

ESTUDIOS y NOTAS

LIBERTAD Y ALIENACION EN LA PERSPECTIVA SOCIOLOGICA

El que haya unido en el título de mi ensayo las palabras *libertad* y *alienación* no significa que desee retroceder hasta los orígenes de una problemática antigua para tratar aquí sobre ella. Me parece innecesario. Es de suponer que la temática sea para la mayoría suficientemente clara, y no requiere de nueva evocación. Si hoy día parece existir cierto interés por ella, es probablemente una consecuencia más del nacionalsocialismo, pues en Alemania muchos —en especial entre los jóvenes— (1) no conocieron la problemática del joven Marx hasta después de 1945, es decir, en un momento en el que todas las discusiones esenciales sobre ella contaban con unos veinticinco años, ya que éstas tuvieron lugar a comienzos de los años 20. (Karl Korsch, Georg von Lukács, Karl Löwith.) Decía en Alemania para hacer una limitación, pues en otras partes del mundo es esta discusión mucho más antigua. Ascende, en realidad, al año 1898, al quincuagésimo aniversario del *Manifiesto comunista*; a un tiempo en el que los *Escritos juveniles*, de Marx, todavía no eran conocidos. Ya entonces apuntaron toda una serie de marxistas y antimarxistas al fondo filosófico-metafísico de Marx, que, aunque no explícito, había que presuponer necesariamente, cosa que fué brillantemente confirmada poco más tarde con la aparición de los mencionados escritos. Aquí pertenecen sobre todo las interpretaciones de Benedetto Croce, Georges Sorel y otros, especialmente las de algunos notables socialistas y anarquistas italianos, mientras que los intérpretes alemanes se agotaban en la discusión revisionista (como, por ejemplo, Eduard Bernstein). También es entonces cuando empiezan a sobresalir por primera vez los caracteres totalitarios de Marx; un tema que, desde nuestras experiencias con todos los regímenes totalitarios posibles, ha sido tratado por los intérpretes socialistas y comunistas de Marx premeditada y cuidadosamente. Cuando escribe Lukács en el año 1923: «El dominio de la categoría de

(1) Un buen resumen se encuentra sobre todo en HEINRICH POPITZ: *Der entfremdete Mensch*. Basel, 1953.

la totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia» (2), se ha llegado, en principio, al estadio en el que el problema de la alienación encuentra su fundamentación lógica. En el mismo Luckácz aparece bajo el extraño título de *Cosificación*; tema que no nos preocupa por el momento. Lo decisivo para nosotros es que *Filosofía de la totalidad y alienación se corresponden*. Y a este respecto hay que poner de relieve la ambigüedad del concepto «totalidad», que es *tanto de naturaleza trascendental-lógica como de naturaleza política*, lo que viene demostrado, además, por el hecho de que Sorel elabore su concepto de *poder* a partir de la filosofía totalitaria de Marx. Me parece suficientemente extraño que los filósofos marxistas de hoy afirmen de continuo que la filosofía totalitaria y el poder totalitario no tienen nada de común, cuando se hace patente, a mucho tardar después de los escritos de Marx sobre Proudhon, que la *ultima ratio* de la filosofía totalitaria es el poder; concepto en Marx que en el futuro únicamente sería descubierto y pronunciado por Sorel.

Repito que mi intención no es desenterrar de las fuentes de Hegel y Marx esta antigua discusión; en los puntos esenciales es evidente desde hace tiempo. Tampoco han aportado ningún elemento nuevo sobre el problema de la alienación los escritos aparecidos después de la guerra, al menos en tanto procedían de autores jóvenes (y sobre todo, ni en Francia ni en Alemania). Lo mejor continúa siendo la obra del viejo Luckácz sobre el *joven Hegel* (de 1948) (3), en la que vuelve a exponer los mismos pensamientos de los años 20 en forma stalinísticamente depurada, les da amplitud interpretativa y los profundiza con ello. Encuentro que, a más tardar a partir de esta obra, se tenía que haber tomado un nuevo camino; esto es, no recalentar por centésima vez la problemática de la alienación, sino como ya había hecho Karl Mannheim en su artículo sobre el *Konservatismus*, y al servicio de una filosofía concreta del conocimiento, seguir las constelaciones históricas y las condiciones estructurales que han hecho surgir en Alemania, con el paso del siglo XVIII al XIX, de la filosofía postkantiana el esquema sistemático-filosófico del idealismo dialéctico junto con el humanismo de Weimar, y en especial, el de Hölderlin, cuya significación dentro de este momento nunca ha experimentado una valorización justa. Esta empresa, que podría aportar elementos esenciales para el autoconocimiento del espíritu alemán, no ha sido llevada a cabo hasta hoy; excepción hecha, claro está, del artículo de Mannheim.

(2) GEORG LUCKÁCZ: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlín, 1923; pág. 39.

(3) GEORG LUCKÁCZ: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen zwischen Dialektik und Oekonomie*. Zürich, 1948.

Pero mi interés lleva otra dirección; por de pronto, observar la *eficacia posterior de este problema* en las teorías sociológicas alemanas del presente que de él se derivan, sea directa o indirectamente a través de caminos entrelazados para iniciar una especie de valorización de estas teorías sociológicas. Esto nos conducirá, a su vez, a algunas *observaciones fundamentales sobre la relación entre libertad y alienación*. El sociólogo tiene de hecho, a este respecto, una posición muy específica, que no nos parece del todo aclarada, bajo la que sufren, tanto las teorías sociológicas como la idea de la libertad.

I

La influencia posterior se encuentra, por ejemplo, del modo más intenso en la sociología industrial y de la Empresa, y ya desde los tiempos de Goetz Briefs y de su artículo en el *Handwörterbuch der Soziologie*, de Alfred Vierkandt, de 1932 (4). Aunque Briefs sólo cita una vez a Marx (y justamente rechazándole), su exposición está atravesada por la problemática de la alienación del hombre en el trabajo industrial. Del otro lado existe una suerte de concepto de libertad del humanismo tardío, que sirve de fondo para el movimiento de la alienación, pero que no se especifica. Esto es lo que yo quisiera designar como *marxismo secularizado*, uno de los pocos rasgos espirituales constantes en las ciencias sociales alemanas y también dentro de una determinada suerte de crítica filosófica de la cultura con pretensión de ciencia social (5). Pero puesto que se pretende que este complejo puede ser utilizado como hipótesis para la investigación científica, se plantea la cuestión de si esta hipótesis es útil empíricamente. Dice, por ejemplo: «La Empresa arrastra al hombre a su normación coactiva. *Los contactos personales disminuyen*» (6). Esto último es la afirmación de un hecho que se tiene que probar. El todo es recopilado bajo el título «determinación ajena» (7), en la que se disolverían las formas de estructuración personal del trabajo; éstas serán suplantadas, a su vez, por una «yuxtaposición puramente mecánica» (8). Después habla también de «descapacitación» de la persona del trabajador, de la «limitación de su libertad», «reducción de su valor y

(4) GOETZ BRIEFS: *Betriebssoziologie*, en ALFRED VIERKANDT, editor: *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart, 1931.

(5) Véase RENÉ KÖNIG: *Zur Soziologie der Zwanziger Jahre*, en LEONARD REINISCH: *Die Zeit ohne Eigenschaften*. Stuttgart, 1962.

(6) GOETZ BRIEFS, op. cit., pág. 40.

(7) Op. cit., pág. 45.

(8) Op. cit., pág. 42.

de su autonomía personal», etc.; todo descripciones distintas para la supuesta alienación.

No tenemos la intención de bagatelizar la dureza de la determinación empresarial del trabajo industrial. Sólo discutimos dos cosas: 1) Que esto sea una característica de la industria moderna. Mucho más se da también en la Empresa artesana, y, en principio, en cualquier forma de trabajo sistemático. 2) Discutimos que la dureza de la determinación funcional impida en las Empresas el nacimiento espontáneo de relaciones intragrupales. Hasta se podría afirmar que ocurre justamente lo contrario. *Pues bajo la presión del trabajo nacen agrupaciones, y el trabajo en grupos le ha sido característico a la Humanidad desde siempre* (9). La concepción de la «pura yuxtaposición mecánica» ha sido rebatida con la investigación del problema de los grupos informales en la Empresa (9 bis). De más importancia para nuestra problemática de la alienación es, sin embargo, *la pregunta de si esto es una característica de la sociedad industrial*. Erich Gutenberg (10) había prevenido ya de no considerar la diferente (a saber: según el caso) organización funcional de la Empresa artesana o de manufactura respecto a la general organización de la Empresa industrial como en algún modo menos regulada. Ocorre que están reguladas según otras normas; pero regulaciones se encuentran tanto aquí como allí. En tanto algo está regulado, se trata de una situación organizada. Pero cuando el hecho de la regulación, es decir de una organización independiente de mi voluntad, es considerado como condición de la alienación, el mismo carácter alienatorio tendría el trabajo artesano y el de la industria. Pero en el momento en que esto se admitiese perdería el argumento su agudeza, pues el que sea igualmente aplicable a dos sistemas opuestos significa que es demasiado general para poder abarcar algo. Así, dice Gutenberg en dicho contexto muy claramente: «Para el receptor de instrucciones es, en el fondo, completamente indiferente el que el comportamiento al que se le obliga en el trabajo lo organice según una regulación causal o general. *Regulaciones generales y causales reducen el campo de actuación individual que posee el trabajador para el desempeño y organización de su actividad*. Para él es su campo de actividad tanto

(9) Comp. RENÉ KÖNIG: «Die informellen Gruppen im Industriebetrieb», en *Organisation*. TFB-Handbuchreihe, Berlín-Baden-Baden, 1961.

(9 bis) Sobre el problema de los grupos informales en la Empresa vid. los artículos del autor publicados en los núms. 111 (junio 1960, págs. 127-155) y 116 (marzo-abril 1961, págs. 69-103) de esta REVISTA, con el título *Los grupos informales en el personal industrial* (Nuevas orientaciones teóricas y resultados de la investigación).

(10) ERICH GUTENBERG: *Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre*, tomo I. Berlín, 1950; págs. 177 y sigs.

más grande *cuantas menos sean las regulaciones*, bien causales, bien generales. Por eso no se puede identificar organización con regulación general. *También la regulación causal (o la disposición individual) pertenecen al repertorio de instrumentos y conceptos organizadores.* Aquí no se encuentran enfrentados, como hasta ahora, el trabajo alienatorio de la Empresa industrial y el trabajo no alienatorio de la Empresa artesana, sino un trabajo siempre más o menos socialmente regulado (como un trabajo siempre alienatorio en el sentido de la concepción antes diseñada), de una parte, y de la otra, trabajo sin regular. *La diferencia no es la de coacción y libertad, sino la de regulación y arbitrariedad.*

Pronto conoceremos consecuencias aún más abstrusas de esta forma de pensar. Pero algo se hace ya manifiesto: en el momento en que se trata de aplicar el principio de la alienación a una situación real como hipótesis operativa se evidencia por detrás de él se esconden extrañas ideas de la libertad como libertad de la regulación social, que casi podrían ser llamadas anarquistas, y que permiten ciertas conclusiones: 1.^a Sobre la posición intelectual de los que emiten tales frases; y 2.^a Sobre determinadas, implícitas, teorías del trabajo, que a continuación intentaremos precisar por sí mismas. Pues me parece que una exposición separada de estas, implícitas pero fundamentales, ideas es esencial para captar la deficiencia de toda esta problemática, que no solamente no ha llevado adelante a la sociología, sino que, por el contrario, la ha hecho retroceder muchos pasos, y aún hoy le supone una carga; y en lo referente a la singular idea de la libertad como libertad de todas las regulaciones sociales, es, o bien la expresión de una contundente confusión de la persona real con la inteligible, o la expresión de un extrañamente utópico alejamiento de la realidad, del que, con la mejor voluntad, no puedo decir cómo debo enjuiciarlo.

Un par de ejemplos, que parejamente servirán de introducción a nuestro verdadero tema, van a probar hasta qué punto se extreman estas ideas. En el prólogo a la edición alemana del libro de Georges Friedmann sobre las *Grenzen der Arbeitsteilung* (11) (Fft., 1959), escribe Friedrich Pollock, en el sentido dicho, textualmente para los presidentes de los gremios medievales, el trabajo era «no un mal impuesto por la necesidad de ganar dinero», sino «una fuente de contento y orgullo». Aquí habla de nuevo el mencionado prejuicio de que el trabajo causal y no regulado es, en consecuencia, no alienatorio, y por esta razón, una «fuente de contento y orgullo». Nos preguntamos por qué motivos un artesano medieval y un presidente de gremio iban a trabajar si no era por necesidad, para superar una necesidad, es

(11) Comp. GEORGES FRIEDMANN: *Die Grenzen der Arbeitsteilung*. Frankfurt/Main.

decir, para vivir y «para ganar dinero», puesto que, en una economía basada en la división del trabajo, siempre se necesita dinero para adquirir los bienes de los otros. Lo único que, limitando, se podría hacer notar es que quizá estos presidentes de gremios no trataban de ganar dinero para inversiones suplementarias, sino únicamente para su «alimentación». Pero, como veremos en seguida, esto mismo es extremadamente problemático, y, a mi parecer, hay todavía otros muchos aspectos del fenómeno deficientemente interpretados por una tal concepción. Ante todo, es muy reaccionaria y romántica, pues, en cierto modo, sólo piensa en el empresario, en el «maestro». Para éste, quizá fuese el trabajo una fuente de «contento y orgullo» en la medida que todas las ventajas eran para él; a saber: el poder político dentro de la comunidad (como representante del *popolo grasso*), mientras que los oficiales y aprendices, que trabajaban bajo su facultad de dar órdenes (el *popolo minore*), sentían, sin duda alguna, menos contento y orgullo en el trabajo. Además, acontecía, en forma decisiva aquí, si es que se acepta en principio, que trabajaban en una Empresa que no les pertenecía, es decir, que era un lugar ajeno; a los beneficios no participaban sino en medida ínfima. Todo esto quiere decir que estaban ampliamente subyugados a la misma limitación que el trabajador industrial de primera hora, con la única diferencia de que ellos no solamente estaban subordinados a la regulación de la Empresa, sino también a la arbitrariedad del maestro. Frente al «punto de vista del dueño de la casa», que en la antigua Empresa artesana supereditaba al trabajador a un influjo personal totalmente imprevisible de parte del ofrecedor de trabajo, es el innegable anonimato de la Empresa moderna no una alienación, sino un escudo contra los imprevisibles ataques del empresario, o sea, un alivio. Pues aquí no se despliega la regulación de persona a persona, sino funcionalmente y condicionada por los hechos.

II

Este romanticismo superficial y acético perdura todavía en numerosas zonas de la sociología moderna de la Empresa, donde produce siempre ilustraciones para la supuesta alienación. Sólo se puede decir que la concepción expuesta tiene una curiosa, somera e insustancial idea del trabajo, como si hubiera, en contraposición al trabajo forzoso de la industria moderna, una *clase distinta de trabajo como acto de la pura autoliberación y autoafirmación*. Pero trabajo se define para el sociólogo, siempre y en toda circunstancia, a través de su *función central de medio de adaptación al mundo en torno en el sentido de una transformación activa de los hechos dados por el entorno*.

También se le ha calificado «exteriorización de la actividad humana en el mundo natural e histórico», y esto bajo las más diversas formas de organización social. Un trabajo social no regulado podrá ser relevante psicológicamente; sin embargo, desde el punto de vista sociológico, es totalmente irrelevante. Por tanto, se puede decir: *muy lejos de significar el trabajo alienación, es más bien el principio de la libertad humana, y por ahí de la cultura.* El que entonces tenga el individuo, en una sociedad dada, participación distinta de los frutos del trabajo no es una consecuencia del trabajo como tal, pues su coacción vale, en principio, para el hombre, es decir, para todos los hombres, sino una consecuencia de específicos sistemas de estructuración social, que no dejan de repetirse con todas las sociedades, a excepción (quizá) de las primitivas hordas del *protoantropos* del Neolítico, aunque también entre éstos existieron las diferencias de sexo y edad, las que son, en cierto modo, el primer fenómeno antropológico de la desigualdad de los hombres.

Cuando entonces se exterioriza el hombre en el mundo en torno con el trabajo, es decir, se *ex-traña*, no es el sentido de esta acción el de una adaptación pasiva como alienación, sino el de una adaptación activa y autoafirmación como transformación del mundo circundante. Hablando en estos términos, se puede decir que siempre la exteriorización del hombre a través del trabajo implica *la conquista de la cultura como hallazgo del ser humano, quien con ello se libera del reino animal.* El animal, sin embargo, no es libre porque no trabaja. Con esto se convierte enajenación y auto-realización como ente cultural y social en expresión de todo trabajo con bases económicas, y no tiene nada que ver, en principio, con el moderno trabajo industrial. Pero este pensamiento —y lo que digo se puede mostrar con facilidad— sufre ya en Marx una interpretación romántica y reaccionaria. Y puesto que él aparece junto a la idea de libertad y alienación, es más que legítimo que busquemos estos pensamientos allí donde aparecen originariamente y que tratemos de desarrollar la interpretación sociológica de la libertad en contraste con ellos.

Mientras para nosotros el cambio decisivo, es decir, el paso del hombre del mundo animal a la cultura, se hace mediante el trabajo, ve Marx el asunto como si existiese al principio un *hombre total* en contraposición al *hombre alienado*, subordinado a la determinación extraña de la Empresa capitalista. La pregunta, en concreto, es la del *valor real* de esta idea del hombre total. La concepción expuesta por mí no presupone sino la actividad creadora que sirve para la adaptación al contorno. En Marx hay aquí: 1) O bien una especie de *idea demiúrgica*, que hace aparecer al hombre no alienado —quien, por consiguiente, tampoco depende de un mundo exterior, ni de necesidad alguna, ni de ningún otro hombre— como un ser semejante a

Dios. Con esto se alza ya la pregunta de si este hombre puede tener en principio un sexo, puesto que, con la dualidad de hombre y mujer, cada una de las partes de la Humanidad está determinada a través de su dependencia de esa otra parte que ella no es, o sea a través de su contrario sexual. Según esto, el hombre, en su dualidad de hombre y mujer, tendría que ser primariamente desunión y alienación. Dios mismo no tiene sexo. 2) O, si se quiere prescindir de esta concepción *iusnaturalista* del superhombre, se puede uno atener a la categoría histórica del *artista universal*, del *uomo universale* del Renacimiento, que igualmente ambicionaba para sí la unidad platónica hombre-mujer del «Banquete». Pero considerándolo así, se evidencia otra vez el carácter históricamente reaccionario de tales concepciones, pues este *uomo universale* es una creación típica de las clases altas, y entretanto no se toma en consideración la infraestructura realista del trabajo ordinario, que significa, siempre y en todas partes, determinación ajena, y con ello, trabajo dividido. La consideración prehistórica, étnico-sociológica o económica del trabajo muestran, como veremos, en qué desmedida toda esta concepción —en el momento en que se intentan desarrollar a partir de ella hipótesis concretas— es inexacta. La masa de los que trabajan ha estado siempre, y desde todos los sistemas políticos, bajo una *doble determinación ajena*: 1) El trabajo se hace forzoso con el hecho de la *necesidad humana*. A las lilas de los campos las podrá alimentar el Señor, pero el hombre ha tenido que trabajar para vivir desde que está en el mundo, quizá con la sola excepción de las pocas regiones donde la Naturaleza produce todo en superabundancia; por desgracia son raras estas regiones, y, además, todas se han quedado al margen de la cultura (ninguna gran cultura ha nacido de ellas). A esto hay que añadir que es, conceptualmente, problemático hablar de economía en casos de superabundancia, pues es ésta, por definición, lucha contra la escasez. Pero suponiendo que se quisieran tomar estos casos como medida para una existencia no alienada, no se trataría, en el fondo, sino de la suplantación del verdadero problema por una utopía feáquica, en la que a uno se le volarían las palomas asadas a la boca, sin tener en cuenta que las palomas asadas no están buenas. 2) *El trabajo está condicionado socialmente* y vinculado al hecho de la naturaleza bisexual del hombre. El prototipo de la división del trabajo se funda en esta dualidad del hombre y empieza análogamente en la división del trabajo según los sexos. Si se quiere, se puede decir que esto es alienación, pero entonces radica justamente el ser del género humano en que se aliena en el momento mismo en que físicamente tiene capacidad de vida; a saber: cuando hombre y mujer poseen capacidad de procreación. Antes de este momento no existe ningún hombre, sino sólo un extraño y estafalario homúnculo. Así como la Humanidad se descompo-

ne en dos sexos, trabajo siempre es división de trabajo, como trabajo de hombre y trabajo de mujer, los que, juntos, forman el todo del trabajo, tal y como la unión sexual hombre-mujer forma, a su vez, el hombre completo. Además, el trabajo no es sólo divisible, sino que está, como tal, *regulado socialmente*. La división socialmente regulada del trabajo en el hombre y mujer es, en cierto modo, la condición esencial para cualquier desarrollo del trabajo en la cultura humana. Esto quiere decir, con otras palabras, que el aspecto totalitario del trabajo defendido por Marx y sus seguidores, al que hay que presuponer la idea de la alienación, y dentro del cual todo existente tiene que ser autónomo para poder ser libre, representa, en el fondo, una suposición completamente fantástica. Desde esta perspectiva se tendría que afirmar de la existencia humana, consecuentemente, que «cae» en el momento mismo de su entrada en la realidad, lo cual no deja de ser absurdo.

Si no se quiere aceptar la solución dada en el concepto de un supuesto hombre total, sólo queda una segunda posición opuesta a la alienación en el trabajo; a saber: *el concepto del ocio*, que, por su parte, también descubre el origen humanístico de toda esta concepción. Como el hombre, según ella, se pierde de continuo en el trabajo; es más, se tiene que perder siempre que se trate de trabajo regulado socialmente, no puede existir, en consecuencia, liberación del estado de alienación sino allende del trabajo, es decir, en el ocio. Este es el camino que ha tomado, bajo la influencia de Marx, su yerno, Paul Lafargue, en un pequeño opúsculo, *El derecho a la pereza* (1883). Pero esto mismo abre un nexo de ideas distinto para limitar la alienación dentro del trabajo; a saber: el tiempo libre, como diríamos hoy. Por la misma razón veía Marx en la introducción de la jornada de ocho horas la victoria de un principio.

Pero, en el fondo, deriva esta concepción de la frase de Marx (*Economía nacional y filosofía*, 1844): «*La división del trabajo es la expresión económica de la socialidad del trabajo dentro de la alienación. O, puesto que el trabajo no es sino una expresión de la actividad humana dentro de la exteriorización, o sea manifestación de la vida como desposesión de la vida, así no es la división del trabajo, sino la alienada y desposeída posición de la actividad humana como una actividad específica real, o sea como actividad del hombre en tanto ser genérico*» (12). A este respecto, cita un párrafo de Adam Smith, quien, siguiendo el Derecho natural, parte de la idea de un hombre total, forzado, para cubrir sus necesidades individuales, «a proporcionarse a sí mismo todas las necesidades y comodidades de la vida» en forma «de bús-

(12) KARL MARX: *Der Historische Materialismus*. Edición S. Landshut e I. P. Mayer, dos tomos. Leipzig, 1932, tomo I, pág. 348.

queda individual de alimento». También empieza, pues, en este caso la alienación con la división socialmente regulada del trabajo. En *El Capital* (I, 12) hay algunas alteraciones muy instructivas. La nueva condición es la distinción entre división del trabajo social y manufactural; nosotros diríamos división social y económica del trabajo. Ahora existe, de un lado, «una división del trabajo de origen natural con base en las diferencias de sexo y edad; por lo tanto, con bases puramente fisiológicas», para las que —esto es decisivo— «el interesado no crea las diferencias de las esferas de producción», sino más bien «las pone en contacto». Del otro lado, surge el «trabajador parcial». Pero —como de costumbre— sólo considera a este último como organización social en sentido estricto, mientras que en el primer caso «la casualidad y la arbitrariedad hacen un papel irregular en la división de los productores de mercancías y de sus medios de producción dentro de las diversas ramas de trabajos sociales». Con esto nos volvemos a encontrar con la identificación, que con razón censura Gutenberg, de regulación «casual» como regulación deficiente, lo que ya saltaba a la vista en la expresión «casualidad y arbitrariedad». O, con otra palabras, ante la confrontación del «despotismo» de la división capitalista del trabajo y la *anarquía* de la división social del trabajo. Al lado de esto se da también su indicación a formas de sociedades anteriores, donde la diferenciación de las industrias se desarrollaba orgánicamente, cristalizando luego y asentándose al final jurídicamente, una especie de lejana *imagen utópica*. Aquí se trataría del «cuadro de una organización del trabajo social realizada según planes y dirección competente», que entonces excluiría la división del trabajo dentro de los talleres obreros, o la desarrollaría en pequeña medida, o sólo esporádica y casualmente». Estamos de nuevo ante una imagen completamente irreal, en el sentido de una idea de un trabajador total, mientras que en la división primitiva del trabajo *la exclusión absoluta de los obreros parciales es justamente la regla*. Un hombre no puede hacer nunca el trabajo de una mujer; su ligazón consiste en esta exclusión correlativa. Por lo tanto, según esta concepción, la división del trabajo tendría, ya sus fundamentos en la alienación; más todavía: como toda ligazón implica al mismo tiempo diversidad social, *el hecho de la vinculación social aparece en esta perspectiva como el verdadero principio de la alienación*. Ya en Marx encontramos el planteamiento de esta extraña idea, que hay que presuponer, sin embargo, a la exposición consecuente de la teoría de la alienación. Unidos a la influencia, me parece que estos momentos también tienen vigencia en el presente.

III

Todo esto me conduce a una serie de reflexiones, como han sido desarrolladas recientemente por Ralf Dahrendorf. Aunque en éste la alienación no esté citada *expressis verbis*, si que sirve de fondo a una parte de su pensamiento, y justamente aquella concepción que formuló agudamente con las palabras de que *el hecho de la vinculación social se convierte en el principio de la alienación*. Esto se evidencia, según pienso, en la expresión, muy repetida por Dahrendorf, de *el hecho enojoso de la sociedad*, que debate en su *Homo sociologicus* (13). De una parte, dice: «El hombre, cada hombre, se enfrenta con este hecho.» De la otra, habla del «escándalo de este hecho». Pero esta circunstancia como tal, en la que ya participa la categoría de la alienación, no es relevante, sino mucho más el hecho de proseguir en esta posición dentro de una *crítica de la teoría del papel social*. Algo más adelante se puede leer: «Lo singular son sus papeles sociales, pero estos papeles son, a su vez, el hecho enojoso de la sociedad» (14). Esto se generaliza inmediatamente en la siguiente afirmación, en la que, de repente, el punto de partida sociológico es desplazado por el ético y filosófico, y con ello reaparece la teoría de la alienación; dice: «La sociología necesita, de continuo, para la resolución de sus problemas, de la referencia al papel social como elemento de análisis; su objeto consiste en el descubrimiento de las estructuras de los papeles sociales. El análisis sociológico, al reconstruir así al hombre como *homo sociologicus*, crea de nuevo el problema moral y filosófico de la relación entre el hombre artificial de la sociología y el hombre real de nuestra experiencia cotidiana. Si la sociología no quiere convertirse en un dogmatismo acrítico de la cientificidad, entonces el intento de investigar algunas dimensiones de las categorías de los papeles sociales no debe perder nunca de vista el problema moral de esta duplicación del hombre. Por otra parte, si la crítica filosófica quiere lograr juicios concretos que repasen generalidades que no comprometen, tiene que anteponer, primero, una dilucidación detallada de ventaja y desventaja de la categoría del papel social» (15).

Confieso que hay más de una cosa en estas frases que no comprendo. ¿Quién habla aquí: el filósofo o el sociólogo? Si el filósofo, me pregunto por qué retoma tan discutibles problemas, como, por ejemplo, la extraña ex-

(13) RALF DAHRENDORF: *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*. 3.^a edición. Köln-Opladen, 1961: página 10.

(14) Op. cit., pág. 12.

(15) Op. cit., pág. 12.

presión del problema de la *duplicidad del hombre*, que deriva, directa o indirectamente, de la expresión «duplicación del mundo» en Marx (*Thesen über Feuerbach*, IV). Esta duplicación se explica aquí como expresión de la autodestrucción, del autocontradecirse de los fundamentos mundanos de la existencia humana, o sea a través de la alienación que tiene que ser superada por la «revolución». Del mismo modo que aquí es decisivo para la duplicación del mundo el enfrentamiento de una dimensión religiosa y una mundana, así aparece el hombre, en tanto ente social, en Dahrendorf, simultáneamente como portador de papeles, los cuales es, y como aquel que tropieza con el hecho escandaloso de la sociedad, con lo que los trágicos «autodestrucción y autocontradecirse» de Marx se debilitan en un hecho enojoso. Además, se habla de una contradicción existente entre el hombre artificial de la sociología y el hombre de nuestra experiencia diaria, y a éste se le llama el problema moral y filosófico que quiere investigar Dahrendorf (16). También esto me parece curioso. Primero quiero tratar sobre la idea del hombre artificial de la sociología, reconstruido por la sociología como *homo sociologicus*. 1) Aquí se puede preguntar si todos los sistemas conceptuales con los que analizamos al hombre no son igualmente artificiales; a saber: tanto el *homo economicus*, como el *homo psicologicus*, como el *homo philosophicus* y cualquier criterio dimensional que todavía se quiera aplicar. Para el observador normal no existe aquí, pues, ningún problema específico, y sobre todo, ninguna supremacía de la filosofía frente a la psicología, la Historia, la sociología o lo que sea. Todas trabajan con conceptos igualmente artificiales frente a la realidad, *pues nunca puede ser el análisis científico una duplicación del mundo, sino descripción y explicación sistemática en una dimensión totalmente distinta de la realidad (puesto que conceptual)*. 2) Pero no es esto lo que en verdad le interesa a Dahrendorf. Más bien se esconde en las frases anteriores un dogmatismo implícito, al ser contrapuesto el hombre artificial de la sociología al de nuestra experiencia diaria y al llamárseles entonces problema moral y filosófico. Pues con esto queda falsamente asentado que la filosofía y la ética reproducen la experiencia diaria mientras que frente a ellas sólo la sociología es artificial. Esto es, naturalmente, una tergiversación de los hechos, pues partiendo de su imagen del hombre —la sociología parte de la experiencia social diaria en contraposición a la filosofía y ética que sólo están interesadas en el hombre inteligible y no en su realidad—. Respecto a su sistema conceptual, ambas son igualmente artificiales, sólo su punto de partida es otro: para la sociología el hombre real

(16) Op. cit., pág. 10.

de la experiencia, para la filosofía, por el contrario, el «hombre en sí» el «carácter inteligible» o como se le quiera llamar.

Ocasionalmente encontramos en Dahrendorf una nota en la que se hace indicación a los *faits sociaux* de Durkheim. En la nota 16 se hace especialmente patente la oscuridad de su exposición. Identifica el hecho enojoso de la sociedad con el *carácter normativo de los fenómenos sociales*, de los que ya muestra Durkheim cómo ellos, a través de presión y sanciones, determinan mi vida. Pero experiencias diarias son esta presión y aquellas sanciones, esas «paredes de facticidad», como dice Dilthey, con una expresión grandiosa; pero todo ello no da lugar a un escándalo, del que uno pudiera deshacerse como tal escándalo, *sino, ni más ni menos, que a la realidad social del hombre, o la realidad del hombre social* (17). Pero lo que para los sociólogos es realidad, es para Dahrendorf un escándalo. El motivo de esto radica en el ilegítimo medir la existencia social del hombre, constituida de innumerables papeles, según un presupuesto carácter inteligible, frente al cual resulta fácil llamar a la realidad social un escándalo, o como venimos diciendo hasta aquí, alienación. Parejamente se vislumbra un concepto de libertad completamente desligado de la realidad, que siempre está regulada socialmente a través de papeles y de otros medios, como «el control social». Esta libertad es, en el fondo, una *libertad ciega en el abismo de la nada*. Ya que cuando se niega al hombre concreto, porque la existencia social sólo es un «enojo», no queda del hombre nada, o, en el mejor de los casos, una palabra, lo que viene a ser lo mismo.

Las dificultades empiezan en Dahrendorf porque su concepto de los papeles sociales está única y exclusivamente basado en su significado teatral. Se tiene la impresión de que un papel es algo que se puede quitar y poner a placer como una «máscara» (la expresión aparece varias veces), como si el «papel» fuese —así califica F. H. Tenbruck (18) esta circunstancia— disponible. Ahora empieza la alienación, en cierto modo, con la puesta de la máscara. En el momento en que un hombre se convierte en portador de papeles pierde su «intocable individualidad» (19); el individuo total e íntegro de nuestra experiencia, que se halla en «una desproporcionada relación, paradójica y peligrosa», respecto al *homo sociologicus* (20). Esto implica también que el singular sólo está en relación consigo mismo, ya que se pierde en los

(17) Comp. RENÉ KÖNIG, editor: *Die Regeln der soziologischen Methode*, de EMILE DURKHEIM. Neuwied, 1961.

(18) FRIEDRICH H. TENBRUCK: «Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XIII, 1961.

(19) R. DAHRENDORF, op. cit., pág. 17.

(20) Op. cit., pág. 18.

papeles en los cuales está esencialmente y siempre en relación con los otros. El concepto de libertad al que estamos llegando se ha establecido muy en las cercanías del nihilismo de Max Stirner, pues este individuo es un concepto totalmente indeterminado; es, justamente, aquella ciega libertad en el abismo de la nada. Cuando se habla, en vez de esto, de un «hombre total» (21), que se enfrenta con su sombra alienada en el ropaje de los papeles sociales, se trata aquí, lo mismo que en Marx, de una utopía que a nada obliga. También en Dahrendorf, como en Max Stirner, se esconde una representación de la individualidad contrapuesta a la idea de la persona cultural-social, que no es nunca individuo; concepto que sólo es propio de la esfera biológica.

Como individuo, el hombre no es ente social, ni libre, pues está sujeto por entero a la determinación biológica en tanto ser genérico. Libre, deviene como persona cultural-social, que se orienta actuando en un mundo en torno. Como persona social-cultural, se encuentra siempre en una circunstancia social, en la que la persona está definida por sus papeles. Con las palabras de un gran historiador de la literatura, Karl Vossler, «se es una persona en la medida en que a partir del papel, y a través de la realización de este papel, se llega a uno mismo». Karl Löwith, prosiguiendo este mismo pensamiento, lo resumió de tal forma, que une adecuadamente la posición del sociólogo y la del filósofo, en vez de desunirlas de modo absurdo, como Dahrendorf. Löwith dice, resumiendo: «El individuo humano es un individuo en la manera de ser de la persona, es decir, siendo esencialmente en determinados papeles de coexistencia (por ejemplo: como hijo, esto es, de sus padres; como hombre, esto es, de una mujer; como padre, o sea de hijos; pero también como alumno, o sea de su maestro; como docente, a saber, de posibles oyentes; como escritor, es decir, de posibles lectores), fijado fundamental y formalmente a sí mismo por los correspondientes otros. Como yo de un tú, como individuo en primera persona, esto es, de una posible segunda persona, y determinado a través de este papel principal como co-existente. En esta perspectiva, mundo significa en primer lugar con-mundo (22). A partir de esta posición, que se desarrolla desde la «fáctica problematización de los fenómenos cotidianos de la vida humana» (23), aparece aquel entrelazamiento de libertad y alienación (con el mundo, con los otros hombres) —que hemos descrito bajo varios aspectos— «como la ulterior consecuencia de aquel pro-

(21) Op. cit., pág. 70.

(22) KARL LÖWITH: *Das Individuum in der Rolle als Mitmensch. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*. München, 1928; págs. XIII-IV.

(23) Op. cit., pág. XV.

blema que ocupó el lugar central en la historia del idealismo alemán» (24). La filosofía puede también superar esa posición ciega de la autoconciencia, desplegándose, como lo ha hecho, por su parte, la sociología desde Emile Durkheim.

IV

En este horizonte, la libertad del «yo» sólo existe en la determinación a través de los otros. Únicamente en los otros se vive el yo como mismo, o sea como una primera persona en relación con una segunda y con otras. La persona no es, por tanto, un individuo afirmándose como aislado o como absoluto. Pero donde exista una persona en relación con otras, se realiza continuamente en papeles; de manera que el papel no enajena nunca al individuo de sí mismo, sino al revés, sólo en la referencia a los otros seré yo mismo, y por ahí, libre. En este sentido, resume Löwith: «En relación con los otros se apropia el individuo en tanto que pertenece a un otro, se funde esta pertenencia en la sexualidad o en otras determinaciones de la existencia. la determinación del "cómo" es aquí doble: ella concierne a uno mismo, por ejemplo, "como" hombre, pero en relación inmanente a una posible mujer, esto es, como un tal que es "de otro modo" que el "correspondiente otro". Se pregunta, pues, a través de qué puede uno determinarse puramente por sí mismo cuando no le dejan determinar más que sus propias relaciones consigo mismo, dónde puede radicar su significación si sus relaciones existenciales para los otros carecen de importancia... En la voluntad de singularizarse en sí mismo se manifiesta la desgana de comunidad con los demás... Porque un individuo es un singular, no puede "uno" como tal, cuando se comprende, querer comunicarse algo. Pues lo que se deja comunicar a un otro es lo común-comprensible; comprensible-común es lo comunicable, pero no porque todos los juicios como tales sean de significación verbal general, sino porque el hombre, en tanto se puede comunicar, no es un individuo, sino una persona comunicable en primera y segunda, y así, persona determinada a través de comunidad» (25).

Así habla el filósofo de la persona y del papel, y lo dicho sólo representa los supuestos trascendentales de toda sociología, en el sentido de una descripción de dos categorías auténticas de la sociología: la persona y el papel. La libertad no se da aquí sino en su relación a otros; la sociedad no es un hecho enojoso, sino *la circunstancia que primero hace al hombre capaz de*

(24) Op. cit., pág. 2.

(25) Op. cit., págs. 172-3.

libertad. Como individuo está plenamente bajo el influjo de la existencia genérica, como singular aislado encarrilado en el destino inevitable de la incomunicabilidad, como al que sólo le queda la desesperación. La verdadera alienación consiste, por tanto, en la reducción a la existencia del género, por una parte, y en la singularización, por la otra. Ambos casos están fundamentalmente determinados por la eliminación del nexo social, o —lo que es lo mismo— del social-cultural. *No se es libre como singular, sino como persona en conexión con otras personas.*

Lo que afirma el filósofo se puede aplicar también en la sociología. Cuando Emile Durkheim reconoció por primera vez la estructura normativa de la existencia social, creía, al principio, que todas las conductas desviativas de la norma sólo dependían de la casualidad de la constitución lógica (26). Pero también concedía, al menos, la posibilidad de que «las influencias sociales», de las que dependemos, «pudieran ser responsables de las conductas desviativas» (27). Pronto reconocieron otros, bajo su influjo, que, por ejemplo, aquella desviación que llamamos enfermedad, en especial enfermedad mental, está esencialmente ligada —junto al lado puramente psiquiátrico del asunto— a una incapacidad de vivir según las normas. La liberación de la sociedad no suprime, por tanto, la alienación; tampoco el hecho enojoso de la sociedad, sino que, antes al contrario, ésta misma se convierte en un hecho mucho más enojoso, o sea en la confesión de que este hombre está loco, para expresarlo en lenguaje vulgar. Aquí desarrolló Charles Blondel desde 1912 los problemas de la *conscience morbide*, en el sentido de una singularización del nexo social (28).

Recientemente ha apuntado Friedrich H. Tenbruck que «el problema del *homo sociologicus* resulta de la contraposición de individuo y sociedad». Sólo en este sentido se puede comprender «el papel social como lo extraño, como la violación del individuo en su libertad» (29). Esta posición, que ya se había abandonado con éxito en la filosofía social alemana a través de Theodor Litt, hace unos cuatro decenios, ha reaparecido. Esto vale, tanto *categorícamente* para la interpretación de los conceptos de persona y papel como empíricamente, al ser puesto en tela de juicio que los nombrados conceptos sean adecuados para la sistematización del material ofrecido por la experiencia. Dicho categorícamente: la libertad humana no se despliega sino

(26) Comp. R. KÖNIG, edición E. DURKHEIM, pág. 159.

(27) RENÉ KÖNIG: «Emile Durkheim (1858-1958)», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, X, 1958; págs. 579 y sigs., 582-3.

(28) CHARLES BLONDEL: *La conscience morbide*. París, 1912.

(29) Fr. H. TENBRUCK, op. cit., pág. 17.

con la transformación de las ideas culturales en papeles sociales. Históricamente, que existe «una tradición que separa a sociedad e individuo y que ve en el ser social una alienación, elocuentes testimonios de ella se encuentran, tanto en la historia de la literatura, como en la de la filosofía, como en la de la política» (30). Para Alemania, en concreto, significa esto que la sociología se vuelve a negar primordialmente como ciencia, porque no toma en serio a la sociedad. La interpretación para la existencia inmediata es que, insistiendo en esta posición, dejamos pasar la posibilidad de *comprender a la verdadera sociedad de hoy*, como sucedió en el pasado. Ese ilegítimo miedo ante la alienación conduce aquí a una real pérdida de sí mismo, al desaprovechar la ocasión de conocer al ser-propio, que únicamente es posible en la sociedad, y también la ocasión de la libertad, pues libertad y conocimiento están unidos. La desazón en la cultura de hoy no proviene de desmedida presión del mundo social, el que —como dicen— obliga al conformismo, sino, por el contrario, de una incapacidad o aversión a identificarse con valores, normas, imágenes culturales, papeles, etc., dados.

En una sociedad pluralista no está el hombre más vinculado que en otra; al revés: el campo de libertad es incomparablemente mayor al haber aumentado enormemente, con la complejidad de las sociedades globales, las posibles apartenencias grupales. Esto será también decisivo para la imprevisible inseguridad en la orientación; pero inseguridad y determinación conformista están en una gran contraposición. Con esto se harán cada vez más numerosos los vacíos en la textura de las normas, lo que aparece en innumerables comportamientos desviativos, condicionados socialmente, de inadaptación o de adaptación falsa. Desde aquí se tiene que reconocer que el ser, como persona social, en la que están entrelazados incontables papeles, y con ellos incontables grupos, no significa alienación. Mucho más: el singular no puede lograr su propiedad sino mediante su responsabilidad frente a los otros, como tampoco la alcanzan las culturas, sino exteriorizándose en una estructura social. Con esa ocasión de devenir-propio, que sólo puede garantizar la sociedad, se gana y se pierde la oportunidad del autoconocimiento, en el que se perfecciona la libertad de la persona social. Muy lejos de pensar que el hecho enojoso de la sociedad introduce la alienación del hombre, se muestra, por el contrario, que la única libertad posible, es decir, la libertad sustancial viene comunicada por la sociedad, en la que el hombre no solamente deviene propio, como un ser siempre singularizado, sino que es capaz de conocerse como tal. Si el hombre no consigue ser «propio», sino como

(30) Op. cit., pág. 37.

ente social, encontrará la expresión más alta de libertad en la aplicación del conocimiento a la existencia social, que ahora se manifiesta, a su vez, en acciones socialmente reguladas de la autoafirmación social.

RENÉ KÖNIG

(Traducción de CONSUELO GARCÍA.)

R É S U M É

L'auteur de cet article, il en fait état lui même au début, ne se propose pas d'étudier historiquement les problèmes de l'aliénation, se bornant à étudier l'efficacité postérieure de ce problème dans les théories sociologiques actuelles allemandes qui en dérivent, directement ou indirectement, en suivant des chemins différents, pour ensuite étudier les mérites de ces théories sociologiques. Il est mené, de la sorte, à formuler quelques observations fondamentales sur les rapports entre Liberté et Aliénation. Et en tire la conclusion de ce que la liberté du "moi" n'existe que dans la détermination à travers les autres. La Liberté n'existe que par rapport aux autres; la société n'est pas un fait plus ou moins facheux mais la circonstance qui rend l'homme capable de liberté. La seule liberté possible est donc la liberté substantielle et c'est la société qui la communique, la société où l'homme devient propre, en tant qu'être singularisé, et où surtout il devient capable de se connaître comme tel.

S U M M A R Y

The author of this article, as he himself tells us at the beginning, is not trying to make a historical survey of the problems of alienation, but to show us the posterior effectiveness of this problem in the German sociological theories of the present which have been derived either directly or indirectly in different ways, and he begins a sort of valuation of these sociological theories. This in turn brings him to some fundamental observations on the relationship between Freedom and Alienation. He comes to the conclusion that freedom of "I" only exists in the determination through others. Freedom is only given in its relation to others; society is not a bothersome fact but the circumstance which first of all makes man capable of freedom. The only possible freedom, that is to say substantial freedom, is communicated by society in which man not only becomes himself, as an individual being, but is capable of knowing himself as such.