"– provoque semejante característica, sino que toda alienación fáctica surge por cuanto el "Ser" del hombre mismo –en tanto ser-en-el-mundo– es ya o puede ser alienado por el hecho mismo de "*existir*"[90]. La alienación es, concebida de tal manera, una posibilidad esencial de la Existencia, o, aún mejor expresado, una posibilidad real y hasta necesaria. De ella, por imperativo de su propia constitución óntica-ontológica, no puede librarse ni ser despojado el ente humano. Tal como la concebía Hegel –aunque ahora no vista como una necesaria característica de la conciencia en su inmanente despliegue[91], sino como un rasgo ontológico del "Ser" mismo del hombre–, la alienación es un ingrediente esencial e irredimible en el drama existencial. En cuanto tal –según hemos dicho– reúne lo que Heidegger designa como Existencia impropia y cadente.

¿Pero cómo se traduce en el plano de lo histórico esa estructura esencial y constitutiva del hombre? ¿Tiene ella una realización histórica por obra de las gestas mismas del hombre –encontrando eo ipso su centro activo y dador de sentido en la acción espontánea y electiva de éste– o, como estructura de su "Ser", se encuentra ella ligada y conexa al Ser, en tanto éste halla justamente el sitio de su irrupción en la Existencia humana (Da-Sein)? ¿Qué significado tiene, entonces, el carácter "histórico" de la alienación? Responder esta pregunta implica –como puede verse– esclarecer el sentido de la Historia en la concepción heideggeriana. Para ello es necesario, sin embargo, avizorar el cambio de perspectivas que se ofrece entre "*Ser y Tiempo*" y sus obras posteriores.

V. La Alienación y sus Raíces Ontológicas

Lo que en "*Ser y Tiempo*" (bajo la perspectiva de una Analítica existenciaria) se concebía y designaba como un modo fundamental de la Existencia –la *impropiedad*–, adquiere en el pensamiento posterior de Heidegger, a partir especialmente de la "*Carta*

---

[90] No es ocasión adecuada la presente para desarrollar los supuestos *gnoseológicos* sobre los que descansa esta descripción. Pero, como ya se observa, la alienación concebida de tal modo supone la abolición total de la dicotomía *sujeto-objeto* y la sustitución de ésta por la originaria estructutra del *ser-en-el-mundo* como fundamento de la relación gnoseológica. A este respecto, para más detalles, cfr. mi libro *Ontología del Conocimiento*, Nº 3 y sgs.

Es de observar que también Marx habla de una superación de la dicotomía, representada por la relación *sujeto-objeto*, pero en su pensamiento, a pesar de este declarado propósito, e incluso de los esfuerzos realizados en vista de ello, no se logra la supresión real y el reemplazo efectivo de semejante estructura. Quede el tema, simplemente anotado, como una sugerencia que invite a su ulterior desarrollo.

[91] Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit. IV, A, B, págs. 141-158.

sobre el Humanismo", un sentido y dimensión progresivamente ontológicos[92]. La *alienación*, como módulo de aquella Existencia e ingrediente esencial de la *caída*, es avizorada entonces bajo una perspectiva semejante y recibe eo ipso una paralela interpretación.

No quiere decir esto, sin embargo, que el carácter existenciario de las realidades descritas se esfume o desaparezca, sino que, abandonada la perspectiva de la Subjetividad desde la cual eran vistas y tratadas[93], ellas se ven referidas ahora a los problemas ontológicos propiamente tales. Tomando su punto de partida en la manifestación del Ser mismo, el pensamiento de Heidegger –cumpliendo incluso un designio programático ya insinuado en el propio "*Ser y Tiempo*"[94]– intenta retrointerpretar las estructuras existenciarias del Da-Sein (Ser-ahí) justo a partir de su esencial referencia al Ser (Sein) en cuanto aquel Dasein es el "ahí" (Da) –sitio o lugar– en el cual hace irrupción y se patentiza el Ser mismo y su Verdad[95].

¿Qué son entonces, bajo esta nueva perspectiva, la Existencia impropia, la caída y la alienación? Desde semejante perspectiva –así lo declara textualmente Heidegger– "el olvido de la Verdad del Ser en beneficio del apremio del ente –inconsiderado en su esencia– es el sentido de la '*caída*' indicada en '*Ser y Tiempo*' "[96], mientras que los títulos de "*propiedad*" e "*impropiedad*" –usados en aquella obra sólo en forma de preludio– no expresan otra cosa "sino la referencia 'ekstática' del ser del hombre (Menschenwesens) a la Verdad del Ser"[97]. La Existencia impropia y cadente –y, por ende, la alienación– constituyen en tal sentido la expresión de un fenómeno ontológico: *el olvido del Ser* (Seinsvergessenheit). Este *olvido* no hay que entenderlo ni interpretarlo como una *ignorancia* –o al modo de una *amnesia* u *omisión*– sino, más bien, como una *distracción* o *incuria*[98]*.* En su trato y relación con el Ser –en tanto ek-sistir quiere decir estar expuesto y abierto a su comprensión y en tanto el Da-Sein es justo el sitio donde aquél hace irrupción– el hombre descuida el Ser y se absorbe y distrae en los entes o en la totalidad de ellos encarnada en el "mundo". De tal suerte, el Ser con que trata no es una instancia en la cual destelle –como diferencia radical o abismal– su absoluta *trascendencia* con respecto a los entes o incluso a lo entitativo en abstracto, sino

---

92 Ya en la *Esencia de la Verdad* (*Vom Wesen der Wahrheit*, 1930) –pág. 21 a 23– pueden encontrarse también algunas referencias en este sentido, pero sólo en la *Carta sobre el Humanismo* (1946), cobra una explícita formulación lo que aquí anotamos.

93 Cfr. Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 17; ed. esp. pág. 181.

94 Cfr. Heidegger, *S. u. Z.*, Nº 4, pág. 13; ed. esp. pág. 15; Nº 5, pág. 17; ed. esp. pág. 20. Para más detalles cfr. también mi libro *Ontología del Conocimiento*, Introducción.

95 Cfr. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, 1953, pág. 156; ed. esp. pág. 234. Para más detalles cfr. mi libro *Ontología del Conocimiento*, Cap. VII, Nº 34-A.

96 "Das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in '*S*. *u*. *Z*.' gennanten 'Verfallens' ". Heidegger: *B. ü. d. H.*, pág. 21; ed. esp. pág. 187.

97 "...'ekstatischen' Bezug des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 21; ed. esp. pág. 187.

98 Para más detalles cfr. mi obra *El problema de la Nada en Kant*, Introducción. Revista de Occidente, 1965 y/o Monte Avila Editores Latinoamericana, 1992.

que, permaneciendo oculta semejante *diferencia ontológica*, el *olvido del Ser* resume una experiencia donde el correspondiente Ser con el que el hombre se relaciona es hallado en vista de los entes. El Ser es, como género máximo o más general de los entes, Ser de los entes, pero no el Ser en cuanto tal. "El Ser y su estructura –había dicho ya Heidegger en *Ser y Tiempo*– están por encima de todo ente y de toda posible determinación entitativa de un ente*. El Ser es lo trascendens pura y simplemente*"[99]. "El olvido del Ser –dirá por ello ahora en la "*Carta sobre el Humanismo*"– se atestigua mediatamente en el hecho de que el hombre sólo repara en el ente y únicamente trabaja con él. Pero como no puede evitar tener al Ser en la representación, se declara al Ser como lo 'más general' y por ello lo abarcante del ente, o como una creación del ente infinito, o como la hechura de un sujeto finito. Simultáneamente con esto, desde los más remotos tiempos, se pone 'al Ser' por 'el ente', y viceversa a éste por aquél, ambos manipulados en una extraña y aún impensada confusión"[100]. "El olvido del Ser –dice por ello también en *Holzwege*– es el olvido de la diferencia del Ser relativamente al ente"[101]. La Existencia impropia, cadente y alienada, resulta así determinada –desde la perspectiva de semejante relación ontológica– como aquella en la cual la ek-stática referencia del hombre al Ser –en tanto Da-Sein– resulta oculta y desfigurada por la confusión reinante entre Ser y Ente. La alienación, pensada dentro de semejante contexto, viene a resumir la experiencia de un olvido del Ser y la absorción y extrañamiento del hombre en la imperiosa y apremiante presencia de los entes. "El Ser como Destino –que destina Verdad– permanece oculto"[102], dice por ello Heidegger.

Mas si con lo anterior queda esclarecido desde una perspectiva ontológica el problema de la alienación... ¿qué elementos se derivan de ello al plantearnos ahora la pregunta acerca de su carácter "histórico"? Si la Existencia alienada es aquella para la cual queda oculta la Verdad del Ser, pero al mismo tiempo se dice –como es posible comprobarlo en la última frase citada– que es el Ser mismo el que destina la Verdad con la que entra en relación la Existencia... ¿no significa esto, acaso, que la aparición o desaparición de la alienación, así como el total proceso de la historia del hombre, tiene en el Ser –en tanto que es en ese propio Ser donde se decide el Destino– su primer y último motor, su único agente

---

99 "Sein und Seinsstruktur liegt über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin".* Heidegger, *S. u. Z.*, Nº 7-C, pág. 38; ed. esp. pág. 44.

100 "Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, dass der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet. Weil er dabei nicht umhin kann, das Sein in der Vorstellung zu haben, wird auch das Sein nur als das 'Generellste' und darum Umfassende des Seienden oder als eine Schöpfung des unendlichen Seienden oder als das Gemächte eines endlichen Subjekts erklärt. Zugleich steht von altersher 'das Sein' für 'das Seiende' und umgekehrt dieses für jenes, beide wie umgetrieben in einer seltsamen und noch unbedachten Verwechslung", Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 26; ed. esp. pág. 196.

101 "Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit de Unterschiedes des Seins zum Seienden". Heidegger, *Holzwege*, Verlag, Vittorio Klostermann, 1950; pág. 336.

102 "Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt, bleibt verborgen". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 26; ed. esp. pág. 197.

y causa verdadera? Graves son las consecuencias que de esto se derivan, como graves –y definitivas para enjuiciar el sentido de su filosofía– son también las palabras de Heidegger a este respecto. La referencia ek-stática del "Ser" del hombre (Menschenwesen) a la Verdad del Ser, o, en otras palabras, la modalidad que puede asumir históricamente la Existencia, "es así como es, no en base de la Ek-sistencia, sino que la esencia (Wesen) de la Ek-sistencia proviene existenciaria-ekstáticamente de la esencia de la Verdad del Ser"[103]. O dicho en otra forma: el hombre no decide su destino, su destino viene decidido por el Destino del Ser (Seinsgeschick). Clara y terminante es la declaración de Heidegger a este respecto: el hombre no es ni debe ser el déspota (Machthaber, Herr), sino, al contrario, el pastor del Ser[104]. En lugar de tener la capacidad de decidir su destino... "el hombre está más bien 'lanzado' por el propio Ser en la Verdad del Ser, para que, ek-sistiendo de tal manera, cuide la Verdad del Ser, para que a la luz del Ser aparezca el ente como el ente que es. Si el ente aparece, o como aparece, si Dios y los dioses, la Naturaleza y la Historia, ingresan, se presentan y retiran de la iluminación del Ser, y cómo acontece ello, *todo esto no es decidido por el hombre*. *La llegada del ente descansa en el Destino del Ser*"[105].

¿Qué le resta hacer al hombre frente a esto? Pasivamente –comprendiendo su radical situación ontológica– para el hombre, al parecer, sólo permanecería abierto el problema de encontrar lo que en su esencia corresponda a ese Destino enviado e impuesto por el Ser[106]. De acuerdo a éste: "ha de resguardar, a fuer de Ek-sistente, la Verdad del Ser"[107]. El Ek-sistir significa –en su más fundamental sentido y contenido– el hallarse ex-puesto a la Verdad del Ser y estar sujeto al destino que ella diseñe[108].

¿Pero es que entonces no existe la libertad para el hombre? Una vacilación –hemos de confesarlo– nos asalta en este punto al plantearnos semejante problema. Si en el plano de la consideración existenciaria es indiscutible la presencia de la libertad en el hombre –y el propio Heidegger así lo declara textualmente en forma reiterada[109]–, no es sin embargo claro para nosotros, al menos en nuestra visión actual del problema, cómo puede concebirse y

---

103 "Aber dieser Bezug ist so, wie er ist nicht auf Grund der Ek-sistenz, sondern das Wesen der Ek-sistenz ist existenzial-ekstatisch aus dem Wesen der Wahrheit des Seins". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág, 21; ed. esp. pág. 188.

104 "Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 29; ed. esp. pág. 201; cfr., también, pág. 19; ed. esp. pág. 185.

105 "Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins 'geworfen', dass er, dergestalt ek-sistierend, die Warheit des Sein hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende, als das Seiende, als das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Natur in die Lichtung des Sein hereinkommen an– und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 19; ed. esp. pág. 185. El subrayado es nuestro.

106 "Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 19; ed. esp. pág. 185.

107 "...denn diesem gemäss hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 19; ed. esp. pág. 185.

108 Cfr. Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 16; ed. esp. págs. 179, 180.

109 Cfr., entre otros, los siguientes parágrafos de *S. u. Z.*, Nº 9, pág. 42; ed. esp. págs. 50, 51; Nº 31, pág. 144; ed. esp. pág. 167; Nº 40, pág. 188; ed. esp. pág. 217.

sostenerse semejante libertad desde la perspectiva ontológica en la que Heidegger desarrolla sus afirmaciones acerca de las relaciones entre el hombre y el Ser. Pues si bien el Dasein –como lo dice textualmente al centrar la consideración de este problema en una perspectiva existenciaria– es "la posibilidad del ser libre para el más propio poder-ser"[110]... ¿no es la Existencia propia –considerada desde una perspectiva ontológica y en tanto ella significa la posibilidad de superar el olvido del Ser– un proyecto existencial que viene diseñado e incluso propuesto y hasta decidido por el Destino del Ser? Es claro –y no debemos omitirlo en la justa consideración de este problema– que si nos movemos en el plano de la perspectiva ontológica y desde allí planteamos la cuestión de la Libertad, debemos eo ipso modificar también nuestro modo de concebir ésta. La Libertad –como lo declara taxativamente Heidegger en "*La Esencia de la Verdad*"– no puede ser confundida con el simple deseo o voluntad de hacer algo, con la falta de lazos para realizar o no realizar una acción, ni con la disposición para lo exigido o necesario. Al contrario, despojada de toda consideración subjetivista, la Libertad –concebida ontológicamente– debe ser vista como expresión del acceso a la desvelación del ente como tal[111]. Semejante desvelación –así como la patencia del ente mismo– están garantizadas y guardadas por lo abierto del ámbito de patentización y esto, en resumidas cuentas, es la propia Verdad del Ser[112]. Desde esta perspectiva –luego aclarada, reiterada y ampliada en la "*Carta sobre el Humanismo*"– es el Ser mismo el que lanza al hombre en su Verdad "para que existiendo de tal modo resguarde la Verdad del Ser"[113]. Si el ente aparece o no, si Dios, la Historia, la Naturaleza, llegan o no a ingresar en la iluminación del Ser –en su Verdad– todo esto, como hemos visto, "no lo decide el hombre". El olvido del Ser o su presencia, en tanto ello se refiere a la patencia del ente, y por ende a la Libertad del hombre para conquistar la Verdad, es designio del Ser mismo. En tal sentido, y en tanto la Libertad es designio del Ser, no es el hombre el que posee la "libertad", sino que es la Libertad la que posee al hombre y dispone de él[114]. Si el Dasein –existenciariamente considerado– tiene la posibilidad de ser libre para elegir y

---

110 "Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen" Heidegger. *S. u. Z.*, Nº 31, pág. 144; ed. esp. pág. 167.

111 "Freiheit ist nicht nur das was der gemeine Verstand gern unter diesem Namen umlaufen lässt: das zuweilen auftauchende Belieben, in der Wahl nach dieser oder jener Seite auszuschlagen. Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun– und Nichttunkönnens. Freiheit ist aber auch nicht erst die Bereitschaft für ein Gefordertes und Notwendiges (und so irgendwie Seiendes). Die Freiheit ist alldem (der 'negativen' und 'positiven' Freiheit) zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen". "Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen". Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, pág. 15, Verlag Vittorio Klostermann, 1954. (Las siglas con que designaremos en adelante esta obra son las siguientes: *V. W. d. W.*)

112 En la obra citada –*V. W. d. W.*– quedan identificados los términos de "*Offenheit*" y "*Wahrheit des Seins*". Cfr. pág. 26.

113 "...dass er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte...". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 19; ed. esp. págs. 184, 185.

114 "Der Mensch 'besizt' die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente entbergende Da-Sein besitzt den Menschen..." Heidegger, *V. W. d. W.*, pág. 16.

realizar su más propio poder-ser, esa posibilidad –ontológicamente considerada– se resume en la cuestión (que queda siempre abierta para el hombre) de ajustar su esencia (Wesen) al designio del Ser. Pero semejante designio fundante, no lo propone el hombre, sino el Ser mismo[115]. Al hombre, al parecer, le queda sólo –como posibilidad– su pasivo ajuste a aquel designio. Sin embargo, ajustándose a él, valga decir, realizando su destino, puede el hombre elegir el camino que él le traza o no seguirlo. La realización fáctica de su modo de Existencia –aun siendo diseñada en su posibilidad por el Ser– es, sin embargo, incumbencia directa de la voluntad y responsabilidad del hombre. ¿Pero quién decide entonces? ¿El Ser o el hombre? ¿O es que el Destino del Ser –su designio– es sólo la "condición de posibilidad" de la decisión humana y ésta la realización fáctica de aquella? ¿Se aclara y soluciona así el problema, o, al contrario, permanece todo esto sumido en la contradicción y en la oscuridad?

No sólo nosotros mostramos y confesamos vacilaciones y dudas frente a estas fluctuantes perspectivas. El propio Heidegger, reconociendo las dificultades que entraña el problema esbozado, deja librada a la responsabilidad de cada quien juzgar al respecto. "Que cada quien juzgue –dice textualmente– si el ámbito de la Verdad del Ser es un callejón sin salida o si es campo libre, en el cual la Libertad ahorra su esencia, después de haber intentado transitar por el camino apuntado, o, lo que es aún mejor, después de haber ensayado abrir uno mejor"[116]. Un cometido como este último, ciertamente, es imposible de cumplir en nuestra ponencia; aunque una cuestión tan grave y decisiva no podía quedar, sin más, silenciada[117]. Sin pretender solucionar las dificultades que hemos visto surgir –y de cuyo esclarecimiento depende en última instancia la posición que se adopte frente a la posibilidad de superar la alienación– lo que intentamos solamente es pensar el problema y

---

115 "Aber ist nicht in 'S. u. Z.' (S. 212), wo das 'es gibt' zur Sprache kommt, gesagt: 'Nur solange Dasein ist, gibt es Sein'? Allerdings. Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Dass aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 24; ed. esp. pág. 193.

116 "Ob der Bereich der Wahrheit des Seins eine Sackgasse oder ob er das Freie ist, worin die Freiheit ihr Wesen sparrt, möge jeder beurteilen, nachdem er selbst versucht hat, den gewiesenen Weg zu gehen oder, was noch besser ist, einen besseren, das heisst einen der Frage gemässen Weg zu bahnen". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 30; ed. esp. pág. 203.

117 En una de sus últimas obras –*Vorträge und Ausfsätze*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1954– Heidegger ha planteado el problema que comentamos en los siguientes términos: "Immer geht die Unverborgenheit dessen, was ist auf einem Weg des Entbergens. Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung. Aber es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nich aber ein Höriger.

Das Wesen der Freiheit ist *ursprünglich* nicht dem Willen oder gar nur der Kausalität des menschlichen Wollens zugeordnet. Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten, d. h. des Entborgenen. Das Geschehnis des Entbergens, d. h. der Wahrheit, ist es, zu dem die Freiheit in der nächsten und innigsten Verwandtschaft steht. Alles Entbergen gehört in ein Bergen und Verbergen. Verborgen aber ist und immer sich verbergend das Befreiende, das Geheimnis. Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie. Die Freiheit des Freien besteht weder in der Ungebundenheit der Willkür, noch in der Bindung durch blosse Gesetze. Die Freiheit ist das lichtend Verbergende in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllende erscheinen lässt. Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweils eine Entbergung auf ihren Weg bringt". Págs. 32, 33.

llevar sus términos hasta sus finales y más extremas consecuencias. Si ellas aportan la deseada claridad, o si por el contrario muestran la necesidad de una crítica, es cuestión que debe decidir cada quien "después de haber intentado transitar por el camino apuntado". Sin embargo, lo que ya se ha expresado al respecto, y lo que más adelante diremos, no carece de importancia para lograr una previa claridad sobre el mismo. Pues sólo en tanto se patenticen las condiciones que originan el conflicto –y los términos del problema revelen la interior tensión en que se encuentran– es posible también que brote una intelección fundada sobre el sentido de la Libertad y se logre avizorar de tal manera una posible superación de la condición alienada del hombre.

En efecto, sea cual fuere el sentido que se acepte para la Libertad, y en tanto ella, al menos formalmente, sea vista desde la perspectiva ontológica... ¿qué consecuencia impone entonces su consideración –en cuanto ingrediente esencial del Dasein– para la concepción de la historia como ámbito en el que transcurre el "libre" gestarse de aquel Dasein?

Si la historia tiene algún sentido, vista o interpretada desde la perspectiva ontológica, aquel sentido es diametralmente opuesto al que pudiera asignársele como libre peripecia del hombre o, incluso, como "originario gestarse del Dasein"[118]. Al contrario –desde la perspectiva ontológica– "la historia no se gesta primeramente como gesta. Y ésta no es transcurso. *El gestarse de la historia se manifiesta como el Destino de la Verdad del Ser y desde ese Destino*"[119]. La historia –y su sentido– constituyen de tal suerte una auténtica epifanía del Ser. Es este Ser el que, imponiendo su Destino, configura y diseña el sentido y el destino del gestarse histórico y, con ello, el de las gestas del propio hombre y de la Humanidad. "Al Destino viene el Ser –añade Heidegger– en tanto El, el Ser, se da. Mas, pensado desde el punto de vista del Destino, ello quiere decir: se da y se niega simultáneamente"[120]. Pues el Ser, como instancia máxima y motor primero y originario de la historia, sólo tiene su ley en su ab-soluto Destino. Como tal, puede él aparecer para el hombre –propiciando la transparencia de su Verdad frente al absorbente y obnubilante apremio de los entes– o, también, ocultarse, dejando con ello sumido al hombre en la oscuridad de su olvido y entregado a esa frenética alienación en los entes que representa o encarna su Existencia impropia en cuanto olvido de la Verdad del Ser.

---

118 "...ursprüngliche Geschehen des Daseins..." Heidegger, *S. u. Z.*, Nº 74, pág. 384; ed. esp. pág. 441.

119 Resulta muy difícil recoger en la traducción los matices y el juego terminológico de Heidegger. En alemán el texto es como sigue: "Die Geschichte geschieht nicht zuerst als Geschehen. Und dieses ist nicht Vergehen. Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem". *B. ü. d. H.*, pág. 23. El subrayado de la frase final, como se nota, es nuestro.

120 "Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt. Das aber sagt, geschickhaft gedacht: Es gibt sich und versagt sich zumal". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 23; ed. esp. págs. 191,192.

Desde semejante perspectiva, "la Técnica es en su esencia –en la historia del Ser– un destino de la olvidada Verdad del Ser"[121]. Se hace entonces imperioso examinar si, en lugar de negarse y ocultarse en el olvido para el hombre, el Ser mismo puede ser conquistado en el darse de su desvelada presencia: como Ser en cuanto tal. Sólo de esto depende –en la concepción de Heidegger– que la Técnica y su inherente alienación puedan ser superadas.

El fenómeno de la alienación aparece ahora revestido no sólo con el carácter de un ingrediente constitutivo de la Existencia, sino, a la par, con el de un fenómeno cuya aparición o desaparición dependen de la posición que asuma el hombre frente al Ser y a su Destino. Valga decir: como cuestión de la *Libertad*, pero ahora entendida no en un sentido subjetivista-existenciario, sino como aquel designio (Geschick) que impuesto por el Ser mismo –y por eso "destructor" de la libertad humana– obliga al hombre, en tanto Da-Sein ek-sistente, a entrar en comunión con la Verdad del Ser, sea que en ésta se revele aquel Ser impropiamente (valga decir, confundido con un ente o como el Sumo Género de los entes, y, por ende, imponiendo su olvido) o desvelado en su originaria y transparente presencia (como Ser en cuanto tal o lo *transcendens* pura y simplemente). La alienación es así el resultado de un *designio ontológico* que modifica radicalmente la Ek-sistencia del hombre y diseña los rasgos de su situación histórica. La edad de la Técnica –en cuanto signo epocal e interpretada ontológicamente– se revela y confirma de tal manera como una fase de la historia del Ser donde prevalece su olvido.

Ahora bien, planteado así el problema, la cuestión más urgente radica –en tanto aquel olvido implica una alienación– en preguntarse por la posibilidad de su superación. Pero hacer esto supone, a la vez, tomar una posición definitiva frente al enigma de la Libertad.

VI. La Alienación y su Posible Superación

En cuanto fase de la historia del Ser, inscrita en la objetivación metafísica de éste que ha prevalecido en el pensar occidental desde sus más tempranos orígenes, la Técnica es –según Heidegger– no un acontecimiento fortuito derivado de condiciones o circunstancias contingentes, sino "que arranca histórico-esencialmente de la τέχνη como una forma del ἀληθεύειν, esto es, del hacer patente al ente"[122]. Contemplada desde semejante perspectiva,

---

[121] Muy difícil también resulta la versión castellana de esta frase. Nos acogemos a la traducción de A. Wagner de Reyna, que si bien omite algunos matices, recoge el fundamental sentido del enunciado heideggeriano. En el original reza textualmente: "Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins". *B. ü. d. H.*, pág. 27; ed. esp. pág. 198.

[122] "...sie stammt wesensgeschichtlich aus der τέχνη als einer Weise des ἀληθεύειν, das heisst des Offenbarmachens des Seienden". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 27; ed. esp. págs. 198, 199. Por ello, refiriéndose a su esencia, y precisando ya más la índole característica de aquel "hacer patente el ente", dirá en una de sus más recientes obras: "Wenn wir jedoch das Wesen der Technick bedenken, dann erfahren wir das Ge-stell als ein Geschick der Entbergung", *Vorträge u. Aufsätze*, pág. 33.

tanto ella, como la inherente alienación que posibilita, no son obra de simples agentes aleatorios, sino determinaciones del propio comportamiento del hombre diseñadas e impuestas a partir justamente de su ek-stático relacionarse con el Ser. La alienación que se deriva de la Técnica –brotando de semejante factum histórico-ontológico– no es por ello un fenómeno que esté condicionado por la aparición o desaparición de factores circunstanciales y meramente contingentes –como vgr. son los económicos– sino que, enraizándose en aquella experiencia del Ser donde prevalece el olvido de la *diferencia ontológica*, ella estará presente en el comportamiento del hombre en tanto persista la actitud técnica que se deriva de aquella fundamental experiencia. La predicción marxista, en el sentido de que la alienación cesará con la supresión de las condiciones económicas que la engendran, queda con ello relativizada y debilitada. Sean cuales fueren las condiciones económicas que existan, si la sociedad comunista persiste en el uso de la Técnica, la esencia de ésta determinará eo ipso la aparición de un comportamiento alienado en el hombre.

Entiéndase, sin embargo, que con ello no se niega la alienación económica –ni las especiales características que reviste de hecho el trabajo alienado por obra de las estructuras socio-económicas que rigen su desenvolvimiento– sino que aquélla es vista sólo como una especial forma o figura que asume la alienación fundamental del hombre en un determinado momento histórico y dentro de muy particulares circunstancias. Si éstas variasen, o se modificasen las condiciones socio-económicas del trabajo alienado, tampoco cabría asegurar que aquella alienación –en cuanto alienación económica– no llegaría a desaparecer. Pero no es esto lo que interesa afirmar o refutar dentro de la concepción heideggeriana. Lo que en ella parece expresarse –y así debe ser entendida– es que la alienación económica, en cuanto tal, no tiene el rango ni la jerarquía de una alienación fundamental, sino que encarna solamente una determinada forma bajo la cual se manifiesta –fáctica o concretamente– la condición alienada propia del hombre. Es más: que sólo por cuanto el ente humano se encuentra ya alienado –valga decir, absorbido en el mundo y en los entes mundanos por obra de la determinada relación de su Existencia con el Ser– es que de hecho ha surgido la alienación económica con sus perfiles hasta ahora conocidos (así como también otras modalidades de la alienación verificables en sus rasgos fácticos, vgr. la religiosa, la filosófica, la política, etc.), pero que, asimismo, debido a semejante factum, podrían surgir nuevos matices o modalidades de aquellas alienaciones, o incluso nuevos tipos de alienación aún desconocidos. De tal suerte, por cuanto todos los tipos, modalidades y matices de la alienación son únicamente concreciones de la condición alienada del hombre, sólo en tanto éste sea capaz de conquistar o reconquistar una experiencia ontológica en la cual no prevalezca el olvido del Ser –por ser éste el factum histórico-esencial de donde se origina aquella condición– se podrá en consecuencia abolir la alienación.

¿Pero qué significa esto y cómo lograrlo? ¿Acaso expresa lo anterior que, mediante una determinada relación con el Ser, se puede eliminar o superar la condición alienada del hombre –en tanto ella encarna una modalidad básica de su Existencia–, o se insinúa únicamente con ello la posibilidad de hacer desaparecer o abolir ciertos fenómenos concretos que sean la manifestación fáctica de aquella condición? Indudablemente es esta segunda posibilidad –y sólo ella– la que debe inferirse y tenerse por realizable a partir de lo expuesto. Así como desde la perspectiva existenciaria resultaría absurdo pensar al Dasein despojado radicalmente de su modo de ser impropio –a pesar de que en cierto momento pueda asumir un modo de ser propio– de la misma manera resultaría improcedente y ficticio pensar que el hombre tiene la posibilidad de vencer definitivamente el olvido del Ser erradicando la alienación de su horizonte. Pues así como desde la perspectiva existenciaria la asunción del modo de ser propio acontece o sobreviene sólo en momentos excepcionales –manteniéndose el Dasein, "inmediata y regularmente", en la pálida indiferencia modal del "término medio", o recayendo de nuevo en la impropiedad[123]–, asimismo, desde una perspectiva ontológica, el olvido del Ser, o esa confusa indistinción óntica-ontológica en que mora y yace el hombre cotidianamente, es un rasgo imborrable que caracteriza su trato y relación con el Ser. Aunque el hombre pueda superar momentáneamente el olvido de la *diferencia ontológica* –y reconquistar una visión donde resplandezca el Ser en cuanto Ser como lo pura y simplemente *transcendens* con respecto a todo ente–, su "inmediato y regular" ek-sistir es testimonio fehaciente de un indiferenciado y confuso trato con ambas instancias e, incluso, del abandono, caída y derelicción en lo entitativo de su "mundo". El olvido del Ser no es por tanto un designio que sofoca toda posibilidad de superación, pero tampoco su posible superación es definitiva.

Ahora bien, así como desde un plano existenciario la alienación (representada por la Existencia impropia) es una modalidad esencial del Dasein cuya más recóndita posibilidad reposa incluso en su necesaria correlación dialéctica con su opuesta y complementaria modalidad[124], asimismo, en el plano ontológico, *olvido* sólo puede haber por cuanto el hombre dispone de la posibilidad de *recordar* el Ser, o incluso porque, originariamente, se encuentra en plena posesión de aquello que ahora se muestra olvidado, preterido, o confundido con lo meramente entitativo del mundo.

---

123 Cfr. Heidegger, *S. u. Z.*, Nº 9, págs. 42, 43; ed. esp. págs. 50, 52.

124 Debe prestarse suma atención a este factum que ahora destacamos, cuyas consecuencias son de extraordinaria y fundamental importancia para la correcta interpretación de este problema. Textualmente dice Heidegger: "Und weil Dasein je wesenhaft seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen', gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur 'scheinbar' gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, d. h. sich zueigenes ist". *S. u. Z.*, Nº 9, págs. 42, 43; ed. esp. págs. 50, 51.

Pero si el hombre tiene aquella posibilidad de trato y relación con el Ser en cuanto tal, su *olvido* –valga decir, su alienación– representa eo ipso una *pérdida.* Mas... ¿en razón de qué pierde el hombre su originaria posibilidad de tratar con el Ser y se ve sometido a esa absorbente relación con lo nudamente entitativo que diseña el perfil ontológico-existenciario de su Existencia alienada? ¿En qué sentido, además, debe entenderse esa posibilidad de recuerdo y recuperación aún no desaparecida –y esencialmente imborrable– de que dispone el hombre? Si queremos comprender en concreto la posibilidad y el sentido que implica una superación de la Existencia alienada, debemos contestar estas preguntas. Sólo también, de tal manera, quedará establecida o insinuada la vía a seguir para lograr semejante meta.

En su trato y relación con el Ser –y en tanto es un ente cuya constitución fundamental consiste en ek-sistir como Da-Sein– el hombre es aquel ente cuyo "Ser", la Existencia (Dasein), representa justamente el sitio o lugar donde hace irrupción el Ser[125]. La relación ek-stática de la Existencia con el Ser es precisamente aquel acontecimiento mediante el cual, irrumpiendo el Ser (Sein) en el ahí (Da) del hombre, se configura un ámbito iluminado donde aparecen los entes siendo justamente lo que son. Por obra del Ser –de su Verdad iluminadora– los entes se patentizan en lo que son y descubren su presencia para el hombre. Pero el Ser... ¿qué es el Ser? "La iluminación misma –dice Heidegger, recurriendo a la anterior visualización, que posibilita la metáfora– es el Ser"[126]. En tal sentido, el Ser no es ningún ente de los que aparecen iluminados y patentizados por su iluminación, sino que, posibilitando la presencia y comparecencia de ellos en tanto caen bajo el iluminado ámbito de su Verdad, él mismo des-aparece y se retira dejando aparecer aquéllos. Como la luz en la esfera de la visión sensible –que hace aparecer las cosas y objetos que ilumina, sin ser ella cosa ni objeto que se vea–, la función reveladora y patentizadora propia del Ser lo distingue y diferencia de todo y cualquier ente. "El 'Ser' –dice Heidegger– eso no es Dios, ni un fundamento del mundo. El Ser es más amplio y lejano que todo ente y, sin embargo, más cercano al hombre que cualquier ente, sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel, o Dios"[127].

Pero si bien se entiende que el Ser no sea un ente... ¿cómo explicar, sin embargo, que siendo más amplio y lejano que todo ente, sea a la vez más cercano al hombre que todo ente, e incluso "lo más cercano"?[128]. ¿No existe aquí una confusión o equivocidad de

---

125 "Wir sagen daher: das Sein des Menschen ist, im strengen Sinn des Wortes, das '*Da-sein*'. Im Wesen des Da-sein als solcher Stätte des Seinseröffnung muss die Blickbahn für die Eröffnung des Seins ursprünglich gegründet sein". Heidegger. *Einführung in die Metaphysik*, pág. 156; ed. esp. pág. 234.

126 "Die Lichtung selber aber ist das Sein". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág,. 20; ed. esp. pág. 186.

127 "Das 'Sein' –das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kurstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott". Heidegger, *B. ü. d. H.*, págs. 19, 20; ed. esp. pág. 185.

128 "Das Sein ist das Nächste". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 20; ed. esp. pág. 185.

sentidos? ¿O es justamente esa extraña situación dialéctica la que oculta y explica el olvido del Ser? En efecto: así como en la visión sensible es la luz lo más cercano al ojo –sin ser, no obstante, percibida ni vista, mientras por ella quedan destacados y visibles los objetos lejanos y distantes–, también en el trato y relación del hombre con el Ser, justo por ser este Ser "lo más cercano", el hombre no repara en su presencia. "Por eso (el hombre) desconoce de inmediato lo inmediato (lo más cercano) y se atiene a lo mediato"[129]. Incluso, percibiendo únicamente la presencia del ente ya patente y destacado, "llega hasta creer que éste es lo más próximo"[130]. Siendo, pues, el Ser lo más cercano, "la cercanía, sin embargo, permanece para el hombre lo más alejada. El hombre, de inmediato, se atiene siempre ya al ente y sólo al ente"[131]. El olvido del Ser –en tanto implica ese atenerse del hombre al ente y el descuidado inadvertir la presencia del Ser– se produce de tal forma.

Mas semejante olvido del Ser –aunque signifique una clara y manifiesta preponderancia del ente– no implica, sin embargo, una suerte de total ignorancia y desconocimiento del Ser, como si el hombre, atenido a la sola aparición del ente, no sospechara siquiera (o pudiera omitir) la presencia del Ser. Al contrario, todo atenerse al ente, para ser posible, requiere la previa patencia de éste y ello sólo puede ocurrir en tanto ese ente haya sido descubierto en el ámbito iluminado del Ser. El olvido del Ser implica así, eo ipso, la experiencia originaria de la presencia del Ser. "Cuando el pensar se representa al ente como ente –dice por ello Heidegger–, se refiere no obstante al Ser"[132]. Sin embargo, atenido a la presencia del ente, y sin poder evitar aquella referencia al Ser que tiene en su representación, cuando el hombre quiere explicar qué es semejante Ser, "declara al Ser como 'lo más general' y por esto lo abarcante de los entes, o como una creación del ente infinito, o como la hechura de un sujeto finito. Simultáneamente con esto, y desde los más remotos tiempos, se pone 'al Ser' por 'el ente', y viceversa a éste por aquél, ambos manipulados en una extraña y aún impensada confusión"[133]. El olvido del Ser –en tanto implica esa confusión del Ser con el ente– se produce en semejante forma. Su origen más profundo, como lo dice el propio Heidegger, radica en el olvido de la diferencia entre ellos[134],

---

129 "...verkennt er zunächst das Nächste und hält sich an das Übernächste". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 20; ed. esp. pág. 187. (Lo incluido entre paréntesis es adición nuestra).

130 "Er meint sogar, dieses sei das Nächste". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 20; ed. esp. pág. 187.

131 "Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 20; ed. esp. pág. 185.

132 "Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 20; ed. esp. pág. 185.

133 "...wird auch das Sein nur als das 'Generellste' und darum Umfassende des Seienden oder als eine Schöpfung des unendlichen Seienden oder als das Gemächte eines endlichen Subjekts erklärt. Zugleich steht von altersher 'das Sein', für 'das Seiende' und umgekehrt dieses für jenes, beide wie umgetrieben in einer seltsamen und noch unbedachten Verwechslung". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 26; ed. esp. págs. 196, 197.

134 "Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden". Heidegger, *Holzwege*, pág. 336; ed. esp. pág. 305.

valga decir, en la persistente y atemática vigencia de la in-diferencia ontológica. Apoyándose en semejante in-diferencia o in-distinción ontológica en la cual prevalece y prepondera el peso de lo entitativo u óntico (por ser aquello a lo que el hombre se atiene como lo inmediato y cercano), cuando éste quiere pensar el Ser, "piensa, en verdad, sólo el ente como tal y jamás ni nunca el Ser. La 'cuestión del Ser' queda siendo siempre la pregunta por el ente"[135]. En semejante olvido del Ser –en tanto implica ahora una suerte de irrestricta vigencia y predominio del ente a pesar de la originaria posibilidad que tenía el hombre de tratar con el Ser– se arraiga la alienación, desde ella se nutre, y a partir de allí crece hasta transformarse –bajo la modalidad de la alienación técnica– en una de las formas primordiales (tal vez la principal) de las alienaciones que experimenta el hombre.

Pero esa alienación a la que se encuentra expuesto el hombre por obra de la Técnica, además del manifiesto predominio del ente, implica otros elementos, que es necesario destacar. En efecto, atenido a la presencia del ente, el auténtico descubrimiento o desvelamiento *técnico* de éste –en tanto forma del ἀληθεύειν que lo hace patente– significa que aquella presencia es objetivada mediante un proyecto dentro de cuyo ámbito el ente queda descubierto y patente como algo susceptible de ser producido o elaborado por el hombre. Para ello, sin embargo, no sólo cada ente en particular, sino el dominio o región que engloba la totalidad o conjunto de ellos (vgr. la "Naturaleza" como "Sumo Género" de los entes naturales)[136], debe haber sido también previamente objetivado –en el representar del hombre guiado por el proyecto técnico– como susceptible de recibir su impronta y de responder a sus designios. En efecto, colocándose como sujeto activo frente a la Naturaleza, y en tanto la transforma en correlato de su propia representación, el hombre la objetiva como un dominio susceptible de ser colocado a su propio servicio en la medida en que sea elaborada, modificada, transformada, o, en síntesis, producida de acuerdo a los designios de un trabajo conscientemente dirigido hacia metas prefijadas por él mismo. En tal sentido, insertada dentro del proyecto técnico, tanto la Naturaleza, como los entes que la integran, aparecen entonces como eventuales materiales del trabajo o de la producción del hombre.

---

135 "Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein. Die 'Seinsfrage' bleibt immer die Frage nach dem Seienden". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 20; ed. esp. pág. 185.

136 Históricamente es comparable la variabilidad de las regiones o dominios de los entes, con la consiguiente variación de su presunto "Ser". Por lo pronto nos atenemos al dominio o región de la "Naturaleza", por resultar más fácil su consideración. Pero esto no quiere decir que el proyectar técnico quede limitado exclusivamente a la Naturaleza. A tal respecto cabría mostrar cómo, a medida que se han ido descubriendo nuevas regiones, o que se ha rectificado la pertenencia de un ente a un determinado dominio, el proyectar técnico se ha ido adaptando a la peculiaridad de cada nuevo sector descubierto. Por ejemplo, no es idéntica la técnica que modernamente se aplica para desviar la corriente de un río (en tanto objeto sometido a exclusivas leyes físicas) que la utilizada para orientar la corriente de la opinión pública (en tanto objeto de índole social). Esta adaptación de la Técnica a sus respectivos objetos y dominios regionales no habla en contra de la posibilidad de encontrar notas o caracteres esenciales –y, por tanto, permanentes– en el proyectar técnico en cuanto tal. Son justamente estos caracteres los que nos interesa destacar, aunque su ejemplificación quede centrada exclusivamente en la Técnica aplicada al dominio de la Naturaleza.

¿Pero qué guía al hombre a proponerse esa elaboración (Herstellung) de la Naturaleza y de sus entes? El hombre elabora y trabaja la Naturaleza cuando ésta no se ajusta a sus propósitos; transforma los entes cuando ellos no responden al plan que tiene y en el que piensa utilizarlos; cuando estorban, impiden o no son adecuados para llevar a cabo sus fines; cuando no le reportan utilidad, ni son aprovechables. El incentivo que lo mueve entonces son sus propias necesidades y aquello que pretende es modelar la Naturaleza (o los entes que la integran), de acuerdo a su representación, para satisfacer o dar cumplimiento a las mencionadas necesidades. Para esto no sólo utiliza y maneja la Naturaleza y a sus entes tal como ellos se presentan en su aspecto "natural", sino que, apareciendo ellos como objetos animados y vertebrados por un plan, justo dentro del ámbito de éste, y por obra suya, adquieren o revelan virtualidades insospechadas. El plan o proyecto transforma así a la Naturaleza y a sus entes, los recrea, guía y reproduce, o, en síntesis, hace que ellos aparezcan como dóciles instrumentos puestos al exclusivo servicio del hombre por obra y designio de su voluntad de dominio. El hombre se convierte de tal manera en amo y señor de la Naturaleza y de sus entes, mientras éstos, sometidos a la condición de siervos esclavizados, pierden su voz y sus derechos "naturales".

Respondiendo a tal proyecto y situación, más que la simple o mera preeminencia del ente, la Técnica (y por ende la alienación que provoca) implican por ello la objetivación de la previa presencia del ente bajo el aspecto de un eventual *material* puesto al servicio del hombre. El olvido del Ser no ocurre sólo en beneficio de un ente innominado, sino de aquel que, inserto en un proyecto dentro del cual aparece como simple *material* puesto al servicio de la producción humana, hace que su precario "Ser" se tenga por algo inexistente, o por el simple correlato del propio proyectar humano[137]. En efecto, contemplado bajo la perspectiva de un simple material aprovechable para las necesidades del hombre –y susceptible de ser elaborado o producido por éste– el ente no se deja ser lo que es ni tal como es, sino que se lo obliga a ser lo que desea el hombre. Es más: el ente en sí pareciera entonces carecer de Ser: su "Ser" consistiría meramente en aquel "aspecto" que asume cada vez de acuerdo a la perspectiva en que se objetiva o contempla dentro del proyectar del hombre. La Técnica implica, de esta manera, un olvido del Ser por cuanto éste no es ya tan siquiera el Ser en cuanto tal, sino el "Ser" de un ente cuyo proyecto "ontológico" descansa en la *Subjetividad*

---

137 Al aparecer como simple material para la producción humana –valga decir, como material del Trabajo– la objetivación del ente hace que su propio "Ser" sea determinado como materia (Stoff). Esta materia (Stoff), en cuanto "Ser" del ente, no implica solamente una confusión en el plano de la *diferencia ontológica*, sino, a la par, una potenciación de la subjetivación del "Ser" hasta llevarlo a un límite donde se autodestruye. Por eso el materialismo –en tanto se enraíza en la concepción hegeliana del trabajo y resulta "una determinación metafísica según la cual todos los entes aparecen como el material del trabajo", cfr. *B. ü. d. H.*; pág. 27; ed. esp. pág. 198– implica, según Heidegger, al par que la culminación de la Metafísica (lo que lo emparenta, por su enraizamiento en la *Subjetividad*, con el intento de Nietzsche), su etapa final de autodestrucción. Cfr. Heidegger, "*Nietzsche*", I, pág. 492, pero especialmente II, págs. 199, 202. Neske Verlag, 161.

del Sujeto finito y es mera hechura suya. Mundo, Naturaleza, Vida... todos ellos resultan entes (o regiones de entes) puestos al servicio del hombre. Es el hombre –mediante su proyectar técnico– el dueño y señor del Universo...

Mas ¿por qué semejante situación –donde indudablemente es manifiesto un olvido del Ser– implica una verdadera "alienación" para el hombre? ¿No ha logrado acaso el hombre, mediante semejante proceder, convertirse justamente en "dueño y señor" del Universo? ¿Y no es acaso semejante "alienación" –si puede llamársele tal– una gesta positiva? ¿No se deben precisamente a ella todos los adelantos de la civilización, el confort o bienestar del que disfruta contemporáneamente el hombre, e incluso las perspectivas de progreso que se abren infinitamente hacia el porvenir?

Es indudable –y nadie se atrevería a negarlo– que mediante el quehacer técnico, enraizado en el proyectar reseñado, el hombre ha alcanzado a dominar la Naturaleza y ha logrado realizar hazañas y proezas realmente extraordinarias. Pero el sentido de la alienación que provoca e implica la Técnica no alcanzaría a comprenderse si la reflexión se detuviera en una visión externa del hombre y tratase de precisar los efectos extrínsecos que aquélla tiene sobre él, buscando determinar si mediante su aporte vive más o menos feliz, si gracias a ella ha mejorado o no su condición material en el planeta, o si lo ha separado o no positivamente de sus inmediatos antecesores en el reino animal. Vista desde semejante perspectiva, y enjuiciado de tal modo su sentido, no cabe la menor duda de que la Técnica, así como el modo de vida que propicia, encarnan valores sumamente positivos para el hombre. Pero justamente esa perspectiva –que sólo enjuicia el fenómeno desde un ángulo externo y con criterios ónticos– es la que eo ipso cierra la comprensión para aprehender el sentido de lo que la Técnica implica en relación con el "Ser" del hombre y para captar aquello que, atemática e inobjetivamente, revelan las hazañas y proezas por él ejecutadas. Desde ese ángulo –valga decir, desde una perspectiva que pretenda aprehender el sentido de la Técnica en relación con el "Ser" del hombre– aquellas realizaciones y obras suyas (sea cual fuere su sentido extrínseco, social o histórico) revelan precisamente que el ente que las ejecuta puede realizarlas, y de hecho las ha realizado, justo por hallarse previamente alienado por obra suya, y que asimismo seguirá ejecutándolas y realizándolas en tanto siga alienado e incremente su alienación mediante ellas. Es por ello que la alienación técnica, en lugar de poder ser considerada o enjuiciada como una mera alienación extrínseca o externa –y por ello contingente o condicionada por circunstancias transitorias– debe ser vista como una alienación que afecta y se refiere al "Ser" mismo del hombre. Es por esto, además, que de ella se derivan –incluso como consecuencias– las demás alienaciones. Y es también en razón de ello, por último, que incluso desapareciendo las otras modalidades o matices de la alienación, el hombre persistirá siendo un ente alienado hasta tanto no desaparezca –si es que desaparece– esa alienación que provoca la Técnica en su "Ser".

En efecto, según hemos visto, el olvido del Ser que ocurre en la Técnica implica no sólo una preeminencia del ente, sino a la par que el propio "Ser"–confundido con el ente– resulte, a la postre, hechura del hombre mismo. No hay, en rigor, Ser... sino "proyectar". El ente no tiene Ser, sino que su "Ser" –si cabe este término– es aquel que le impone el hombre: su diseñador y constructor, en tanto semejante ente es "producto" de su trabajo o elaboración. Con el ente, pues, colocado al servicio del hombre... puede hacerse lo que se quiera y desee. No hay límites en ello, en tanto el proyectar humano técnico demuestre efectividad y capacidad para transformarlo, producirlo, elaborarlo, y, en síntesis, para imponerle su voluntad de dominio.

¿Pero el hombre? ¿No es también, acaso, un ente? ¿Qué pasa, entonces, con el Ser del hombre? El hombre, como todo ente, no tiene Ser. Su "Ser" consistirá en aquello que desee y quiera el hombre que sea. En tanto ente, además, y como cualquiera otro de su especie, el hombre estará al servicio del hombre, será lo que proyecte y disponga el hombre, lo que el hombre le imponga ser. ¿Pero qué "hombre"? ¿Acaso él mismo? ¿Acaso los "otros"? ¿Podrá, sin embargo, ser el hombre lo que onto-lógicamente es en verdad? Imposible. Séale impuesto el proyecto técnico por propia voluntad, séale impuesto por la voluntad de otros, ese "proyecto" le velará y ocultará su auténtico Ser y lo patentizará como un ente cuyo designio es servir como simple *material* para la gran empresa de la producción humana. El hombre queda convertido así en un dispositivo instrumental al servicio del trabajo humano, en material de elaboración y producción, o, en una palabra, en *mercancía.* "La producción –son palabras geniales de Marx en tal sentido– no sólo produce al hombre como *mercancía*, la *mercancía humana*, al hombre en el papel de *mercancía*", sino que, de acuerdo con esa determinación y al ser mero producto, él queda convertido en un ser (Wesen) "espiritual y físicamente deshumanizado", valga decir: en "*una mercancía con conciencia de sí y capaz de actuar por sí misma*"[138]. Por obra del olvido del Ser –en cuanto origen fundamental de la alienación– el hombre se ve degradado y envilecido hasta semejante extremo.

Pero el término "*mercancía*" sin embargo, no mienta ahora –en el sentido que nosotros pretendemos darle– una simple relación económica. "*Mercancía*" es el hombre por ser *producto* y es *producto* porque no tiene Ser, sino que se ha visto convertido en un simple ente al servicio de la voluntad de dominio que se expresa y encarna en la Técnica. En el contexto del proyecto técnico, como simple material o producto, deshumanizado, el

---

138 "Die Produktion produziert den Menschen nicht nur als eine *Ware*, die *Menschenware*, den Menschen in der Bestimmung der *Ware*, sie produziert ihn, dieser Bestimmung entsprechend, als ein ebenso *geistig* wie körperlich *entmenschtes Wesen*". "*Ihr* Produkt ist die *selbstbewusste* und *selbsttätige Ware*... *die Menschenware*". Marx, *Das Verhältnis des Privateigentums,* Mega, I, 3, pág. 98, línea 15 y sgs; ed. esp. pág. 120.

hombre se *cosifica* –se transforma en una *cosa*– y, de tal manera, degradado y envilecido, se considera a sí mismo y considera a los otros. El mundo de la convivencia humana se transforma en un gran mercado donde cada cosa –o mercancía– tiene su precio, su destino y su consumidor. ¿Pero quién rige ese mercado? El hombre mismo... que ahora existe olvidado del Ser e incapacitado incluso para aprehender sentido alguno en aquellas palabras que lo mientan y las cuales evocan, según cree, sólo vanas y aparentes fantasmagorías. Lo que existe es el ente –el hombre-cosa-útil– y ello es éste que aparece, aquí y ahora, como simple material para el trabajo y para la producción humana. "La esencia del materialismo –dice Heidegger– se oculta en la esencia de la Técnica"[139]. Pero la esencia del materialismo, considerada desde la perspectiva de la Técnica en cuanto ella encarna esencialmente "un destino de la Verdad del Ser"[140], no consiste en la simple y vacía afirmación de que todo sea mera materia, sino en "una determinación metafísica según la cual todos los entes (y, entre ellos, el hombre mismo) aparecen como el material del trabajo"[141]. Es por ello que la Técnica en tanto represente un *trabajo alienado* –lo cual ahora no puede ser visto como una simple consecuencia de las solas condiciones económicas, sino como obra del proyecto mismo que anima a ese *trabajo*– es y persistirá siendo una fuente de alienación fundamental para el hombre.

¿Pero bajo qué perspectivas colocan las anteriores reflexiones a un intento que pretenda plantearse ahora una problemática superación de la alienación como fenómeno humano? ¿Es acaso necesario para ello suprimir el trabajo? Aunque semejantes auspicios puedan estimular a los espíritus ociosos, e incluso a los vagos de profesión, deben ser no obstante rechazados por razones de principio.

En efecto, no es el trabajo humano lo que se requiere negar o suprimir para lograr abolir la alienación, sino, en todo caso, el trabajo en tanto que *alienado.* Pero la alienación del trabajo, como quedó insinuado hace poco, no depende sólo de las condiciones económicas en que se desarrolla y realiza, sino del plan que lo anima y vertebra como ejecución y obra del hombre y de la especial condición en que, dentro de su proyecto, aparecen los entes y, entre ellos, el hombre mismo. Sólo en tanto se varíen esas condiciones –en consecuencia– podrá variar eo ipso la situación alienada a que conduce el trabajo.

---

139 "Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 27; ed. esp. pág. 198.

140 "Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins". Heidegger *B. ü. d. H.*, pág. 27; ed, esp. pág. 198. Tal como se nota, el texto en español no corresponde literalmente al alemán. Mas no se trata en este caso de una traducción, sino de reproducir el sentido global de este difícil enunciado heideggeriano. Cfr. asimismo observación Nº 121, *supra.*

141 "Das Wesen des Materialismus besteht nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäss alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint". Heidegger, *B. ü. d. H.*, pág. 27; ed. esp, pág. 198. (Lo intercalado entre paréntesis, como se nota, es adición nuestra).

Ahora bien, si la alienación del trabajo se produce por la condición de simples materiales con que aparecen revestidos los entes (y entre ellos el hombre) dentro de su proyecto... ¿no quedará eo ipso suprimida la alienación si aquella condición es transformada de raíz? ¿Pero qué implica y significa semejante transformación?

Por lo pronto implica la restitución y vigencia de la *diferencia ontológica* mediante un pensar o una actitud que sea capaz de aprehenderla[142]. A partir de ella, como supuesto básico, habiendo eo ipso recobrado lo entitativo (y entre ello el ente humano) su verdadera dimensión, dejarlo ser lo que es. Dejar ser al ente lo que es, en el caso específico del ente humano, significa no imponerle un designio ajeno a su Ser –a su Existencia– sino tomarlo y aceptarlo tal cual es. Ello no sólo implica la radical distinción de su modo de ser frente a toda *cosa*, sino a la par la erradicación de una *voluntad de dominio* ejercida sobre su vida, su trabajo y sus creaciones, en cuanto son la expresión de su *persona*. Con profunda y radical certidumbre reconoce Kant esta misma evidencia –aunque su intención sea diferente a la nuestra– al tratar de fundamentar el imperativo práctico que sostiene su Etica: "El hombre, y en general todo ser racional –dice al respecto– *existe* como *fin en sí mismo*, *no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad". Por lo tanto –añade– "en todas sus acciones, ya en las dirigidas a sí mismo, como en las dirigidas a los demás seres racionales, debe ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*"[143]. La fórmula de su imperativo práctico, en consecuencia, reza textualmente: "*Obra de tal modo que uses la humanidad*, *tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro*, *siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio*"[144]. La dignidad de la persona humana –y por ende la inmodificable condición de fin en sí que manifiesta– adquieren de tal modo la virtual función de verdaderos principios axiomáticos. Sólo en la medida en que ellos se respeten y realicen –debemos decir ahora– podrá el hombre que trabaja con el hombre librarse de la alienación a que lo somete su trabajo y reconocer en el Otro a un prójimo y semejante. Y sólo así, eo ipso, podrá esperar que el Otro, a su vez, reconozca en él a un semejante.

Mas también con los demás entes (los no-humanos) podría realizarse un proceso similar que conduciría –tal vez– a una modalidad de trabajo donde no ocurra la alienación

---

142 Recordemos lo que ha dicho Heidegger: "Doch das Sein –was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen". *B. ü. d. H.*, pág. 19; ed. esp. pág. 185.

143 "der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, *existiert* als *Zweck an sich selbst*, *nicht bloss als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden". Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt, ed. Cassirer, Bd. 4, pág. 286; ed. esp. (trad. Manuel García Morente, Espasa Calpe), pág. 77.

144 "Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so*, *dass du die Menschheit*, *sowohl in deiner Person*, *als in der Person eines jeden andern*, *jederzeit zugleich als Zweck*, *niemals bloss als Mittel brauchest*". Kant, *Op. cit.*, pág. 287; ed. esp. pág. 79.

que proviene de la situación reseñada. En efecto: ¿acaso no puede el hombre "trabajar" con los entes que no son semejantes a él mismo (vgr. los entes de la Naturaleza), sin tratar de someterlos a su dictatorial dominio y hacerlos que aparezcan como simples dispositivos instrumentales a su servicio? ¿No vive acaso, quien contempla la Naturaleza o teoriza desinteresadamente sobre ella, en continuo trato y "trabajo" con los entes que la integran? ¿Y no consiste justo aquí el "trabajar" –llámese poetizar, llámese meditar– en el dejar que el ente se muestre, aparezca y patentice siendo lo que él mismo es, y cómo él mismo es, mientras se alienta la suprema esperanza de que, a través de su presencia, revele y testimonie la de aquello otro que no vemos, mas por cuya obra –sólo por esto– esplende él tal cual es?

No se pretende con ello –entiéndase bien– erigir como ideal una posición inspirada en el quietismo, ni menos insuflar una suerte de velado "animismo" o "personalismo" en el reino de la Naturaleza. Toda modalidad de antropomorfismo debe quedar desterrada –y de hecho los límites trazados así lo señalan–, a la vez que cualquier sumisión o pasivo acatamiento de un factum sustancialista debe ser también vigorosamente rechazado. Lo que se intenta mediante lo anterior –si se comprende a fondo– es caracterizar una posible actitud que puede adoptar el hombre frente al mundo (y, por ende, frente a los entes no-humanos que lo integran) en la cual no busca simplemente *utilizarlos* –valga decir, convertirlos en "medios" o "instrumentos" para lograr algo mediante su concurso– sino sencillamente contemplarlos y admirarlos como exponentes que en sí mismos patentizan una evidencia, un valor, o un límite que plenan de sentido su existencia. Semejante actitud, por lo demás, no obedece necesariamente a una motivación de tipo religioso, sino que acompaña también al más riguroso teorizar científico cuando éste abandona su posición pragmática y asume el radical *des-interés* que caracteriza al más alto y digno conocimiento *dianoético*[145].

En efecto, si es cierto que al hombre le es dable y permitido –e incluso así lo exigen de él sus apremiantes necesidades– utilizar los entes que no son él mismo (modificándolos, alterándolos, etc., hasta convertirlos en meros instrumentos puestos al servicio de su voluntad de dominio), no es menos cierto que este mismo hombre tiene la esencial posibilidad de suspender momentáneamente esa actitud frente a los entes –mediante un movimiento del espíritu íntimamente emparentado con el que se designa bajo el nombre de

---

[145] Obsérvese un importante *factum*: en tanto el hombre se reconoce a sí mismo como un ente dotado de características especiales –lo cual se manifiesta en la condición de *persona* y de *fin en sí* que se atribuye– parecería necesario que tendiera a ver en los otros entes (no-humanos) simples "medios" puestos a su servicio. Tal posición antropocéntrica –que en rigor es peculiar en la actitud técnica– constituye justamente una de las vertientes que da origen al problema. Lo que nosotros intentamos es bosquejar una vía en la que, sin negar la condición privilegiada del ente humano, pero sin introducir supuestos de otra índole (sustancialista, panteísta, etc.), se divisen los fundamentos que sostienen la posibilidad de una actitud diferente frente al mundo.

epojé– y columbrar o descubrir en la presencia misma de éstos algunos indicios, manifestaciones y señales que, siendo en rigor *in-útiles* (pues no sirven para lograr ninguna finalidad extrínseca)[146], justo por ello se revelan como instancias en las que se manifiesta una finalidad intrínsecamente valiosa, una evidencia que ilumina al ente, o un límite que configura su propia consistencia, roto o violado el cual se pone en franquía una frontera cuyo traspaso puede implicar graves riesgos para el hombre.

Reconocer este factum –y asumir una actitud en la que la propia existencia y quehacer no se erijan en obstáculos para aquella manifestación– no significa renunciar a todo proyecto pragmático, utilitarista o técnico, sino dejar –en estelares momentos dianoéticos– que a través del ente esplenda aquello que se retrae y oculta en lo manifestado, reconociéndolo en su múltiple virtualidad, pero respetando también los límites que impone.

Pero eso otro... ¿qué es? ¿Dios, el Ser? ¿O acaso Dios, también, es nada más que otro ente en cuya "presencia" podemos y debemos aguardar la revelación del Ser?

Sea lo que fuere –aquí no podemos pretender solventar cuestiones como éstas– digamos una última palabra. Si la conquista o reconquista del olvidado Ser es la condición fundamental para suprimir la alienación, ello implica lo siguiente: por cuanto el Ser es aquello que no es el Ente, el Ser "es" la Nada: la Nada en cuanto lo no-Ente: el No-Ser. ¿Pero se agota en ello la Nada? ¿Es la Nada sinónima del No-Ser en cuanto ausencia de lo Ente? ¿O debemos, justamente a partir de la asumida y comprendida vigencia de la *diferencia ontológica*, pensar en la Nada del Ser mismo, valga decir, en la Nada como Nada, y no como mera "Nada" de lo Ente? ¿No será acaso ésta la única vía para intentar aprehender la cuestión –que apenas queda planteada– entre Ser y Dios? ¿Y no es ella absolutamente necesaria para saber por qué el ente esplende tal cual es y por qué hemos de aprender a respetarlo en lo que es? Pues, en rigor, sólo una certidumbre acerca de ello –en caso de lograrla– nos podría proporcionar la base para tomar la decisión que implica el escoger entre la vía de la Técnica –cuyo designio no reconoce fronteras en su afán de transformar lo entitativo– o aquella otra que, variando de proyecto y posición frente a esto, no sólo asume una actitud de sereno respeto frente a sus propios "límites" (y ante lo que a su través se manifiesta), sino que en ello reconoce el único camino que puede conducir hacia una reconciliación del hombre consigo mismo y con aquello que rodea a su existencia, propiciando el apaciguamiento de su natural alienación. Entiéndase, sin embargo, lo que esto último significa. No es ello –ni lejanamente, repetimos–, la expresión de una actitud

---

[146] Debemos hacer notar que la utilización "técnica" del saber puro –una vez descubierto– no invalida en absoluto lo que decimos. Semejante "utilización" encarna –rigurosamente dicho– un momento derivado. Por el contrario, a nosotros lo que nos interesa destacar es justamente la *génesis* u *origen* de aquel conocimiento puro.

resignada, ni tampoco el fruto de un temeroso temblar místico que quisiera poner trabas al "progreso". Si algo expresa, por el contrario, es el fiel testimonio de la conciencia de una época que, a través del rigor y la certidumbre que la ciencia otorga, ha llegado al convencimiento de que hay "*límites*" más allá de los cuales, si el hombre osa traspasarlos, le aguarda su propia destrucción. El descubrimiento de las portentosas fuentes de energía que atesoran las partículas de materia –máxima conquista del proyectar *técnico* del hombre, según queda aquí esbozado en sus rasgos esenciales– ha sido uno de aquellos "*límites*" con que el hombre ha tropezado a la altura de nuestro propio tiempo en su trato con el ente. En efecto: ¿no ha sido acaso el ente mismo quien ha advertido al hombre del siniestro porvenir que aguarda a la Humanidad entera si la estructura de la materia se ve violada y extrañada de sus naturales fronteras por obra de un designio humano que desequilibre su curso y su armonía? ¿Es acaso esto, que llamamos *armonía*, una palabra vana o un reato de sustancialismo? ¿O son las propias leyes del Universo –como expresiones de su estructura óntica– las que de aquélla hablan advirtiéndole al hombre del peligro que corre si pretende violarlas?

Sea lo que fuere –tampoco es ésta ocasión en que podamos contestar esas preguntas– el hombre ha recibido una clara advertencia a la altura de nuestro propio tiempo. El descubrimiento y encuentro de ese peligroso confín que para él representa el uso de la energía nuclear –cuyo empleo puede decidir, siniestra o felizmente, el porvenir de la Humanidad en cuanto se refiere a las condiciones materiales de existencia– ha sido uno de los acontecimientos fundamentales que ha hecho surgir en él una nueva conciencia. ¿No se acusa en lo hondo de esta conciencia –como testigo y espejo de la época– una angustiada inquietud? ¿De qué proviene ella? ¿No será, acaso, en razón de que el hombre se debate entre la alternativa de tener que aceptar esos "*límites*" –reconociendo eo ipso que no tiene poder de transformarlo todo so pena de autodestruirse– o de buscar nuevas rutas que lo conduzcan a respetar la inviolable armonía del Universo... sin que esto signifique la abdicación de su dignidad ni el mero resignarse ante el misterio? ¿No revela acaso el comportamiento del hombre contemporáneo que en su conciencia se halla planteada una clara lucha entre los incentivos que ofrece aquella actitud mediante la cual ha tratado de vencer su finitud y la renovada conciencia de esta finitud impuesta por los propios límites del Universo?[147]. Pero, ante todo, ¿no revela acaso la dramática crisis espiritual del hombre de

[147] Resultaría vano hacerse ilusiones acerca de un posible traspaso de los simples *límites espaciales* del Universo mediante la utilización de los nuevos artefactos construidos para los vuelos "siderales", o de cualesquiera otros que pudieran inventarse en el futuro. La más pequeña distancia hacia otras estrellas –por ejemplo, la que media entre la estrella *Próxima*, perteneciente a la constelación del Centauro, y nuestro propio sistema solar– se estima en más de cuatro años-luz. Por tanto, ningún cosmonauta, dados los supuestos biológicos del hombre, podrá vencer jamás este "*límite*".

nuestro tiempo –cuya huella está presente en todos sus actos– una conciencia, cada vez más lúcida, de que a pesar de los prodigiosos incentivos que le ofrece el mundo que ha creado y sigue creando mediante su inventiva y pasión de tecnita, él se nota sin embargo cada vez más alejado de aquello que puede proporcionarle serenidad y consuelo en la hora decisiva de afrontar su radical finitud? ¿O es semejante finitud también un falso "*límite*" que el hombre vencerá algún día?

¿Pero cómo dar respuesta a esas preguntas –y por ende al problema de la alienación en tanto se enraíza en la finitud humana– si incluso carecemos de una clara indicación, y por tanto de una certidumbre, acerca de la razón o fundamento que hace del hombre el ente que es? ¿No depende acaso de ello –y de la posición que se tome ante sus enigmáticos datos– toda ulterior respuesta que se pretenda dar a esos otros problemas? Así lo creemos y pensamos. Si la alienación es el síntoma fundamental del hombre contemporáneo, su comprensión como fenómeno, su significado en relación con la existencia, así como las posibles vías a seguir para lograr su apaciguamiento o abolición definitiva, dependen en última instancia de la respuesta que se otorgue, o de la posición que se adopte, ante aquello que aún permanece en el misterio. A saber: por qué el hombre es el ente que es y es como él sólo puede ser.

Conclusión

La alienación constituye uno de los problemas fundamentales, o uno de los enigmas trascendentales que afectan y determinan la condición humana. No es casual, ni puede resultar extraño, que al estudio de su realidad se vean convocados –atraídos por el incógnito sentido que ella tiene para el destino del hombre– los más grandes pensadores. Marx y Heidegger, cuyas ideas animan y vertebran la polémica y el diálogo filosófico que sacude a nuestro tiempo, demuestran un singular interés en tal problema.

Nuestra intención ha sido poner esto de relieve y destacar la convergencia de aquellos pensadores en su discusión a fin de establecer las condiciones necesarias para iniciar un diálogo basado en sus intelecciones. Ello no significa, sin embargo, exagerar las coincidencias, sino, antes bien, señalar las discrepancias, y hasta los abismos insalvables, que median entre ellos.

Ahora bien, por encima de todas las diferencias acusadas, es posible divisar una nota común en ambos pensadores: es la postulada posibilidad de superar la alienación. No obstante, ello no se encuentra exento de dificultades, y nuestra labor ha consistido en señalar donde radican. Así como en Marx la intrínseca coherencia del proceso dialéctico

que conduce hasta la superación de ella se ve estremecida y cuestionada por un imborrable elemento de finitud –cuya desaparición total en la esfera humana es al menos problemática–, con relación al pensamiento de Heidegger aquella superación implica la necesaria aceptación que debe hacerse de un Destino impuesto al hombre por el Ser. Es el Destino del Ser el que decretará si la Humanidad puede vencer el olvido de su Verdad que prevalece en el Occidente desde los más remotos tiempos y cuya encarnación suprema se manifiesta en la Técnica. Heidegger, tal como hemos visto, no duda de ello. Pero es en base de actuar como iluminado arúspice del Ser.

No es que nosotros neguemos –en la posición que sostenemos y cuyos rasgos fundamentales han quedado esbozados a través del diálogo con aquellos pensadores– la posibilidad de postular una superación, o al menos un apaciguamiento, de la condición alienada del hombre. Nuestra discrepancia, por el contrario, se refiere a los *fundamentos* y *razones de principio* con los cuales se trata de justificar aquello. Por nuestra parte, sosteniendo una tesis semejante a la de ambos pensadores, y aún comulgando con muchos de sus planteamientos parciales sobre este problema, pensamos que el fundamento genético para suprimir la alienación –cuya modalidad y naturaleza, por lo demás, no es de simple índole económica– debe nacer y brotar del hombre mismo, aunque esto suponga el necesario reconocimiento de la olvidada *diferencia ontológica.*

Mas no es el Ser quien debe despertar al hombre de su olvido, ni aguardar éste a ser tocado por su gracia o su mandato, sino que de él mismo debe surgir activamente su propia redención. Su libertad, en tal sentido, si bien tiene un fundamento en el Ser mismo, y es su posesora, no debe traducirse en una posición de resignada y quieta espera... convirtiéndolo en simple interlocutor pasivo, o mero oyente (ein Hörender) de un Ser que lanza intempestivamente sus dictados. Su finitud –aun siendo rasgo fundamental e imborrable de su más auténtica condición de ente– no debe ser tampoco confundida con la pasividad o mera receptividad. El hombre es finito, pero dentro de esta finitud puede y debe ejercitar su espontaneidad de creador. Ello no debe llevarlo tampoco a la falsa ilusión de una imposible infinitud para sus gestas. Debe el hombre reconocer sus límites y asimismo reconocer los límites del ente. La libertad del hombre es la de un ser finito y creador. Dentro de estos límites y atenidos a ellos debe resolverse –en el juego dialéctico de las relaciones y oposiciones del hombre consigo mismo y con los otros entes– el problema de la alienación. El camino queda diseñado. Falta, sin embargo, decir lo esencial.