

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS

---

# ALIENACION

## HISTORIA DE UNA PALABRA

DISCURSO LEIDO EL DIA 27 DE MARZO DE 1973, EN EL  
ACTO DE SU RECEPCION COMO ACADEMICO DE NUMERO,  
POR EL EXCMO. SR. D. MANUEL ALONSO OLEA

Y

DISCURSO DE CONTESTACION DEL  
EXCMO. SR. D. LUIS JORDANA DE POZAS



M A D R I D

1 9 7 3

Imprime: GRÁFICAS HERGON, S. L.  
Miguel Servet, 15. Madrid (12)  
Depósito legal: M. 8.245.—1973

EXCELENTÍSIMOS SEÑORES,  
SEÑORAS Y SEÑORES :

“Señores académicos : todos vosotros comenzasteis vuestro discurso en ocasión igual a ésta en que me hallo con las más vivas protestas de agradecimiento por lo que estimabais honra inmerecida. Juzgad por vuestra sinceridad de entonces, del aprieto en que yo he de verme para expresar, con acentos que condensen la integridad de mi sentimiento, la medida de gratitud que os debo por haberme traído a esta Casa.”

Con estas palabras, pronunciadas hace cincuenta y tres años, inició su discurso de recepción mi antecesor en la medalla de Académico, Excmo. Sr. D. Luis Redonet y López Dóriga. Sirva su repetición textual, de un lado, como expresión de mis propios sentimientos al acceder, por el afecto de los maestros universitarios que me propusieron, y la de ustedes que me aceptaron, a un lugar respecto del que el solo dato de haber sido ocupado por vez primera por don Modesto Lafuente, es más que suficiente para que estas palabras tengan el tono real de mo-

destia que experimenta en estos momentos quien las pronuncia.

Y sirvan las palabras de don Luis Redonet, en segundo término, para, recordándole, prestar el homenaje que es debido a una vida no ya ligada a la historia de esta Academia durante más de cincuenta años, sino a quien habiendo sido premiado por ella en 1902 por su estudio sobre *El crédito agrícola*, en 1968 aún tenía vocación y arrostros intelectuales para disertar ante ella sobre *El concepto y alcance de lo social*. “Doctísimo investigador de los problemas sociales”, en el elogio con que don Adolfo Bonilla y San Martín le acogió en nombre de la Real Academia en 1919, aún había de acumular larguísima años de dedicación y esfuerzo que hacen de su vida ejemplo en el que inspirarse y espejo en el que se mire quien ahora, inmerecidamente, viene por vuestra benevolencia, que tanto agradece, a ocupar su lugar.

## I

### INTRODUCCION

La expresión *alienación* aparece hoy doquiera.

Una mirada muy rápida a una parte del panorama que nos ofrece nos la muestra como sentimiento de impotencia, unido o no al adicional de que la situación de falta de poder es injusta <sup>1</sup>, o como desconfianza, o como “aislamiento” o apartamiento de la sociedad en que se vive

---

<sup>1</sup> Con este significado aparece frecuentemente en los estudios sobre la sociedad «de masas» (ver, por ejemplo, W. KORNHAUSER, *The Politics of Mass Society*, ed. Londres, 1960, págs. 107 y sigs.; la tesis es que la sociedad de masas divorcia a los hombres de su posible participación social, elimina el sentimiento psicológico de utilidad asimismo social y, por lo tanto los «aliena» y «auto-aliena», de forma que «en suma, aunque la auto-alienación no es exclusiva de la sociedad de masas, en esta clase de sociedad tiende a ser amplia e intensa»; *loc. cit.*, pág. 113), que siguieron al de D. RIESMAN, *The Lonely Crowd*, Yale Univ., 1950, 1950; RIESMAN, por otra parte, fue uno de los popularizadores norteamericanos del término «anomía», acuñado por DURKHEIM. También como fuente de la ideología, «allí donde el hombre no se encuentre a gusto en este mundo» (M. REIDING, *El ateísmo político*, trad. J. Aguilera, Madrid, 1959, pág. 108).

y cuyos valores no se comparten <sup>2</sup>, o como mera apatía <sup>3</sup>, o como incomprensión o incomprensibilidad de los acontecimientos del medio, de las que son síndrome los fracasos en los intentos de actuar significativamente sobre el mismo <sup>4</sup>, y que podría explicar, se dice, “la alienación y la amargura de los estudiantes... cuya causa no es la Universidad”, sino la formación en ella de generaciones, hechas a generalizar y a pensar en términos comunitarios, que intuyen que desde las posiciones que se les van a ofrecer no van a poder influir “ni sobre su propio trabajo ni sobre la sociedad en la que viven” <sup>5</sup>. O como elección de formas no convencionales de expresión artística <sup>6</sup>, o como componente primero de la “crisis del arte” contemporánea <sup>7</sup>, o como falta de significado de las elec-

---

<sup>2</sup> Este es uno de los significados de la clasificación de M. SEEMAN en *On the Meaning of Alienation* (*American Sociological Rev.*, núm. 24, 1959); lo toma de G. NETTER, *A Measure of Alienation*, en *American Sociological Rev.*, 22, 1957.

<sup>3</sup> Así, «la apatía política... no implica necesariamente alienación de la sociedad americana» (W. A. FRANCE, *Industrialization and Alienation*, en S. MARCSON, ed. *Automation, Alienation and Anomie*, Nueva York, 1970, página 413; ver también págs. 404 y 412).

<sup>4</sup> E. BECKER, *Mill's Social Psychology and the Problem of Alienation*, en I. L. HOROWITZ, *The New Sociology*, Oxford, Univ., 1964 (uso la reimpresión de 1971; de la edición de 1964 existe una traducción española, *La nueva sociología*, Buenos Aires, 1969).

<sup>5</sup> B. DENITCH, *The New Left and the New Working Class*, en J. D. COLFAX y J. L. ROACH, eds., *Radical Sociology*, Nueva York, 1971, pág. 343.

<sup>6</sup> Por ejemplo, y por esta razón, se dice del expresionismo en general que fue un arte alienado, y en particular de VAN GOCH que fue un artista alienado; la referencia a VAN GOCH es equívoca y penosa ante su biografía, especialmente la de sus años últimos (H. READ, *Vincent Van Gogh: A Study in Alienation*, en *Art and Alienation. The Role of the Artist in Society*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva York, 1970).

<sup>7</sup> «Los componentes de esta crisis son bien conocidos: la creciente alienación del producto del trabajo, de las instituciones sociales, de los otros y de sí mismo que sufre el hombre» (E. FISCHER, *Reflexiones sobre la situación del arte*, en *Revista de Occidente*, núm. 105, 1971, pág. 266).

ciones que se han de hacer en la vida, o falta de conexión entre las que, efectivamente, se hacen y lo querido como relevante para la vida misma de quien elige <sup>8</sup>, o como inseguridad psíquica o falta de integración comunitaria en los medios urbanos contemporáneos <sup>9</sup>. Por supuesto como autoalienación, o alienación frente a los demás hombres <sup>10</sup> o alienación frente a las instituciones sociales o frente a las instituciones políticas <sup>11</sup>, de o causa-

---

<sup>8</sup> Así, «en el fondo el hombre alienado cree que es incapaz de asumir el que tiene por su papel adecuado en la sociedad» (G. ABCARIAN *Alienation and the Radical Right*, en el mismo y M. PALMER, eds., *The Human Arena. An introduction to the Social Sciences*, Nueva York, 1971, página 295). Esta es una de las acepciones del término en el ensayo de SEEMAN citado. Sobre ella básicamente trabaja H. L. WILENSKY tratando de aprehenderla y medirla empíricamente («ligar atributos específicos de la estructura social del lugar de trabajo con la experiencia privada —las inquietudes, las alegrías— de la persona») en *Varieties of Work Experience* en H. BOROW, ed., *Man in a World at Work*, Boston, 1964.

<sup>9</sup> Este fenómeno se describe como «anomía crónica», diciéndose por vía de explicación que «anomía equivale, más o menos, a alienación». Más adelante se habla de que «la naturaleza impersonal de las relaciones en algunos tipos de medio urbano, tiende a promover sentimientos de alienación» (R. F. WINCH, *The Modern Family*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva York, 1971, páginas 133 y 244).

<sup>10</sup> Así «estamos fragmentados, alienados, aislados unos de otros y de nosotros mismos» (R. LICHTMAN, *Social Reality and Consciousness*, en J. D. COLFAX y J. L. ROACH eds., *Radical Sociology*, Nueva York, 1971, página 165).

<sup>11</sup> Se dice, por ejemplo, y es aproximadamente cierto, que para MARX, frente a HEGEL, «el mundo político real está en la estructura de clase... no en una superestructura política»; pero se añade, lo cual es probablemente falso, que «esta inversión de valores... a los ojos de MARX constituye [la] alienación política» (W. DESAN, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Nueva York, 1965, pág. 32). De la alienación política de los románticos alemanes se habla, por ejemplo, en G. HEIMAN, *The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine*, en Z. A. PELCZYNSKI ed., *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge Univ., 1971, pág. 122.

da por la educación <sup>12</sup>, o por el deporte <sup>13</sup>; o alienación ante la naturaleza <sup>14</sup>, la cultura <sup>15</sup>, la civilización <sup>16</sup>, “las costumbres y las morales” <sup>17</sup>, la tecnología <sup>18</sup>, la histo-

---

<sup>12</sup> Así, comentando la *Crítica del programa de Gotha*, dice AVINERI que, según MARX, no debe apartarse al niño por completo del trabajo; porque ello, ahora AVINERI, «sería un primer paso hacia la alienación que experimentará al incorporarse el niño a la vida real» (*The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge Univ., 1971, pág. 232). Es cierto que MARX dijo esto, más o menos, como HEGEL criticó por razón parecida el apartamiento del niño de la vida real implícito en la pedagogía de ROUSSEAU (*Filosofía del Derecho*, ad. 98 a § 153); pero ni MARX ni HEGEL hablaron de alienación en este contexto, ni vieron este fenómeno como «alienante» en sus terminologías respectivas.

<sup>13</sup> *Iglesia y mundo en la España de hoy*, 2.3.1.3.g): «el deporte se ha visto reducido a sus condiciones de espectáculo y de negocio, con caracteres puramente alienantes» (*Asamblea Conjunta Obispos Sacerdotes*, Madrid, 1971, pág. 52).

<sup>14</sup> Así, «... la alienación entre hombre y naturaleza... la consecuencia más desastrosa de la Revolución industrial» (H. READ, *Style and Expression*, en *Art...*, cit., pág. 65).

<sup>15</sup> Sobre la alienación «cultural», por ejemplo, «el intelectual católico está alienado de la vida intelectual [norte]americana» y sólo se integra en ella «con riesgo de alienarse a sí propio de su medio católico» (D. CALLAHAN, *The New Church. Essays in Catholic Reform*, Nueva York, 1966, página 6).

<sup>16</sup> En el sentido de que en ella el hombre bien ha perdido «las certezas ingenuas que le permitían confundir sus seres íntimo y social», bien «se ha perdido a sí mismo, sujeto a todos y a nadie, esclavo de objetos teóricamente a su servicio» (R. ARON, *Les desillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, París, 1969, págs. 178 y 181).

<sup>17</sup> De éstas se dice que pueden «no expresar las condiciones de existencia sino en forma indirecta, confusa, alienada» (H. LEFEBVRE, *Le marxisme*, 15.ª ed., París, 1972, pág. 50).

<sup>18</sup> En esta acepción se expresa la idea hoy generalizada de que «el ambiente artificial que nos hemos impuesto por nuestra tecnología es más molesto para vivir que el ambiente natural que hemos conseguido hacer desaparecer» (A. TOYNBEE, *El desafío del progreso técnico*, en *Futuro presente*, núm. 1, 1971, pág. 7), y la necesidad de «humanizar la tecnología» que expresa el subtítulo, *Toward a Humanized Technology*, de la obra de FROMM, *The Revolution of Hope*, Nueva York, 1968. LUKÁCS en algún momento definió la alienación como la conciencia «de que el medio que el hombre se ha autocreado no es ya su hogar, sino su prisión» (*Die Theorie*

ria <sup>19</sup>, la ciencia <sup>20</sup>, o el mundo o “las cosas como son” <sup>21</sup>; o alienación de los filósofos, o de lo existente en la forma en que los filósofos lo conciben <sup>22</sup>, o de la filosofía misma, vista como “la mayor de las alienaciones” <sup>23</sup>. O alienación como separación o alejamiento del hombre respecto de Dios o de una concepción de Dios mismo como “soporte y alienador de la Humanidad” <sup>24</sup>, o viceversa, como alejamiento o separación del hombre religioso de los problemas estrictamente “humanos”, cubriendo así con el término las posiciones del ateísmo militante. De la materia mis-

---

*des Romans*, Berlín, 1920; tomo la referencia de ZITTA, GEORG LUKÁCS, *Marxism, Alienation, Revolution*, La Haya, 1964, pág. 149).

<sup>19</sup> «La historia... podría escribirse como una historia de la alienación de hombre» (E. KÄHLER, *The Tower and the Abyss*, Nueva York, 1957, página 43).

<sup>20</sup> En este sentido en concreto, J. MONOD: «... el sentimiento de temor, cuando no de odio, en todo caso de alienación, que experimentan tantos hombres de hoy respecto de la cultura científica» (*Le hasard et la nécessité*, París, 1970, pág. 187; más las cursivas).

<sup>21</sup> Suponiendo, a la vez, difuminada la distinción entre naturaleza y cultura; ver S. W. ROUSSEAU y J. FARGEMIS, *American Politics and the End of Ideology*, en *The New Sociology*, cit., pág. 272.

<sup>22</sup> Compárense, por ejemplo, estas frases: «la crítica radical que el filósofo ha realizado siempre de lo existente considerado como insatisfactorio (alienado y alienante)»; «... una alienación filosófica: la exterioridad del filósofo y la ajenidad de la filosofía respecto de lo real»; la reflexión culmina más adelante con esta frase espectacular «hay una alienación del filósofo... y también una alienación del mundo no filosófico. El primero se estima verdadero y no es real. El segundo es real sin ser verdadero» (H. LEFEBVRE, *Marx*, 2.<sup>a</sup> ed., París, 1969, págs. 40, 50 y 74).

<sup>23</sup> Resumiendo a MARX STIRNER, E. FLEISCHMANN, *The Role of the Individual in Pre-Revolutionary Society: Stirner, Marx, and Hegel*, en Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's...*, cit., pág. 220; en el mismo, pág. 222, en una curiosa inversión de la alienación primera de HEGEL, de la que se hablará más adelante, se dice que en éste la «verdadera, concreta individualidad es un retorno desde la alienación».

<sup>24</sup> *Iglesia y mundo...*, cit., 1.2.1; ed. cit., pág. 18; la frase está entrecuillada, pero no se da referencia; en el mismo lugar puede leerse que «el hombre moderno teme la alienación más que nada».

ma también se dice que no es “sino el espíritu en auto-alienación”<sup>25</sup>

Referida específicamente al trabajo y a las formas organizativas de éste, la alienación puede concebirse simplemente como objetivación del trabajador en los productos del trabajo; o, con mayor complejidad, como alienación respecto de los instrumentos de trabajo o de las máquinas que implacablemente determinan la forma de trabajar prestando su “alma al trabajador” o, viceversa, cediendo el trabajador la suya al útil<sup>26</sup>; o se ve respecto de la situación despersonalizada en que se encuentra el trabajador —predominantemente el que en nuestra terminología llamaríamos trabajador “intelectual”— en las grandes estructuras económicas de organización racionalizada con funciones y responsabilidades parceladas, en el seno de las burocracias en suma<sup>27</sup>; o como compendio de la situación

---

<sup>25</sup> Y, además, se abona a la cuenta de HEGEL, para quien probablemente la frase hubiera resultado ininteligible, este «descubrimiento» (S. AVINERI, *The Social...*, cit., págs. 6, 65 y 128). Este estudio de AVINERI, dicho sea de paso, es un ejemplo insigne de la monumental confusión existente sobre la alienación, en la que el autor es atrapado una y otra vez (ver, por ejemplo, el verdadero galimatías que resulta en págs. 162-164 al hablarse sin matices de «la proximidad entre algunos aspectos de la alienación en MARX y el ascetismo intramundano implícito según WEBER en la ética capitalista»; de «propiedad inalienable»; de «el mundo de la total alienación del hombre»; de «el capitalismo que expresa la verdad de la existencia humana, aunque de forma alienada»; y de «la dependencia del hombre en objetos que son sólo sus proyecciones alienadas»).

<sup>26</sup> Para esta versión de la alienación, oponiendo PROUDHON a H. DE MAN con algunos factores adicionales, y previniendo que ni uno ni otro usó de la expresión, P. ROLLE, *Introduction à la sociologie du travail*, París, 1971, págs. 94-96.

<sup>27</sup> Para D. BELL, por ejemplo (*The «Rediscovery» of Alienation*, en *American Journal of Philosophy*, núm. 56, 1959, pág. 950), «a través de la influencia de Karl MANNHEIM y Max WEBER la idea de alienación se funde con la de burocratización», afirmación poco meditada en cuanto de un lado de algún modo empequeñece la colosal obra de WEBER sobre la burocracia, y de otro la pretendida fusión se referiría a un aspecto virtualmente irrelevante de la alienación en HEGEL o en MARX. Es aguda en cam-

del trabajador por cuenta ajena en general, o del integrado en una empresa o en una "gran industria"<sup>28</sup>, o muy especialmente del que ejecuta trabajos automáticos y repetitivos<sup>29</sup>; o se dice de la separación de propiedad y control que, al implicar "la alienación del capitalista" de su capital, suponiendo una previa "alienación del trabajador respecto de su trabajo", constituye "la culminación de la alienación"<sup>30</sup>.

---

bio la observación (M. FRANKLIN, *On Hegel's Theory of Alienation and Its Historic Force*, en *Studies in Hegel*, vol. IX de «Tulane Studies in Philosophy», Nueva Orleans, 1960, pág. 97) que liga a LUKÁCS la «moda» de conectar la burocratización con la alienación; probablemente fue LUKÁCS, en *La reificación y la conciencia del proletariado*, publicado en 1922, el único que vislumbró el tema de la alienación en MARX antes de la publicación de los *Manuscritos* de 1844, aunque después su ensayo siguiera la senda abierta por Max WEBER en la burocracia. En línea parecida, en GORZ «la empresa... se ha convertido en un poder social que enajena a los individuos» (*Historia y enajenación*, ed. Méjico, 1969, págs. 261-262). Lo que sí ligó WEBER fue la ética protestante a la división del trabajo, para acabar pintando ésta como estrictamente necesaria en el mundo moderno: «el puritano quiso ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo»; comentando a GOETHE, «la limitación al trabajo profesional... es una condición del obrar valioso en el mundo actual» (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ed. Legaz, Madrid, 1955, pág. 247).

<sup>28</sup> Así, G. COURTOIS, *La crítica del contrato de trabajo en Marx*, en *Rev. de doctrina... sobre trabajo*, Buenos Aires, núm. 7, 1971. Tras de analizar la crítica de MARX al voluntarismo contractual y su posición sobre el trabajo como generador de valor y la parcelación de los oficios, el autor apostilla al final que «se ha reconocido en estas descripciones el tema del trabajo alienado» (pág. 398).

<sup>29</sup> Así, «gran parte de la actividad que caracteriza el trabajo de fábrica es intrínsecamente alienante», porque «la satisfacción por el trabajo no es un resultado inherente al proceso mismo de trabajo» (E. H. MIZROCHI, *Alienación y anomia: perspectivas teóricas y empíricas*, en *La nueva sociología*, cit., t. II, pág. 27; como demostración de que esto ha sido constatado se cita en bloque el grueso y clásico estudio de ROETHLISBERGER y DICKINSON, *Management and the Worker*, Cambridge, Mass., 1939). Más oportuno hubiera sido traer a colación, por ejemplo, a N. C. MORSE y R. S. WEISS, *The Function and Meaning of Work and the Job*, en *Am. Sociological Rev.*, núm. 20, 1955, págs. 191-198.

<sup>30</sup> De nuevo S. AVINERI, *loc. cit.*, pág. 179; además, tras de citar el conocido pasaje del vol. III de *El Capital* en que MARX describe la sepa-

Todo lo anterior, dejando a un lado en este bosquejo inicial lo que la alienación fue para Hegel, o lo que después fue para Marx, o lo que sigue siendo para Sartre o Marcuse. Y sin que en los autores menores tan rápidamente recorridos se hayan agotado los significados del término, ni se hayan tampoco agotado los autores mismos <sup>31</sup>.

---

ración propiedad-control, se añade que «una lectura cuidadosa [del mismo] indica MARX intenta relacionar la teoría que expone aquí con su teoría de la alienación», afirmación que me parece gratuita.

<sup>31</sup> Selecciones de los usos contemporáneos del término, en SCHACHT, *Alienation*, Nueva York, 1970, cap. V, *The Sociological Literature*, págs. 153 a 196; una especialmente afortunada y reiteradamente aludida por estudios posteriores es la de M. SEEMAN, *On the Meaning of Alienation*, en *American Sociological Rev.*, núm. 24, 1959, págs. 783-791, reproducido en S. MARCSON, ed. *Automation, Alienation, and Anomie*, Nueva York, 1970, págs. 381-394, y brevemente en el trabajo del mismo, SEEMAN, *L'étude de l'aliénation dans la société de masse*, en *Sociologie du travail*, núm. 2, 1967, págs. 180-185; también R. A. NISBET, *The Sociological Tradition*, Londres, 1967, págs. 264 y siguientes; en forma muy amplia y discursiva en A. GOBZ, *Historia y Enajenación*, ed. Méjico, 1969, (parte II, págs. 54-168); brevemente en W. HOFMANN, *Historia de las ideas sociales de los siglos XIX y XX*, ed. Méjico, 1964, págs. 161-162; también aunque muy confusa y llena de ambigüedades, en W. DESAN, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Nueva York, 1965, págs. 26-37, y muy sucinta, en cambio, en D. G. DEAN, *The Measure of Alienation*, en *American Sociological Rev.*, 26-5, 1961. Como tipología de «estados mentales» en M. W. SCOTT, *Las fuentes...*, cit.; especialmente sobre las formas de alienación del trabajador respecto de su trabajo, en R. BLAUNER, *Alienation and Freedom: The Factory Worker and His Industry*, Univ. de Chicago, 1964, obra muy influida en este respecto por la de SEEMAN. No una clasificación, aunque sí una relación de usos del término, con sus referencias, en G. NETTER, *Una medida de la alienation*, en I. L. HOROWITZ, *Historia...*, cit., vol. II, págs. 58 y sigs.

En el vol. XX de la *Bibliografía internacional de ciencias sociales* (Londres, 1972; bibliografía sobre sociología en 1970) aparecen hasta veintidós títulos que incluyen el vocablo «alienación»; van desde *Alienación en América: el inmigrante católico y la educación pública en la Norte América anterior a la guerra civil*, hasta *Deportes y alienación en el Perú: el fútbol en los barrios limeños*. En *Social Aspects of Alienation. An Annotated Bibliography*, Washington, 1969, los títulos llegan a doscientos veinticinco, desde, por ejemplo, *Orientación autoritaria, alienación y actitudes políticas de una muestra de electores del Melburne*, hasta *Divorcio y alienación o Tratamiento psiquiátrico del estudiante alienado*.

Por otro lado, por no hacer esta introducción morosa en exceso, se han dejado a un lado las significaciones jurídicas del vocablo, que por sí solas compondrían un paisaje también abigarrado en grado sumo, y las psiquiátricas, un mundo aparte de significados nuevos y variables.

\* \* \*

Un análisis global de la alienación o una historia completa de su accidentado decurso es algo que, obviamente, supuesto que estuviera a mi alcance, no puede ser intentado ahora sin abusar de vuestra benevolencia. Por esto, de la historia a la que alude el título del discurso vamos a bosquejar lo que sería un capítulo primero: la forma en que la alienación nace como vocablo filosófico en Hegel; porque es, en efecto, a Jorge Guillermo Federico Hegel a quien hay que retrotraer si no la invención del vocablo, de etimología vieja y prosapia ilustre y antigua, sí el origen de muchos de sus usos modernos y, sobre todo, el complejo de ideas envuelto en tales usos.

1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

1. 1. 1.

## II

### ALIENACION, *ALIENATION*, *ALIÉNATION*, *ENTFREMUNG*

Conviene, siquiera sea brevemente, comenzar reflexionando sobre lo que se ha llamado el “telón de fondo lingüístico e intelectual”<sup>1</sup> de los términos *alienation*, en inglés; *aliénation*, en francés, antes y después de que se usaran para traducir *Entfremdung* y *Entäusserung* del alemán con el significado, con los varios significados, con los que aparecen en Hegel —o antes de que el *Entfremdung* de Hegel los tradujera al alemán, podríamos añadir, pues es dudoso cuál es el idioma originario del o de los sentidos modernos de *alienación*<sup>2</sup>— y sobre el del propio vocablo alemán, ante todo.

---

<sup>1</sup> R. SCHACHT, *Alienation*, cit., págs. 1 y sigs.

<sup>2</sup> La cuestión es si HEGEL usó de los términos autóctonamente, por así decirlo —y en este caso tomándolos bien del alemán vulgar, bien del teológico, bien del estrictamente filosófico de FICHTE— o precisamente en búsqueda de uno apropiado para traducir *aliénation* de ROUSSEAU y *Alienation* de los economistas ingleses; probablemente hizo ambas cosas, entre

La primera acepción de *Entfremdung* fue la común para el jurista de transferencia de la propiedad de una cosa o de la titularidad de un derecho de una persona a otra, aunque el uso antiguo tradicional del término alemán más bien aludiera específicamente a una privación ilícita o violenta de la tenencia o el disfrute<sup>3</sup>, y, por otro lado, haya dejado de usarse por completo en el alemán jurídico moderno<sup>4</sup> sustituida por la de *Veräußerung* —también utilizada por Hegel, según se verá, y de la que es sinónima *Entäußerung* que ha perdido, por su parte, significación filosófica<sup>5</sup>— entendida puede añadirse como traslación real y no como simple obligación de transmitir. El segundo sentido, también hoy abandonado, es el de “estar fuera de sí”, próximo a la enajenación mental o locura (*Wahnsinn*). El último y más impreciso

---

si no incompatibles. Ver sobre el tema LUKÁCS, *El joven Hegel*, ed. Barcelona-Méjico, 1970 (vol. XIV de *Obras completas*), págs. 518; SCHACHT, *loc. cit.*, págs. 7 y 35-36; L. FEUER, *What is Alienation?*, en *New Politics*, 1-3, 1962, págs. 116-117.

<sup>3</sup> Este mismo sentido tuvo *Alienation* en el inglés antiguo; como uno de ellos se recoge en el diccionario de Oxford (vol. I, ed. 1888). Este sentido se ha perdido; no aparece en el *Dictionary of English Law* (ed. C. WALSH vol. I, Londres, 1959), que preserva en cambio el normal de transferencia de propiedad; bien que comprendiendo tanto la voluntaria como la involuntaria; por ejemplo, la resultante de ejecución de sentencia (P. C. OSBORN, *Law Dictionary*, 4.<sup>a</sup> ed., Londres, 1954).

<sup>4</sup> *Entfremdung* «no tiene significado jurídico alguno» (C. CREIFELDS, *Rechtswörterbuch*, Munich, 1970). Sin embargo, según una nota que debo a la amabilidad del Dr. J. VINCKE, aún hoy se habla de *Entfremdung* en supuestos muy especiales tales como, de Derecho privado, la situación del prestamista que no reclama al prestatario la devolución de lo prestado; o, de Derecho público, la del municipio que a través de su alcalde rehusa aceptar una donación.

<sup>5</sup> *Entäußerung* es sinónimo de *Veräußerung* en términos jurídicos (C. CREIFELDS, *loc. cit.*) y no tiene asignado significado filosófico ni próximo en la *Enzyklopädie* Brockhaus (Wiesbaden, 1968). Según la misma nota del Profesor VINCKE *Veräußerung* destaca más la idea de tradición de la cosa, mientras que *Entäußerung* refiere al vaciamiento o agotamiento de un patrimonio; así, dice, la situación del monje tras su promesa de pobreza.

y más persistente es el de separación o apartamiento de los sentimientos o los afectos hacia una persona, desviando hacia la indiferencia o la hostilidad los previos, o los naturales, o los que debieran ser, de intimidad o amistad <sup>6</sup>; así tradujo Lutero —*fremdt*—, de la *Vulgata* —*alienati*— el apartamiento de Dios y de su promesa <sup>7</sup>; es esta acepción la que se conserva aunque ya con la impronta de Hegel, de forma que *Entfremdung* en el lenguaje culto tiende a significar lo que Hegel quiso que significara según sus intérpretes <sup>8</sup>. *Fremd* es, por supuesto, palabra alemana

<sup>6</sup> *Alienation* tiene también este sentido en inglés, sinónimo de *estrangement*; el primero se define como *estrangement in feeling* y el segundo como *alienation in feeling* (Oxford, loc. cit., y vol. III, ed. 1897). Ambas expresiones proceden en inglés del francés «antiguo»; en éste en efecto *aliénation* (aparte y además siempre los sentidos de transferencia de propiedad y enajenación mental) es «aversión que las personas sienten las unas por las otras» (E. LITRÉ, *Dictionnaire*, t. I, 1873; con citas de autoridades); esta acepción se conserva y amplía algo en el francés moderno: «devenir extraño a alguno o a alguna cosa» (P. ROBERT, *Dictionnaire*, París, 1953; A. HATZFELD *et al.*, *Dictionnaire*, vol. I, París, 1964; en el primero se dan como sinónimos antipatía, aversión, alejamiento, frialdad y hostipatía). La sinonimia aproxima *aliéner* a *étranger*, uno de cuyos significados («figurado y familiar», en LITRÉ) es dejar, desechar. Sobre el sentido jurídico de *aliénation* en francés, ver, por ejemplo, A. PERRAUD-CARMANTIER, *Dictionnaire de droit*, 2.<sup>a</sup> ed., París, 1957; y sobre su sentido filosófico, en forma compendiada, por lo general partiendo de HEGEL, ver las explicaciones que se dan de la palabra en J. MIQUEL, *Vocabulaire pratique de la philosophie*, París, 1967, muy breve; más amplios A. CUVILLIER, *Nouveau vocabulaire philosophie*, 16.<sup>a</sup> ed., París, 1966, y J. MANTOY, *Les 50 mots-clés de la philosophie contemporaine*, Toulouse, 1971.

<sup>7</sup> Efesios, 2.12: «... quia eratis illo tempore sine Christo, alienati a conversatione Israel...» (Vulgata); «... waret ohne Christus, ausgeschlossen vom Bürgerrecht in Israel und fremdt den Testamenten der Verheissung...» (Biblia de Württemberg, ed. Stuttgart, 1899).

Efesios, 4.18: «... alienati a vita Dei per ignorantiam...» (Vulgata); «... und sie sind fremdt geworden dem Leben, das aus Gott ist» (Württemberg). Más adelante analizaremos estos textos.

<sup>8</sup> Así en la *Enzyklopädie*, cit., vol. V, se dice que «*Entfremdung* es un término introducido por HEGEL» y se continúa con un resumen de HEGEL al respecto; siguen referencias más someras de FEUERBACH, MARX y FREUD.

de uso corriente actual, con varios significados de los que los de *forastero* y próximos son los más comunes <sup>9</sup>.

Este panorama es, a grandes rasgos, muy similar al que ofrece nuestro idioma. *Alienación* aparece en el *Diccionario de la Lengua española*, de la Real Academia, edición de 1970, como “acción y efecto de alienar”, y *alienar* como “*enajenar*”. *Enajenar* aparece a su vez con los significados de transmitir a otro el dominio de una cosa o derecho; sacar a uno fuera de sí, entorpeciéndole o turbándole el uso de la razón o los sentidos; en general, con el de “desposeerse o privarse de algo”; también con el de “apartarse, retraerse del trato y comunicación que se tenía con alguna persona por haberse entibiado las relaciones de amistad”. Aunque ciertamente la expresión “enajenación” y sus derivados sean en sus primeras acepciones de uso mucho más común que “alienación” y los suyos, estos últimos son utilizados también con frecuencia; así, Guasp habla de “alienación” como enajenación o transferencia de bienes <sup>10</sup> y la doctrina administrativa, uniformemente de la “inalienabilidad” como característica del dominio público; Rodríguez Devesa de “alienado” como equivalente a enajenado mental <sup>11</sup>; recogiendo Jordana de Pozas y Merlin ambos significados como actuales <sup>12</sup>. Del uso contemporáneo de alienación en sus sentidos de apartamiento o separación, los ejemplos son tan reiterados que puede pensarse respecto de ellos que tienden a sustituir a “enajenación” o a usarse como su sinónima que efectivamente es.

Todas las significaciones mencionadas, por lo demás, son antiguas en nuestra lengua; en el *Diccionario de la Aca-*

---

<sup>9</sup> Curiosamente en el *Deutsche Sprachlehre* de GRIESBACH y D. SCHULZ, Munich, 1972, *fremd* aparece como ejemplo de palabra alemana con significados múltiples.

<sup>10</sup> *Derecho*, Madrid, 1971, pág. 197.

<sup>11</sup> *Derecho penal*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1971, vol. I, pág. 494.

<sup>12</sup> *Diccionario jurídico*, Paris, 1968.

demia llamado *de autoridades* (tomo I, ed. 1726) aparece también *alienación*, de la que se dice que es “lo mismo que enajenación”, y se añade que “es voz latina y de poco uso”. En cambio se da como frecuente la voz *alienado* que “metafóricamente [es] lo mismo que abstraído, entorpecido u olvidado de sí”, sentido con el que aparece en dos textos de fray Luis de Granada. En el tomo III, edic. 1732, aparecen múltiples entradas para las voces *enajenar*, *enajenación*, *enajenamiento* y sus derivados, que recogen todos los sentidos preservados en 1970 y alguno más: traslación de titularidad (“la obra y acción jurídica que se hace para que pase el señorío o dominio de alguna cosa del uno al otro”); locura (“total conmoción y perturbación de la razón”); un sentido metafórico en el que es usado por los místicos, equivalente a éxtasis (“la privación que experimentan los sentidos..., cuando el alma arrebatada del espíritu y gracia natural se eleva y sale fuera de sí, dejándolas como pasmadas y absortas”), y también en las significaciones últimas modernas citadas, esto es, en la de “desvío y falta de comunicación, trato, familiaridad y comercio entre unas personas con otras” (para *enajenación*, bajo la autoridad del *Origen de la lengua castellana*, de Bernardo Aldrete), y en el de “separación y apartamiento de la voluntad entre dos o más personas... mediante lo cual se enajenan los ánimos, se corta la comunicación... y se resfrían los afectos” (para *enajenamiento*, bajo la autoridad de la *Historia de España*, del padre Mariana).

Por supuesto, los vocablos español, francés e inglés derivan directamente, con todos sus significados, del latín *alienatio* —enajenación, venta, cesión; perturbación, delirio; apartamiento, división; enemistad— derivado de *alius* —otro, diverso, distinto, diferente— que a su vez procede del griego ἄλλος, otro<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> R. DE MIGUEL, *Diccionario*, 23.ª ed., Madrid, 1943, con las citas de autoridades; los significados dichos entre otros sinónimos.



### III

## HEGEL

En Hegel, alienación aparece con un sentido primero y básico, en general unívoco, en el uso amplio que de la expresión se hace en la *Fenomenología del espíritu*; de las expresiones mas bien, porque se utiliza tanto la de *Entfremdung* citada como la de *Entäusserung*, en virtual sinonimia <sup>14</sup>. Resumidamente, en este primer sentido,

---

<sup>14</sup> En la versión española de la *Phänomenologie des Geistes* del Fondo de Cultura (Méjico, 1966; a esta edición de la *Fenomenología* refieren las citas ulteriores, salvo que se diga otra cosa; la edición alemana usada es la de J. SCHULZE, vol. 2 de los *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1964), *Entäusserung* se traduce como «enajenación» y *Entfremdung* como «extrañamiento»; la traducción es correcta en cuanto que enajenación es sinónimo de alienación y en cuanto que una de las acepciones de extrañamiento, como «acción y efecto de extrañar», implica la idea de separación, «apartar, privar a uno del trato y comunicación que se tenía con él» (*Diccionario*, ed. 1970), «apartar y echar de sí y de su comunicación a alguno, tratándole como ajeno y no conocido, o contrario» (*Diccionario de autoridades*, t. III, 1732). Pero téngase en cuenta que los términos son sinónimos, y que cualquiera de ellos solo —y el de la «alienación»— hubiera dado también una versión correcta. La expresión «extrañamiento» fue

alienación equivale a separación o relación discordante, entre el individuo y la naturaleza, entre el individuo y la cultura o sustancia social que él mismo ha creado, que ha creado su especie, lo hecho “a través de siglos de actividad humana”; de esta alienación deriva además un “autoalienación”, en el sentido de que como su universalidad sólo puede conseguirla el hombre a través de su unión con aquella sustancia social que era suya y de la que se ha separado —esto con independencia de que se pretenda que Hegel vio en la sustancia social separada no sólo una creación del espíritu humano, sino el espíritu mismo, en forma objetivada y universalizada, lo que con toda seguridad es una interpretación errónea de Hegel<sup>15</sup>— mientras la separación no se supere y la unión no se consiga, el ser

---

utilizada antes para traducir *Entfremdung* en MARX en la excelente versión española de M. REDING, *Der Politische Atheismus (El ateísmo político)*, traducción de J. de Aguilera, Madrid, 1959). En la también excelente versión española de R. DAHRENDORF, *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft (Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial)*, trad. M. Troyano, Madrid, 1952), se usa en cambio, en general, el término alienación, alguna vez el de enajenación. En la versión española de los *Manuscritos* de MARX que en general manejaremos (de F. RUBIO LLORENTE, *Karl Marx: Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid, 1970) «enajenación» y «extrañamiento» traducen indistintamente *Entäusserung*, *Entfremdung* y *Veräusserung*.

<sup>15</sup> Sobre esta defectuosa comprensión de HEGEL llamó hace tiempo la atención ZUBIRI; el espíritu objetivo hegeliano, dijo ZUBIRI, no tiene nada que ver ni se parece en nada a lo que después se ha llamado realidad social; es un espíritu producto de una razón universal que hace revertir hacia él —hacia el espíritu universal absoluto, en último término hacia la divinidad— todos los espíritus subjetivos, que así, en cuanto pasan o han pasado a objetivarse en él, no cumplen función alguna, salvo la del puro recuerdo («rastros», «sombras difusas»; *Fenomenología*, prólogo, II, 3, página 21). ZUBIRI continuó con un agudísimo análisis de HEGEL, cuya exposición sería larga e impertinente aquí (estas y las ulteriores referencias a X. ZUBIRI, salvo que otra cosa diga, las hago según mis notas tomadas en su curso sobre *El problema del hombre* dictado en Madrid en el año 1953-1954, y con todas las salvedades propias de fuente tan personal).

humano está desgarrado, extrañado de sí mismo, esto es, auto-alienado.

El fenómeno de Hegel es probablemente histórico y desde luego es real; de modo parecido a como toda conciencia ha de superar una confusión inicial con la cosa que siente —aparte y además de trascenderse a sí propia en cuanto puro concepto, con lo cual “*eo ipso* trasciende su existencia natural inmediata”<sup>16</sup> — o como la ciencia de la naturaleza ha de comenzar distanciándose de las impresiones y de los datos inmediatos —o como “la educación... es la disciplina que el espíritu se impone para elevarse sobre su entorno inmediato” o, radicalmente “el pensamiento es... la negación del aspecto natural de la vida”<sup>17</sup> — la alienación de que se habla exige la ruptura de una conexión primera “inmediata e irreflexiva” con la sustancia social, “la separación de sí mismo natural” y la emergencia consiguiente en cada uno de la identificación con su propio ser individual, con su propia per-

---

<sup>16</sup> *Filosofía del Derecho*, § 57; ed. Buenos Aires, 1968, pág. 81. A esta edición se referirán las citas ulteriores de la *Filosofía*, salvo que otra cosa se diga, pese a ser una traducción indirecta desde la italiana de F. MESSINEO (*Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, 1913), excepto las que refieran al *Discurso preliminar* respecto del que uso de la traducción de A. TRUYOL SERRA, publicada en 1956 en el *Boletín del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*; salvo en cuanto a éste, en muchas ocasiones se corregirá la versión en español de la edición que se maneja; si otra parece más apropiada, en vista de las eds. de E. GANS (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vol. VII, ed. Stuttgart, 1964, de los *Sämtliche Werke*, de HEGEL publicados bajo la dirección de H. GLOCKNER) y G. LASSON (*Grundlinien...*, 3.ª ed., Leipzig, 1930). También se ha manejado la excelente edición inglesa de T. M. KNOX, *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford, Univ., 1969. La abreviatura «ad.» refiere a las adiciones de GANS, basadas en las notas tomadas en las clases de HEGEL; aparecen en las ediciones de LASSON y KNOX y en la del propio GANS que uso, que reproduce la 2.ª de éste (Berlín, 1854; la 1.ª es Berlín, 1833).

<sup>17</sup> Cfr. J. D'HONDT, *Hegel*, París, 1967, pág. 33; las dos citas son de la Introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, del propio HEGEL (en *loc. cit.*, *Extraits*, pág. 65).

sona como separada y distinta de su entorno; es entonces cuando “superando la inmediatez originaria” y “absorbido en su recién hallada identidad”, el hombre no sólo adquiere una cierta perspectiva frente a la sustancia social y deja de ser uno con la naturaleza, la comunidad en la que vive y la cultura de ésta, sino que ve éstas como separadas y opuestas, y en esto consiste justamente la alienación en este primer sentido <sup>18</sup>.

“El espíritu consiste, precisamente, en la elevación sobre la naturaleza y sobre la determinación natural” <sup>19</sup>, “no es algo natural... es más bien lo opuesto a la naturaleza” <sup>20</sup>. El momento de libertad característico de la persona humana “reside únicamente en la reflexión de lo espiritual en sí, en su distinción de lo natural y en su reflexión sobre ello”. La disociación y la separación son, por consiguiente, estrictamente necesarias; posiblemente

---

<sup>18</sup> Para esta versión, G. LUKÁCS, *El joven Hegel* (Obras, vol. XIV, Barcelona, 1970), IV.4, pág. 517 y SCHACHT, *Alienation*, cit., págs. 37-39. Elaboración de sentido parecido es la distinción de antropología cultural entre culturas *pre*, *co* y *post*-figurativas (ver. M. MEAD, *Culture and Commitment*. Nueva York, 1970), o la de la ruptura de «la alianza profunda entre el hombre y la naturaleza» característica del animismo primitivo (según J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, 1970, págs. 43-44). Próximo también en su sentido general es el tránsito que describe DURKHEIM de las sociedades basadas en una «solidaridad mecánica» cuyo ingrediente básico es «una totalidad de creencias y sentimientos comunes a todos los miembros del grupo», a las fundadas en una «solidaridad orgánica», esto es, «en un sistema de funciones especiales y diferenciadas» (*De la division du travail social*, 2.ª ed., reimpresión, París, 1967, pág. 99). No es este lugar para entrar a fondo en estos temas; remito a las obras citadas a las que se puede agregar C. LÉVI STRAUSS, *La pensée sauvage*, París, 1962.

<sup>19</sup> *Enciclopedia*, § 440. Para la *Enciclopedia* utilicé la versión española de E. OVEJERO MAURY, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tres volúmenes, Madrid, 1918; en alguna muy contada ocasión he variado la traducción utilizando *System der Philosophie*, vols. 8, 9 y 10, de los *Sämtliche Werke* citados.

<sup>20</sup> *Ciencia de la lógica*, III, 3.ª, I, pág. 672. Ed. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1968.

siguiendo a Kant<sup>21</sup> y evidentemente reaccionando frente a Rousseau y confirmando en su tesis al criticar a éste, para Hegel la concepción según la cual el hombre “viviría en libertad respecto de las necesidades en un llamado estado de naturaleza” —en el sentido de que sólo tuviera entonces unas puras y simples necesidades “naturales”, para satisfacer las cuales se tomarán los medios de satisfacción de la naturaleza misma en la forma en que ésta los brinda— es “una opinión falsa”, justamente porque entonces, en “el estado de la espiritualidad sumergida en la naturaleza” no puede hablarse de que la persona como tal, de la que la libertad se predica, haya realmente emergido: “el espíritu tiene su realidad simplemente porque entra en disensión consigo mismo en las necesidades”, eliminando una pretendida sencillez que no es sino una “impersonalidad pasiva.”

Esta alienación primera y primordial resulta así constitutiva del espíritu subjetivo y sólo la “ignorancia de la naturaleza de éste” puede estar en la base de las “concepciones sobre la inocencia del estado de naturaleza y de la simplicidad de las costumbres de los pueblos salvajes”<sup>22</sup>; en éstos, en suma, no existe la

---

<sup>21</sup> Para KANT la aparición del hombre como tal tiene como presupuesto «la liberación... que le ha apartado del seno materno de la naturaleza»; aun suponiendo que el hombre hubiera estado un día en el jardín de las delicias, «la razón inexorable le empuja irresistiblemente a desarrollar sus facultades y no le permite volver al estado de simplicidad rústica del que saliera»; por otro lado, tal rusticidad no era sino la propia de «una criatura puramente animal» y la salida de la misma implica por ello «el paso... de la tutela de la naturaleza al estado de libertad» (*Conjeturas sobre los orígenes de la historia humana*; tomo el texto de la colección de ensayos breves KANT. *La philosophie de l'histoire*, París, 1947, páginas 117-118).

<sup>22</sup> *Filosofía del Derecho*, §§ 187 y 194; (págs. 174-175 y 178-179). Puede seguirse diciendo que el hombre se percata entonces de su finitud frente a un impotente mundo objetivo, en parte naturaleza y en parte creación suya y de su especie, del que no ya se siente separado, sino por el que

persona, entendida como “sujeto consciente de su subjetividad”, como “unidad de libertad consciente de su desnuda independencia”<sup>23</sup>. Como tampoco existe un Derecho natural así entendido —“un Derecho natural que debiese valer en estado de naturaleza”<sup>24</sup>— porque, “el derecho y todas sus determinaciones se fundan solamente en la libre personalidad: sobre una autodeterminación que es más bien lo contrario de la determinación natural”<sup>25</sup>; ni, por supuesto, existe filosofía, cuya historia comienza “cuando el pensamiento en libertad adviene a la existencia, cuando se desgarrar de la naturaleza a la que estaba unida”<sup>26</sup>. A lo “que se da también el nombre de naturaleza o inocencia”, no es, en suma, sino “el salvajismo y la cercanía de la conciencia animal”<sup>27</sup>.

Aparte, se añade, de que estas concepciones sobre el buen salvaje prescinden del trabajo, el “duro trabajo”, el “sudor de la frente y el esfuerzo de las manos”<sup>28</sup>, incorporado por el hombre a la naturaleza, de forma que es respecto de la naturaleza ya en alguna medida transformada por el trabajo de la que el hombre se disocia y sobre la que reflexiona; “el mundo que se le aparece y del cual se aliena es el producto de sus propias obras, el fruto de

---

se siente dominado; se insiste más adelante sobre este punto; ver R. TUCKER, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, Univ., 1961, pág. 53. Sobre la realidad social o cultura en HEGEL, a medio camino entre el hombre y la naturaleza, ver L. LEGAZ LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, 2.ª ed., Barcelona, 1961, págs. 37 y 267.

<sup>23</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 22 a § 35.

<sup>24</sup> *Enciclopedia*, § 502 (ed. cit., vol. III, pág. 201). Este tema es constante en HEGEL, desde sus primeros escritos; ver E. CASSIRER, *The Myth of the State*, Yale Univ., 1955, pág. 331.

<sup>25</sup> *Enciclopedia*, § 502; el texto sigue: «el derecho de la naturaleza... es un estado de prepotencia y crimen, del que no puede ser dicho nada..., sino que es preciso salir de él» (pág. 202).

<sup>26</sup> *Lecciones de historia de la filosofía*, Intrd., C. I.; ed. J. GIBELIN, vol. II, pág. 8.

<sup>27</sup> *Fenomenología*, BB.VI.B.i.a.2. 7; ed. cit., pág. 310.

<sup>28</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 125 a § 196.

la historia humana”, parte del cual son el conjunto de relaciones interpersonales al que en sentido lato llamamos “sociedad”<sup>29</sup>. Extremando la tesis, pero sin ser infiel a Hegel, cuando menos al Hegel de los escritos primeros, es el trabajo lo que hace de la naturaleza un medio específicamente humano, lo que “asegura el tránsito del mundo natural al mundo cultural siendo, pues, el fundamento verdadero del mundo histórico”<sup>30</sup>. Pero habría que añadir que este trabajo es ya el del hombre diferenciado de la naturaleza en virtud de la alienación primera, el trabajo que “no es un instinto sino una actividad racional”<sup>31</sup>.

La naturaleza, en efecto, es indiferente u hostil al hombre y es éste quien se encarga de introducir en ella, mediante su trabajo, sus propias finalidades superando así la discordancia entre mundo subjetivo y mundo objetivo domeñando lo natural, y afirmando en esta dominación “su derecho y su libertad”<sup>32</sup>; pero para hacerlo el

---

<sup>29</sup> Ver. J. PLAMENATZ, *History as the Realization of Freedom*, en Z. A. PELCZYSKI, ed. *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge Univ., 1971. PLAMENATZ añade que en esta alienación primera el hombre deja de aceptar «el mundo ético al que pertenece», lo que probablemente es excesivo como interpretación de HEGEL, para quien el acceso a lo ético exige la previa alienación. Téngase en cuenta que, para PLAMENATZ, HEGEL no está describiendo un episodio histórico, sino explicando «lo que está implícito en una conducta específicamente humana», y que, por otro lado, la alienación como apartamiento crítico, seguida de una «reconciliación», se conciben por este autor como fenómenos recurrentes. PLAMENATZ, para concluir, traduce *Entfremdung* como *estrangement*, aunque el autor del índice haya colocado el tema bajo la entrada *alienation*.

<sup>30</sup> G. PLANTY-BOUJOUR, *Introduction*, a *La première philosophie...*, edición citada en la nota 41, pág. 36.

<sup>31</sup> *Realphilosophie I*, V. b.; ed. cit., en nota 41, pág. 124.

<sup>32</sup> «... cuando trata sin piedad a la naturaleza, como si quisiera vengarse de las miserias y violencias que le ha hecho padecer». Lo mismo en el ámbito de la moral que «es, por esencia misma, una lucha contra lo natural, y que sólo existe para dominar a lo natural, para obtener sobre lo natural una victoria decisiva» (*Introducción a la Estética*, I, II, trad. R. Mazo, ed. Barcelona, 1971, págs. 56-57.

hombre tiene que poner los medios —la organización, un complejo de relaciones con otros hombres, los útiles, las máquinas, las instalaciones, la propia naturaleza ya transformada que apoya nuevas transformaciones— y a su vez estos medios son vistos por el hombre en un momento dado, como frutos suyos desgajados o separados, alienados; lo “natural” desde donde la alienación se produce, queda entonces en un segundo plano y es sustituido “por un sistema de formaciones creadas por la práctica humana en su trabajo y en sus rendimientos”<sup>33</sup>. Sólo que, con toda seguridad, para que el espíritu verdaderamente se encarne o sea, se objetivo, “en la forma de la realidad como un mundo a producir y producido por él”, necesita previamente “estar en posesión de sí”, y para ello han debido desaparecer “las mezquinas disposiciones que se fundan en la convivencia del hombre con la naturaleza”<sup>34</sup>, esto es, ha debido acaecer ya esta alienación primera, con la cual, probablemente, comienza la historia de la cultura, concebida ésta como “existencia... ya patrimonio del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica”<sup>35</sup>. Tras la alienación primera lo que el hombre tiene frente a sí “es la obra de la autoconciencia, pero asimismo... una realidad extraña a ella... en la que la autoconciencia no se reconoce”; “su trabajo propio... y esta esencia elemental”<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> El todo hegeliano, sigue diciendo ADORNO, de quien se toma esta referencia, se realiza «únicamente a través del desgarramiento, de la distanciación, de la reflexión» (T. W. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, ed. V. Sánchez de Zavala, Madrid, 1969, pág. 18). Efectivamente, en la *Filosofía del Derecho*, HEGEL nos dice que «el hombre es una substancia libre capaz de liberarse de los impulsos naturales. Cuando la condición del hombre es inmediata... está en situación en la que no debiera y de la que debe liberarse a sí propio» (§ 18 y ad. 14 al mismo).

<sup>34</sup> *Enciclopedia*, §§ 385 y 392 (ed. cit., vol. III, págs. 13 y 27).

<sup>35</sup> *Fenomenología*, prólogo, II.3, págs. 21-22.

<sup>36</sup> *Fenomenología*, BB.IV. B; ed. cit., pág. 236. El espíritu se ha in-

El que el hombre se percate de la ruptura es esencial; el momento anterior de su mera objetivación o exteriorización en su cultura incipiente, de la que como “riqueza” son ingredientes los frutos primeros de su trabajo, resultantes del actuar inicial pre-personal, no es sino su antecedente o presupuesto, condición necesaria y no suficiente para que la alienación se dé <sup>37</sup>.

Es claro, por otro lado, que hay en Hegel una “fascinación por el poder y la dignidad de los medios y de las obras” del trabajo humano, tanto que de alguna manera, para alguna interpretación, los hombres pueden llegar a convertirse en medios de la sustancia social creada, que parece después desenvolverse autónomamente y según reglas que le son propias <sup>38</sup>; efectivamente en la *Fenomenología* se lee que aunque “el mundo real... haya devenido por medio de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extrañado y tiene para ella la forma de una realidad fija” <sup>39</sup>. En otros lugares, en especial en cuanto a los medios que el hombre crea y de los que se sirve, que éstos “son superiores a los fines”; “el útil subsiste y dura, mientras que los goces que está destinado a proporcionar pasan y se olvidan pronto”; “la naturaleza... es poderosa y ofrece múltiples resistencias...; el hombre hace intervenir otros objetos de la naturaleza y la vuelve contra sí misma inventando los úti-

---

corporado ya a la naturaleza y, al individualizarse, se ha extrañado de sí mismo; *Die sich entfremdete Geist*, es la rúbrica de BB.VI.B (*Phänomenologie*, ed. SCHULZE, cit., pág. 372).

<sup>37</sup> Sobre la esencialidad de la «toma de conciencia» de la alienación en HEGEL, J. HIPPOLYTE, *La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx*, en *Cahiers de Sociologie*, II, 1947.

<sup>38</sup> Para esta interpretación, J. D'HONDT, *Téléologie et praxis dans la «logique» de Hegel*, en *Hegel et la Pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolyte au Collège de France* (1967-1968), Paris, 1970.

<sup>39</sup> *Fenomenología*, BB, VI, B.i.a; ed. cit., pág. 290. «Autoconciencia» es igual a hombre consciente de sí mismo tras la alienación.

les... y estos útiles son más estimables que los objetos de la naturaleza”<sup>40</sup>. El hombre muere y los frutos de su trabajo son consumidos, no así los instrumentos, “en los que el trabajo encuentra su permanencia... lo que permanece del trabajador y del objeto trabajado, aquello en lo que sus seres contingentes se perpetúan”, lo que no desaparece nunca, lo que “transmitido por la tradición” es el equipo permanente de la colectividad en su lucha con la naturaleza, continuamente innovado y mejorado por las aportaciones de los hombres singulares<sup>41</sup>. La propia conciencia “adquiere una existencia real opuesta a la existencia ideal precedente en la medida en que, en el trabajo... se convierte en instrumento”<sup>42</sup>.

No puede así extrañar la extrapolación simplista conforme a la cual para Hegel la alienación es justamente “un proceso a través del cual escapan al hombre como algo ajeno los productos del espíritu humano”<sup>43</sup>. El fenómeno es, más bien, que el hombre se ha de alienar forzosamente para adquirir su individualidad, generando la separación en que esta alienación consiste una auto-alienación, en la medida en que de aquello de lo que el hombre se separa no es la naturaleza pura y simple, sino

---

<sup>40</sup> Las referencias son, respectivamente, de *Ciencia de la lógica* y de *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (*Extraits*, en J. D'HONR, Hegel, cit., págs. 102-103).

<sup>41</sup> Todas las referencias son de *Realphilosophie I*, III.b, manuscrito de HEGEL de la época de JENA, hacia 1803-1804. Los tomo de la ed. francesa HEGEL, *La première philosophie de l'esprit*, de G. PLANTY-BOUJOUR, Paris, 1969, págs. 99-100; para las elaboraciones ulteriores de esta idea ver la *Introducción* al libro citado, págs. 36-38. La edición alemana usada es la de Leipzig, 1932, donde también se editó en 1931 la *Realphilosophie II*; respecto de ésta, sin embargo, utilizamos la ed. Hoffmeister, de Hamburgo, 1967.

<sup>42</sup> *Realphilosophie I*, I.a; ed. cit., pág. 58; significativamente, en el manuscrito HEGEL escribe «en instrumento» y tacha «en producto permanente del trabajo».

<sup>43</sup> Esta es la versión resumida del tema en la *Enzyklopädie* citada en la nota 3B.

una naturaleza en la que él mismo se ha objetivado y sigue progresivamente objetivándose —el mundo “producido y a producir” de la *Enciclopedia*—. La reintegración del hombre vendrá después, en una segunda alienación distinta a la hasta ahora examinada. En ambas, sin embargo, el trabajo, en general o confinado en el instrumento, aparece como “término medio” entre el hombre y la naturaleza, entre lo activo y lo pasivo <sup>44</sup>.

La apropiación y la propiedad de las cosas —tema de mención obligada, por cuanto reaparecerá en Marx con signo muy distinto— es para Hegel una exteriorización u objetivación, no una alienación; la propiedad “es la objetivación de mi personalidad”, a través de la cual “se manifiesta la preeminencia de mi voluntad sobre la cosa”, a través de la cual doy a esta “una finalidad que no es directamente suya”; me objetivo yo en ella “porque le doy un alma..., le doy mi alma” <sup>45</sup>; en la formulación compendiada de la *Enciclopedia*, “la propiedad es la existencia que la persona da a su libertad” <sup>46</sup>. Por lo demás, de un lado, para Hegel la propiedad, a diferencia de la mera posesión o tenencia, es “la exteriorización primera de la libertad, y, por tanto, un fin sustantivo en sí misma”, no un simple medio para la satisfacción de necesidades, por eso “la justicia pide que todos sean propietarios” <sup>47</sup>; y, de otro, la objetivación es en él una noción general carente de conexión *per se* con la alienación; esta última idea, por ejemplo, es completamente extraña

---

<sup>44</sup> *Realphilosophie I*, III.b; ed. cit., págs. 99-100. Para la noción de «término medio» (*Mitte, Vermittlung*, G. PLANTY-BOUJOUR, *Introduction*, cit., págs. 12 y sigs.

<sup>45</sup> *Filosofía del Derecho*, § 51 y ad. 26 a § 44. Sobre la mutación en propiedad de la posesión *Enciclopedia*, § 489 (ed. cit., vol. III, páginas 192-193).

<sup>46</sup> *Enciclopedia*, § 487; ed. cit., vol. III, pág. 190.

<sup>47</sup> *Filosofía del Derecho*, § 45 y ad. 29 a § 49.

en la exposición de cómo en los hijos “pueden ver los padres objetivada la totalidad de su misión”<sup>48</sup>.

Una “exteriorización” de naturaleza similar, como se ha apuntado ya, es la que ocurre como consecuencia del trabajo; éste y el lenguaje “son exteriorizaciones (*Ausserungen*) en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo”, sino en las que, por contrario, lanza su interior fuera de sí; “la exterioridad que lo interior cobra por medio de ellos es ... una realidad ya desglosada del individuo” y, cuando menos por lo que respecta precisamente al trabajo, objetivada; el fruto del trabajo lleva, por tanto, incorporado de alguna forma la personalidad de quien lo ha ejecutado, es “la individualidad que se confía al elemento objetivo, al convertirse en obra”<sup>49</sup>. En general, toda exteriorización de sentimientos —por ejemplo, la del dolor a través del llanto o de las instituciones sociales de pésame— implica una objetivación del mismo, y “objetivar un sentimiento es separarlo de su [de quien lo siente] personalidad”; “la objetivación de los sentimientos tiene justamente por efecto ... hacer que nos parezcan exteriores, más o menos extraños”<sup>50</sup>.

La combinación de sentimiento objetivado o individualidad exteriorizada mediante el tipo especial de trabajo en que la obra de arte consiste<sup>51</sup>, da a ésta una

---

<sup>48</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 110 a § 172 y 112 a § 175; en ad. 110 se insiste: «ambos [cónyuges] encuentran su amor objetivado en el niño».

<sup>49</sup> *Fenomenología*, C. AA.V.A.c. 1 y 3 (ed. cit., págs. 186 y 193); *Phänomenologie*, ed. SCHULZE, pág. 242. Sobre el lenguaje *Realphilosophie I*, II.a.2.º y V.a.

<sup>50</sup> *Introducción a la Estética*, I.II; ed. cit., págs. 50-51.

<sup>51</sup> El trabajo en general, «el trabajo mecánico exterior», «se deja subordinar a unas reglas» y por ello mismo «no puede llegar más que... a productos caracterizados únicamente por la regularidad». La obra de arte, en cambio —como obra del espíritu que «encuentra su determinación en sí mismo [y] no obedece en su trabajo más que a sí mismo»—, «no puede

dimensión singular. El arte y las obras en que se manifiesta son engendrados por el espíritu que se exterioriza en él y en ellas a través de apariencias sensibles que, así, “están impregnadas de espíritu”, a la vez que éste “se encuentra a sí mismo en los productos del arte”<sup>52</sup>. Hay, por tanto, una transmisión de espíritu del artista a su obra, “enajenándose [aquél] de su particularidad” en ésta<sup>53</sup>, “una enajenación hacia lo exterior”, de tal modo que el espíritu no sólo posee ya el poder de reconocerse a sí propio como autoconciencia, sino el adicional de verse como reflejado o, más aún, como incorporado a la obra de arte a la que se ha dado o entregado al crearla; “el espíritu ... se reconoce como tal en su alienación”<sup>54</sup>. Hegel, en su entusiasmo por la creación artística como emanación del espíritu, acude a fórmulas casi jurídicas para reflejar la intensidad de la objetivación de éste en aquéllas, que anticipan los tipos de alienación que aparecerán claramente en la *Filosofía del Derecho*, como se verá, y que van más allá de la afirmación simple, paralela de la sentada reiteradamente respecto del trabajo, aunque quizá también con nitidez y énfasis especiales, de que “la obra de arte es un medio gracias al cual el hombre exterioriza lo que es”<sup>55</sup>.

\* \* \*

---

estar subordinada a una regla». «Es absurdo querer establecer reglas para la producción de las obras de arte» (*Estética*, 2.I; ed. cit., págs. 62-63).

<sup>52</sup> *Estética*, 1.I; ed. cit., pág. 26.

<sup>53</sup> *Fenomenología*, CC.VII.B.a.1; ed. cit., pág. 412.

<sup>54</sup> *Estética*, 1.I; ed. cit., pág. 26; «el espíritu... es capaz de pensar en sí mismo y en todo lo que emana de él» (*loc. y pag. cit.*). «El hombre, al ser consciente, se exterioriza, se desdobra, se ofrece a su propia contemplación y a la de los otros. Por medio de la obra de arte, el hombre, que es su autor, intenta exteriorizar la conciencia que tiene de sí mismo» (*loc. cit.*, 2.I; pág. 69).

<sup>55</sup> *Estética*, 2.I; ed. cit., pág. 68.

Hegel con toda seguridad pensó que la mera objetivación o exteriorización del hombre en los frutos de su trabajo y en los medios para obtenerlos ha existido y existirá siempre, y que, por tanto, el problema estaba no tanto en escapar de ella, pretensión inútil e inhumana, como en superar la alienación necesaria para la constitución de la personalidad, mediante la reintegración del hombre ya autoconsciente a su entorno cultural. Dejando a un lado la superación en sus dimensiones políticas estrictas, tema sobre el que se reflexionará en seguida, Hegel asignó esta tarea magna a la educación; ésta —que nunca puede ser concebida, de nuevo frente a Rousseau, “como algo puramente externo, aliada de la corrupción”— tiene como objetivo “la liberación, y la lucha [continua] por liberaciones más altas”, y esto es lo que le da “valor infinito” a su polémica con “las inmediaciones de los deseos, la subjetividad vacía de los sentimientos y el capricho de las inclinaciones”, aunque su inmersión misma en la lucha la sujete a las críticas externas<sup>56</sup>. Por supuesto, Hegel está hablando aquí de algo mucho más general que el conocimiento propio del filósofo<sup>57</sup>, predicando con generalidad absoluta sobre las virtudes y los fines de la educación, porque “el hombre ineducado se deja constreñir en todo por la fuerza bruta y por los factores naturales”<sup>58</sup>; para el hombre, como para el niño, la educación

---

<sup>56</sup> Todas las referencias son de *Filosofía del Derecho*, § 187, ed. cit., páginas 174-175.

<sup>57</sup> Esta fue la crítica irónica, y superficial en este punto, de SARTRE: «el hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda la alienación es superada por el saber absoluto del filósofo» (*Questions de méthode*, en *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, pág. 10). Ver también en relación con el tema Z. A. JORDAN, *Karl Marx, Economy, Class & Social Revolution*, Londres, 1971, págs. 15-16; señalando la posible influencia de FICHTE, A. GEHLEN, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, en V. ZITTA, *Georg Lukács, Marxism Alienation, Dialectics, Revolution*, La Haya, 1964, pág. 149.

<sup>58</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 68 a § 107.

es un “segundo nacimiento”<sup>59</sup>, un pronunciamiento en íntima congruencia con la premisa filosófica que Hegel hereda de Descartes, conforme a la cual “no es que el hombre sea y, además, sepa, sino que el ser del hombre es su saber”<sup>60</sup>.

Si con alguna licencia, que el contexto tolera, hacemos ahora “cultura” sinónima de “educación”, es cierto que para Hegel el hombre “debe alienarse por la cultura, esto es, devenir extraño a su existencia natural”<sup>61</sup>; la referencia sigue diciendo: “... para conformarse a las instituciones sociales, a la ‘sustancia moral’ de la sociedad”. El mundo real es para el hombre, al advenir éste a la individualidad, “algo inmediatamente *extrañado*”; “pero, cierta al mismo tiempo de que este mundo es su sustancia, la autoconciencia (esto es, el individuo diferenciado) tiende a apoderarse de él” y la cultura es lo que le da este poder; por medio de ella el individuo puede “ponerse en consonancia con la sustancia ... es decir, *enajenar* su sí mismo”<sup>62</sup>. Pero esta *enajenación*, contrapuesta al *extrañamiento* inicial en el texto, es ya una alienación segunda o un segundo significado de la alienación, al que pasamos seguidamente.

\* \* \*

En un segundo sentido Hegel habla de alienación en la *Fenomenología* —y sigue refiriéndose al tema en la

---

<sup>59</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 97 a § 151 y ad. 111 a § 174.

<sup>60</sup> ZUBIRI, *Hegel y el problema metafísico*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1955, pág. 219.

<sup>61</sup> R. SERREAU, *Hegel et l'hegelianisme*, 4.<sup>a</sup> ed., París, 1972, pág. 114; también para SERREAU, en HEGEL *la vida psicológica se desprende poco a poco de su servidumbre a la naturaleza, elevándose del sentir a la conciencia de sí* (*loc. cit.*, pág. 43).

<sup>62</sup> *Fenomenología*, BB. IV. B. i. a. 1; ed. cit., pág. 291; las cursivas y la frase explicativa entre paréntesis son mías.

*Filosofía del Derecho*, aunque en ésta la expresión aparezca poco en este contexto— como de rendición o entrega de la personalidad, o de algo que sea esencial a ésta, a la sustancia social de la que previamente se ha separado el propio hombre, elaborando sobre una forma de rendición, entrega o alienación que, sin el uso de la expresión, tiene una larga tradición en la filosofía política, especialmente a partir de Hobbes y de Grocio, que culmina, con el uso preciso y reiterado del término, en Rousseau para quien, como es sabido, la esencia misma del contrato social, “la cláusula sola a la que se reducen todas las demás”, consiste precisamente en la entrega total de los pactantes, y esta entrega es el objeto mismo del pacto: “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general”, y por ello el pacto implica y exige “*l’aliénation* total de cada asociado con todos sus derechos”; del pacto surge la unión más perfecta posible en virtud de que “*l’aliénation se faisant sans réserve...*”, etc. <sup>63</sup>. En Hegel,

---

<sup>63</sup> *Contrat social*, 1.º VI (ed. BERTRAND DE JOUVENEL, Ginebra, 1947, página 192); pero téngase en cuenta que ésta es sólo una de las vertientes de ROUSSEAU; la otra radicalmente contraria es la de EMILE: «El aliento del hombre es mortal para sus semejantes»; en el propio *Contrato social*, «cada individuo... es en sí mismo un todo perfecto y solitario»; por ello «quien se atreve a instituir un pueblo debe sentirse capaz de, por así decirlo, cambiar la naturaleza humana», lo que exige «un hombre extraordinario» cuya «gran alma... es un verdadero milagro»; su tarea consiste en «quitar al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le son ajenas (*étrangères*) y de las que no puede usar sin el concurso de otro» (2.º VII. ed. cit., págs. 228-231); veremos en seguida cómo esta construcción reaparece en HEGEL; la última cita es «la formulación... de la noción abstracta del hombre político», según MARX (*Early Writings*, ed. T. Bottomore. Nueva York, 1964, pág. 30). Como resalta B. DE JOUVENEL (*loc. cit.*, *Essai sur la politique de Rousseau*, pág. 93) es una obsesión en ROUSSEAU encontrar una solución para el conflicto entre «dar la integridad del hombre al Estado... o dejársela al hombre mismo»; pero la solución por la que opta es, en definitiva, la rendición del individuo a la voluntad general; de ahí la irresistibilidad de ésta y la proximidad con HOBBS: «el resultado de la

adquirida la individualidad en la alienación primera y aun ascendido el hombre al plano de la moral y al del derecho de la sociedad civil, “permanece aún como conciencia personal... propia individualidad [que] debe disciplinarse bajo lo universal”; y “la verdadera disciplina sólo es el sacrificio de la personalidad total, como garantía de que la conciencia no permanece todavía vinculada a singularidades”<sup>64</sup>.

Para Hegel la situación primera de conexión inmediata del hombre con su entorno tiene una dimensión estrictamente política, o es la política una de sus variantes de la que son arquetipo las democracias de la antigüedad —“la bella y feliz libertad, tan envidiada por nosotros, de los griegos”, la que a su juicio describe Platón “no exponiendo un ideal, sino captando el principio interno del Estado de su tiempo”<sup>65</sup>— caracterizadas por la coincidencia de la voluntad particular con la voluntad general o por

---

asociación es un cuerpo animado, un hombre magno, como el Leviathan» (J. CONDE, *Sociología de la Sociología*, en *Revista de Estudios Políticos*, número 68, 1953). Sobre «la contradicción inevitable entre civilización y naturaleza» con la que se enfrentaba ROUSSEAU había reflexionado KANT (*Conjeturas...*, ed. cit., pág. 119).

En el pasaje citado *aliénation* aparece como término que ROUSSEAU supone fácilmente inteligible y no necesitado de explicación; en cambio la misma expresión le parece «equivoca» en GROCIO cuando éste habla de la alienación de la libertad en que la esclavitud consiste, y da una explicación de la misma en el sentido jurídico de venta o transmisión (*Contrat social*, 1.º IV, págs. 181-182).

<sup>64</sup> *Fenomenología*, C. AA.B.c; ed. cit., pág. 224.

<sup>65</sup> *Realphilosophie* (1805), XX, pág. 251 de la ed. LASSON; las referencias en J. HYPOLITE, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. ed. París, 1968, págs. 109 y 111. Captando «la naturaleza de la moralidad griega», se dice también sobre PLATÓN en los *Principios de Filosofía del Derecho* (*Extraits*, en J. D'HONDT, *Hegel*, cit., pág. 64). No podemos entrar en el detalle de este tema; DURKHEIM pensó que PLATÓN se limitó «a reproducir abiertamente la organización de Esparta, esto es, lo más arcaico de las formas constitucionales griegas» (*Le socialisme*, ed. París, 1971, página 72).

la unidad inmediata de ambas, por la confusión o no oposición de vida pública y vida privada y, diríamos, en último término, por la refundición en cada hombre de su calidad de tal con la de ciudadano.

Pero esta situación pertenece definitivamente al pasado —y esto como fenómeno histórico, como consecuencia del triunfo del individualismo, cuya raíz última está en el cristianismo<sup>66</sup>, fenómeno, a su vez, paralelo de la alienación primera, o versión política de esta misma alienación— y la reintegración de las voluntades particulares y general exige ahora una alienación segunda. Justamente aquí es donde el pensamiento de Hegel entronca con, o se apoya en, *l'aliénation* de que había hablado Rousseau; porque, en efecto, en sentido similar, muy similar, en Hegel el hombre vence la versión política de su alienación primera, “haciéndose a sí propio adaptable a su sustancia social, rindiendo su identidad”, en una palabra, alienándose en este segundo sentido, “enajenando su sí mismo”<sup>67</sup>; con terminología claramente roussoniana, “la voluntad general es la voluntad de todos y de cada uno”;

---

<sup>66</sup> No podemos entrar por su extensión en este tema; ver sobre el mismo *Filosofía del Derecho*, ad. 118 a § 185; *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Intr., C.II (ed. cit., vol. II, págs. 34 y sigs.), y *Enciclopedia*, § 482 (ed. cit., vol. III, págs. 180-183); una reflexión sobre el tema en J. HYPPOLITE, *loc. cit.*, págs. 59 y sigs.; su raíz, según HEGEL, está en la superación por la doctrina cristiana «de la relación amo-esclavo en todos los terrenos» y la instauración por el mismo de una moralidad individual que el protestantismo luterano extrema y a la que la Ilustración corta toda conexión con la trascendencia. Hoy se continúa afirmando, en cuanto al primer punto, que la proclamación de la igualdad de todos los seres humanos es «uno de los puntos cruciales del mensaje cristiano» y «quizá el factor más revolucionario de los Evangelios» (*Human Rights, en The Future of Canon Law*, vol. 48 de *Concilium*, Nueva York, 1969, pág. 163).

<sup>67</sup> En esto no hay para HEGEL ningún sacrificio o, mejor dicho, el que pueda haber queda sobradamente compensado por la unidad que conscientemente recupera el hombre «con el infinito que vive fuera de él» (SCHACHT, *Aliénation...*, cit., págs. 48-49); la autoconciencia no vale «sencillamente porque es sino que vale porque, gracias a la mediación del extrañamiento

en ella los individuos “se niegan a sí mismos y se universalizan, a través de la alienación” [de su voluntad particular en la general] <sup>68</sup>. A la postre esto es lo que erige el Estado y su poder en un algo en el que la autoconciencia “reconoce su sustancia, su contenido y su fin”; el juicio u obrar de la autoconciencia, su *Entfremdung*, su alienación como entrega, “hace brotar la doble realidad: se hace brotar a sí (al hombre) como lo que tiene (como teniendo) una realidad verdadera y hace brotar el poder del Estado como lo verdadero que vale”; sólo en un momento previo de inadaptación “el Estado es la esencia opresora”; pero, constituido el Estado a través de la alienación segunda, sólo una “conciencia vil” ve en él “una traba y una opresión ... odia al que manda, sólo obedece con alevosía y está siempre dispuesto a sublevarse” <sup>69</sup>. En versiones contemporáneas, que reposan sobre esta larga tradición, el hombre “sólo es plenamente hombre en y por la comunidad”, y “al realizar esta comunidad ... pasa de la conciencia alienada a la conciencia real” <sup>70</sup>. En una nueva referencia llena de admiración a Platón, éste “con sentido de la verdad concibió la justi-

---

to, se ha puesto en consonancia con lo universal» (*Fenomenología*, BB.IV.B.i.a; pág. 290). Téngase en cuenta que ROUSSEAU fue una de las lecturas juveniles predilectas de HEGEL (W. KAUFMANN, *Hegel*, cit., páginas 7-8; J. D'HONDT, *Hegel*, pág. 4; B. BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel*, París, 1969, pág. 30), aunque probablemente no tuviera por él la admiración profunda que sintió KANT (cfr. C. J. FRIEDRICH, *The Philosophy of Kant*, Nueva York, 1949, pág. XVIII).

<sup>68</sup> *Realphilosophie II*, pág. 245. HEGEL habla aquí de *Entäusserung*, que S. AVINERI traduce por «externalización», oscureciendo el texto (*Labor, Alienation, and Social Classes in Hegel's Realphilosophie*, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. I, núm. 1, 1971, pág. 111).

<sup>69</sup> *Fenomenología*, BB, VI.V.i.a. β y γ; ed. cit., págs. 294-295, 297-298.

<sup>70</sup> J. LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personalisme*, 7.ª ed., París, 1971 (la 1.ª es de 1949), pág. 24.

cia en sí y por sí solo en la forma objetiva de la justicia, esto es, de la construcción del Estado con vida ética”<sup>71</sup>.

Otra cosa es que Hegel no conciba como posible que la alienación segunda ocurra en virtud de la mera concurrencia de las voluntades particulares de los hombres, y que, por lo tanto, se aparte del contrato social, de cuya teoría dice que “está alejada de la verdad”, y que “su intrusión —la de ‘la relación contractual ... en las relaciones entre el individuo y el Estado’— ha producido la mayor confusión tanto en Derecho constitucional como en la vida pública”<sup>72</sup>. Más bien ve el fenómeno como un proceso histórico en el que los “grandes hombres”, “los héroes” o “individualidades históricas”, develan la voluntad general y sujetan a ella las voluntades particulares, y así les corresponde, como vehículos de una especie de necesidad también histórica, justamente el papel de forzar a las voluntades particulares a alienarse en la voluntad general, la misión “de traer a la conciencia la interioridad inconsciente..., el Espíritu en marcha hacia nuevas formas, [que] es el alma interna de todos los individuos”, porque ellos, los héroes, “han recibido interiormente la revelación de lo que es necesario y pertenece a las posibilidades del tiempo”<sup>73</sup>. Pero tampoco esto es del todo

---

<sup>71</sup> *Enciclopedia*, § 474; ed. cit., vol. III, págs. 173-174.

<sup>72</sup> *Filosofía del Derecho*, § 15 (pág. 94); la tesis inicial es que «está lejos de la verdad basar la naturaleza del Estado en el contrato, sea el de todos [los ciudadanos] con todos, sea el de todos con el monarca o el Gobierno». También § 100 (pág. 109), «en absoluto es el Estado un contrato». En una nota al margen de su *Realphilosophie I*, IV.c., a un párrafo según el cual «el ser de lo ético en su pluralidad viviente son las costumbres de un pueblo», HEGEL se autocomenta y explaya casi con irritación: «ni pacto, ni contrato, ni contrato originario tácito ni expreso». Y añade, «el individuo singular [no debe solamente] entregar una parte de su libertad, sino la totalidad» (ed. cit., pág. 117); la frase explicativa entre corchetes es del editor Planty-Boujour.

<sup>73</sup> J. HYPOLITE, *Introduction...*, cit., pág. 112. En la *Filosofía del Derecho* HEGEL vuelve sobre el tema: «la república platónica... se limitó

extraño al pensamiento de Rousseau, según se ha visto, aunque desde luego en Hegel la forma llamémosla autoritaria de configuración política sea probablemente una exigencia permanente —negada por anacrónica la confusión “bella y feliz” de hombre y ciudadano— si se quiere evitar el perecimiento del Estado desgarrado por las voluntades particulares, y con ello la desaparición de la posibilidad de libertad verdadera y la perpetuidad de la conciencia alienada y vil; de otra forma, en un resumen de su pensamiento, se repetirían los fenómenos de la Revolución francesa, en la que “la dominación de la voluntad particular engendró la anarquía y el mantenimiento de la voluntad general exigió el terror”<sup>74</sup>. Hay que tener, diríamos, según Hegel, una voluntad a la que la conciencia de las realidades y las exigencias de la convivencia, la hayan hecho superar una noción meramente abstracta de la libertad en virtud de la cual adopte decisiones arbitrarias, sin otro fundamento que la libertad misma o esque-

---

esencialmente a recoger la naturaleza de la moralidad griega» (*Discurso preliminar*, traducción de TRUYOL, cit., pág. 238); «el gran hombre de su era es quien expresa la voluntad de la misma, dice a su era cuál es su voluntad y la realiza. Actualiza su era; lo que hace es la esencia de su era» (ad. 186 a § 318); el «gran hombre» moderno sustituye al «héroe» fundacional (ad. 58 a § 93). «Todos los Estados han sido creados por la violencia sublime de los grandes hombres» había dicho ya en *Realphilosophie II* (ed. Leipzig, pág. 246). Esta especie de épica individual se aplica ocasionalmente por HEGEL a la misma Historia de la Filosofía, que «no conoce sino los actos de los héroes de la razón que piensa» (según las notas de WELTRICH, curso 1827-1828; *Vorlesungen*, ed. J. GIBELIN, t. I, pág. 116).

<sup>74</sup> HEGEL, *Introducción a las Lecciones sobre Filosofía de la Historia* en (*Extraits*, de J. D'HONDT, *Hegel*, cit., págs. 111-112); en la *Filosofía del Derecho*, que el «experimento» revolucionario concluyera «en un máximo de miedo y terror» se imputa a la voluntad de re-crear el Estado sobre «bases presentadas como puramente racionales» (§ 258). Ver también *Fenomenología*, C.A.A.B.b.3; ed. cit., págs. 221-224; una reflexión sobre este tema hegeliano en E. CASSIRER, *The Myth of the State*, cit., págs. 322 y sigs. En general sobre la actitud ambivalente de HEGEL ante la Revolución, J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Francfort, 1965.

mas también ideales y abstractos; porque si es esta última voluntad la que pretende imponerse —o su conjunción egoísta en un contrato —nos hallamos ante “el fanatismo destructor del orden político... y la aniquilación de cualquier intento de nueva organización”<sup>75</sup>.

Es cierto que su racionalidad intrínseca, o su eticidad, y no su anclaje en la tradición o en la historia, es lo que debe justificar tanto las reglas jurídicas como la institución política<sup>76</sup>, pero esto no equivale a la persecución de ideales abstractos que no ya se estrellen “contra la roca de la realidad”, sino que, al concentrar aliados individualismo y particularismo, erigen a déspotas “que busquen la absolución de su degradación en la degradación y opresión que imponen a otros”<sup>77</sup>. La defensa misma de las entidades intermedias por Hegel se explica en gran medida por cuanto se les asigna el papel de mediadoras entre individuo y Estado, en el que aquél se educa y adquiere el talante que le permite su integración en éste, reforzando así “la confianza inmediata de los singulares hacia la totalidad de su pueblo” en que consiste “el carácter ético del espíritu real” del pueblo mismo<sup>78</sup>.

La alienación segunda está, pues, en una especie de convicción razonable, adquirida tras el apartamiento crítico de la alienación primera, de que la libertad irreducible adquirida a través de ella, sólo en el Estado puede alcanzar su plenitud; la libertad es así, para Hegel, en este plano superior de la convivencia, “un estado mental

---

<sup>75</sup> *Filosofía del Derecho*, § 5.

<sup>76</sup> *Filosofía del Derecho*, § 3; cfr. J. F. SUTER, *Burke...*, cit., pág. 66, y G. HEIMAN, *The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine*, también en Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel...*, cit., pág. 114.

<sup>77</sup> *Fenomenología del espíritu*, pág. 397 de la ed. J. B. BAILLIE, Londres, 1955; tomo esta referencia de G. HEIMAN, *The Sources...*, cit., página 117; «quienes, humillando y oprimiendo, tratan de resarcirse de su propia humillación» (*Fenomenología*, C.AA.V.B.b.3; ed. cit., pág. 222).

<sup>78</sup> *Fenomenología*, CC.VII.B.c.; ed. cit., pág. 421.

individual y colectivo, caracterizado por la ausencia de tensiones entre las exigencias de la comunidad y las aspiraciones y deseos personales”<sup>79</sup>, que el hombre moderno debe adquirir tras de saber que es libre y entendiendo en qué consiste esta libertad como expresión de la identidad y autoconciencia de cada cual, sin que pueda gozar de ella espontáneamente, como pudo el griego, precisamente porque no sabía verse a sí propio como individuo distinto, separado o alienado de su entorno social<sup>80</sup>. Ni emerge el Estado de una tendencia natural de los hombres hacia la sociabilidad, que Hegel niega al oponer constantemente libertad y naturaleza, ni surge del ejercicio arbitrario de su libertad abstracta en un pacto que limite aquélla, aunque, por supuesto, exija tal limitación<sup>81</sup>. Surge, más bien, de la necesidad intrínseca de que la libertad conseguida por el hombre en su alienación primera ascienda al plano ético, supere sus inclinaciones caprichosas mediante algo más firme y más estable que un contrato, se mueva en un ámbito más amplio que el de la mera coordinación de intereses individuales que garantiza la sociedad civil, y se asiente en un terreno más

---

<sup>79</sup> J. N. SHKLAR, *Hegel's «Phenomenology»: An Elegy for Hellas*, en Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's...*, cit., pág. 84.

<sup>80</sup> La libertad es ahora para HEGEL el resultado «de un esfuerzo racional de liberación», no «un bello fruto de la naturaleza [como] la libertad antigua» (B. BOURGEOIS, *La pensée...*, cit., pág. 32). De ahí el tono elegíaco de la *Fenomenología* y su carácter dramático (SHKLAR, *loc. cit.*, páginas 74 y 88) y que el intento de obtener formas nuevas de convivencia, de una alienación segunda superadora, sea también un «asalto masivo al subjetivismo individualista, epistemológico y social» (SHKLAR, *loc. cit.*, página 74). De ahí, también, la crítica continua de HEGEL a ROUSSEAU y su admiración por MONTESQUIEU. Por otro lado, incidentalmente, lo que da toda su grandeza a *Antígona*, según HEGEL (*Fenomenología*, BB.VI.A.b.1; ed. cit., págs. 273-275) es no el choque del individuo con la sociedad, inconcebible en SÓFOCLES, sino la tensión entre dos pretensiones sociales (SHKLAR, *loc. cit.*, págs. 83 y sigs.).

<sup>81</sup> Para este tema, véase M. RIEDEL, *Nature and Freedom in Hegel's «Philosophy of Right»*, en Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's...*, cit.

propicio y menos egoísta que el proporcionado por las corporaciones y estamentos viejos, cuyo espíritu “hablando del bien universal, se reserva... su bien particular y se inclina a convertir esta [su] palabrería del bien universal en un sustituto de la acción”<sup>82</sup>.

Todo esto es lo que el Estado proporciona; por eso en él puede explayarse el hombre, desenvolverse “la autoconciencia individual”, al tiempo que “su esencia y el fruto y el fin de sus obras, su libertad sustantiva”<sup>83</sup>; por eso es el Estado “el medio sustancial, en el cual los individuos y su satisfacción tienen y reciben su completa realidad, mediación y subsistencia”<sup>84</sup>. Ascendida la libertad al plano del Estado, y no antes, comienza la posibilidad, y con ella la historia, de la filosofía; todo ello es simultáneo y da razón de su origen griego, porque “en Grecia nace el mundo de la libertad”<sup>85</sup>.

Lo que deja de aparecer con la claridad que debiera es no la libertad que se explye en el Estado, sino la libertad en virtud de la cual se accede a éste; incluso hay una cierta paradoja en Hegel —la misma que puede apreciarse en Kant y de la que éste es consciente<sup>86</sup>— en pintar como necesaria, o como astucia inmanente a la razón, y no como determinación libre de su o de sus titulares, este

---

<sup>82</sup> *Fenomenología*, BB.IV.B.i.a.1. ¶; ed. cit., pág. 299.

<sup>83</sup> *Filosofía del Derecho*, § 257; en este párrafo se abre la indagación sobre el Estado.

<sup>84</sup> *Enciclopedia*, § 198; ed. cit., vol. I, pág. 305.

<sup>85</sup> *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. HOFFMEISTER, Hamburgo, 1949, pág. 147.

<sup>86</sup> Para KANT la consecución de una constitución justa «es la tarea más alta que la naturaleza ha impuesto al hombre», que éste no persigue conscientemente, pero que, sin embargo, tiende a realizarse incluso contra los deseos y las acciones de los individuos aislados; «la historia de la humanidad en su conjunto puede ser vista como la realización de un plan oculto en la naturaleza para que surja... la constitución perfecta» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, principios 5.º y 8.º; en C. J. FRIEDRICH, *Kant*, cit., págs. 121 y 127).

ascenso de la libertad abstracta a la libertad actual, de la libertad individual teóricamente absoluta, pero constreñida por la libertad de los demás, a la libertad colectiva o social<sup>87</sup>. El papel del descubrimiento de ésta y el de su traslación de la potencialidad a la realidad es justamente, según se ha dicho, el que Hegel —y en alguna medida Rousseau mismo— asigna a los grandes hombres, que así parecen ser los vehículos, inconscientes quizá, de una especie de lógica o necesidad inmanente al desarrollo histórico; como si también la astucia de la razón, histórica ahora, obtuviera sus fines manteniéndose a sí misma incólume en los avatares de las conductas individuales y actuando a través de ellas<sup>88</sup>. Porque, en efecto, como sentenció Zubiri, “la historia no es, para Hegel, inspiración, sino forzosidad supraindividual”<sup>89</sup>; la “razón

---

<sup>87</sup> Cfr. R. N. BERKI, *The Marxian Critique of Hegel's Political Philosophy*, en Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's...*, cit.

<sup>88</sup> Cfr. E. FLEISCHMANN, *The Role of the Individual in Pre-Revolutionary Society*, en Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's...*, cit., pág. 229. Para el contexto de la tan famosa *List der Vernunft*, ver el § 209 de la *Enciclopedia* (ed. cit., vol. I, pág. 315; *System*, vol. I, pág. 420). FLEISCHMANN, por cierto, afirma que se trata de «una teoría posterior a la *Fenomenología*»; en ésta, sin embargo, ya habla HEGEL en distintos pasajes de la «astucia del saber» (prólogo III.3; pág. 37), de la del método de conocimiento (Introducción, pág. 52) y de la virtud (C.AA.V.B.c.2; págs. 227-228). Y aún antes en forma incipiente (la máquina «como astucia de la que el hombre usa frente a la naturaleza», haciendo que ésta actúe contra sí en vez del hombre mismo) en *Realphilosophie I, V.c.*, ed. cit., págs. 125-126. Puede, por tanto, decirse que es un modo de expresión o una constante en HEGEL; su formulación más precisa —la razón actuando a través de la pasión— se halla en las *Leciones de Filosofía de la Historia* (en la ed. SIBREE, 1900, en pág. 34); ver E. CASSIRER, *The Myth...*, cit., pág. 337. Por C. WRIGHT-MILLS se llamó la atención sobre su parecido con las «manos invisibles» de SMITH (*Essays in Sociology*, Oxford Univ., 1958, pág. 58), una expresión también tan famosa como susceptible de interpretaciones varias (ver P. A. SAMUELSON, *Personal Freedoms and Economics Freedoms*, en E. F. CHEIT, ed. *The Business Establishment*, Nueva York, 1964, páginas 214-217).

<sup>89</sup> *Notas históricas, Hegel*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1955, página 137.

pensante ... no se deja llevar por aventuras ni acaecimientos imprevistos”; es cierto que vemos aparecer en la historia individuos que dan a ésta una apariencia de particularidad, “pero los individuos no son sino el sostén de lo que es en sí y por sí necesario”<sup>90</sup>.

Y otra cosa también es, desde luego y como consecuencia, que para Hegel lo que llamaba “los caprichos, opiniones y veleidades” de la mayoría [de los individuos integrados en el Estado], si podían contar respecto de las entidades menores, no debían hacerlo respecto de aquél; antes bien, si su juego se consentía, “el resultado es ... la debilitación y pérdida de la soberanía, la desintegración interna del Estado”<sup>91</sup>. Ciertamente la voluntad del Estado no es la voluntad de los más —tampoco lo es la voluntad general de Rousseau— para Hegel<sup>92</sup>. Es claro que, por otro lado, para Hegel el “Estado —cuando menos el Estado al que se refiere como “la marcha de Dios en el mundo”, “la imagen de la razón eterna”, “lo racional en sí y para sí”<sup>93</sup>— abarca “la totalidad de la vida humana ... la vida de seres morales unidos en comunidad por tradiciones, religión, convicciones morales, etc.”<sup>94</sup>. Cuando

---

<sup>90</sup> *Vorlesungen*; ed. cit., Apéndice a la Introducción, vol. II, páginas 201-202; el texto sigue según el tenor característico de HEGEL, según lo expuesto: «... la grandeza de los individuos consiste en haber identificado su propio interés con lo que era necesario en sí y para sí».

<sup>91</sup> *Filosofía del Derecho*, § 281.

<sup>92</sup> No podemos entrar aquí en este tema; baste con citar que del Estado se llega a decir que es «la voluntad divina... desenvolviéndose para ser la forma y organización reales del mundo» (*Filosofía del Derecho*, § 270), «la imagen de la razón eterna» (*loc. cit.*, § 272).

<sup>93</sup> Para estas y otras referencias adicionales, *infra*, nota 96; también *Filosofía del Derecho*, ad. 152 a § 258; para su explicación, concretamente para la del § 257 («el Estado es la actualidad de la idea ética», «[es] ... lo divino conociéndose y queriéndose a sí mismo»), ver K. H. ILTING, *The Structure of Hegel's Philosophy of Right*, en Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's...* cit., págs. 101 y sigs.

<sup>94</sup> T. M. KNOX, *Hegel's...*, cit., pág. 364.

Hegel quiere hablarnos del Estado como “el organismo del Estado” o “el Estado estrictamente político”, se cuida de hacerlo constar así, revelando cualquier lectura, aun no profunda en exceso, de la *Filosofía del Derecho*, que habla del Estado en estos dos sentidos claramente diferenciados entre sí<sup>95</sup>. Pero también es cierto que existe una profunda conexión entre ambos sentidos y, quizá, que el Estado estructurado políticamente es la meta a la que tiende un pueblo como comunidad; en cualquier caso, “un pueblo sin formación política no tiene propiamente historia”; “en la existencia de un pueblo, el fin esencial es ser un Estado y mantenerse como tal”<sup>96</sup>.

\* \* \*

Fuera ya de lo que Hegel dijera, cabe plantearse el tema, como se lo han planteado los teóricos de la sociedad “de masas”, de si en éstas la alienación segunda —que evidentemente concibe Hegel como una reintegración lúcida del hombre a su ser social —no será fuente de nuevas alienaciones o de situaciones a las que, distendiendo el término, o más bien contradiciendo su significado en la terminología hegeliana, se puede aplicar también el calificativo de alienadas. Así, se dice, entre las “características

---

<sup>95</sup> Así, en *Filosofía del Derecho*, § 267; KNOX añade y con razón en *loc. cit.*, págs. 364-365, que el no percatarse de esta distinción «ha sido la causa de numerosas falsas interpretaciones de la posición de HEGEL y de su actitud respecto del “Estado”»; lo mismo nos dice C. J. FRIEDRICH, *The Philosophy of Hegel*, Nueva York, 1953, pág. XLIX; también Z. A. PELCZYNSKI, *The Hegelian conception of the State*, en el mismo ed., *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge Univ., 1971, págs. 14-15, por quien de paso se afirma gratuitamente que «una gran parte de la culpa ha de imputarse al propio HEGEL.» Para la diversidad de interpretaciones de HEGEL en este respecto, CASSIRER, *The Myth...*, cit., págs. 311-319, y, en general, todo el capítulo XVI.

<sup>96</sup> *Enciclopedia*, § 549; ed. cit., vol. III, pág. 273.

psicológicas de la sociedad de masas” figura como dominante el ajustamiento y sumisión del individuo a las “opiniones” de la masa, con lo cual se “auto-aliena” y siente una profunda ansiedad cuando no consigue la adaptación <sup>97</sup>. Aunque, como también se ha señalado, esta actitud es completamente distinta de la del “primitivo” —en cuanto que éste apenas piensa de sí mismo como individuo y menos imagina para sí un destino personal <sup>98</sup>— de alguna forma va implicada en estas construcciones la noción de pérdida de identidad y de reversión a formas comunitarias de vida que recuerdan a las que Hegel y Rousseau tenían como primigenias. De que ello puede concebirse así da testimonio el que efectivamente ha sido concebido por Marcuse en otros terrenos, algunos de ellos muy próximos —alienación manipulada en los consumos de masa; alienación de la creación artística, que hoy deviene inmediatamente popular— como se verá. Lo que ocurre es que, trabajando desde esta hipótesis, la situación no es tanto de alienación —repito, salvo que el término se use imprecisamente— como pide una nueva alienación, esto es, una nueva separación en que el hombre vuelva a identificarse consigo mismo, separándose de la masa y, es claro, sin que esto le sumerja en una ansiedad que haga miserable su existencia no alienada.

\* \* \*

Como entre paréntesis parece preciso indicar que nos hallamos aquí en el centro mismo del problema de cómo

---

<sup>97</sup> W. KORNHAUSER, *The Politics of Mass Society*, ed. Londres, 1960, páginas 107 y sigs.

<sup>98</sup> D. RIESMAN, *The Lonely Crowd*, ed. Nueva York, 1953, pág. 33; RIESMAN refiere sus observaciones a las que llama «personas orientadas por la tradición». DURKHEIM hubiera hablado de individuos ligados por «solidaridad mecánica», según se vio (*supra*, nota 18).

el hombre hace su vida con los demás hombres, al cual la aproximación hegeliana es sumamente fecunda, aunque en su vía se corra el riesgo de sustantivizar lo social, contra el que hay que prevenirse, no ya porque formalmente ni la sociedad ni “lo social” tienen vida, que sólo compete a los individuos que conviven, puesto que la vida es, como enseña Zubiri, autodefinición individualizada de cada cual, sino porque tampoco es lo social una cosa, lo que no quiere decir que no sea una realidad, sino que ésta consiste en una *habitud*, en una modulación de la realidad humana individual que se vierte de suyo hacia la alteridad, hacia la situación de convivencia, hacia la co-situación con los demás hombres, los otros hombres con los que cada uno de ellos hace básicamente una cosa, a saber, convivir. Sobre esta base y exactamente con estas perspectivas, seguirá diciendo Zubiri, la vida de cada hombre está cualificada por la vida de los demás, de la que se apropia a través de un singular tipo de apropiación —singular porque la vida de los demás, en tanto que propia de los demás, es inapropiable formalmente hablando— que al tiempo positivamente posibilita mi vivir, en el sentido de que me presta una estabilización vital a través de costumbres, usos y formas de vida y, negativamente, constituye un elenco definido de las posibilidades con que voy a existir. De nuevo entendida precisamente de esta manera, la apropiación de los demás —“lo social” si por convención queremos llamarlo así— es una necesidad inexorable de la naturaleza psicofísica del hombre, que se apropia de la vida de los demás no de suyo porque ésta le arrastre y conforme irresistiblemente, ni por una violencia que los demás ejerzan sobre él, sino porque sus propias estructuras imponen la apropiación en cuanto que es la existencia de los demás la que permite la de cada cual. Por otro lado, dirá también Zubiri, el hombre está vinculado no sólo a los demás hombres en tanto que

otros, sino también, y quizá primariamente, a lo humano en cuanto tal o como mentalidad, al “haber” de lo inteligido por los espíritus subjetivos, y no por una inteligencia cósmica, a lo largo de la historia, forma de la mente de cada cual en cuanto afectada por lo que han pensado los demás. Y, se añadiría, cada cual vive también en el seno de lo que los demás han hecho prácticamente en las cosas con sus saberes, es un mundo modificado y en alguna medida dominado por la técnica de los hombres, que por lo demás hoy es capaz, y se trata de “una diferencia fundamental, de incalculable alcance filosófico”, no sólo de producir cosas que la naturaleza no produce, “sino también las mismas cosas que la naturaleza produce y dotadas de idéntica actividad natural”<sup>99</sup>.

\* \* \*

Cambiando por completo la perspectiva, el propio Hegel, al hablar en la primera parte de la *Filosofía del Derecho* bajo la rúbrica “propiedad” de la transmisión o enajenación de ésta como expresión de los poderes del propietario —en su terminología, como forma especial de determinación de las relaciones de la voluntad con la cosa<sup>100</sup>— y más adelante de aquel tipo especial de “contrato de cambio” en virtud del cual una persona cede a otra mediante una remuneración su capacidad productiva o sus servicios<sup>101</sup>, esto es, al hablar de lo que hoy llama-

---

<sup>99</sup> X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pág. 84.

<sup>100</sup> *Filosofía del Derecho*, § 53; pág. 78.

<sup>101</sup> *Filosofía del Derecho*, § 80. B.3; pág. 99. En la definición de HEGEL no aparece explícitamente el carácter remunerado de los servicios pero éste está implícito en la denominación del contrato (*Lohnvertrag - Grundlinien...*, ed. LASSON, cit., pág. 80) como contrato de salario; po-

mos contrato de trabajo, no habla nunca de *Entfremdung* ni utiliza para nada esta expresión, que aparece substituída bien por la puramente jurídica de *Veräußerung*, bien por la de *Entäußerung*, expresión esta última que, como se recordará, era en la *Fenomenología* virtualmente sinónima de *Entfremdung*.

Pero la utilización de uno u otro vocablo en la *Filosofía del Derecho* no es indiscriminada, sino cuidada por lo general. Cuando está refiriéndose a la transmisión o enajenación de cosas, a la transferencia de propiedad, Hegel habla de *Entäußerung*<sup>102</sup>, mientras que cuando está aludiendo al contrato de trabajo o de servicios, y en la forma estricta en que lo concibe, como cesión de éstos desde luego remunerada y, además, “limitada en el tiempo o de otra forma”, habla de *Veräußerung*<sup>103</sup>; y si bien sigue hablando de ésta, al marcar la diferencia radical que existe entre la cesión de servicios limitada en el tiempo y la que se hace de por vida, y quizá justamente para marcarla, se vuelve en cambio a *Entäußerung* con reiteración—hasta tres veces en un mismo párrafo— para describir la situación del esclavo o del siervo, ser humano redu-

---

otra parte, en el propio § 80.A.3 se ha referido ya a la cesión gratuita de servicios. HEGEL usa también de la terminología de Derecho romano (*locatio operae*) como en otras muchas ocasiones, pese a su furibundo antirromanismo.

<sup>102</sup> *Entäußerung des Eigentums* (Transmisión o enajenación de propiedad; «venta» en la ed. en español, pág. 86) es la rúbrica de la 1.<sup>a</sup> 1.<sup>a</sup> C. que precede al § 65 (*Grundlinien*, ed. LASSON, cit., pág. 67).

<sup>103</sup> *Filosofía del Derecho*, § 80; en términos jurídicos modernos lo que HEGEL está diciendo es que una contratación del trabajo propio de por vida equivale a una esclavitud o servidumbre contractual que niega la libertad del trabajo. Hablando en términos jurídicos positivos, en el Derecho moderno «el arrendamiento [de criados y trabajadores asalariados] hecho por toda la vida es nulo» (art. 1.583 del Código civil), frente a las normas de Derecho viejo que, la esclavitud aparte, por ejemplo, autorizaban a que un hombre se pusiera bajo señorío de otro «para siempre» (así, *Partidas*, III, VIII, LXXXIX).

cido a cosa enajenable por su dueño y con su personalidad enajenada a éste <sup>104</sup>. En líneas generales, pues, *Entäußerung* refiere a la enajenación de cosas o, con gran fuerza expresiva, a la enajenación de los servicios del esclavo, jurídicamente una cosa y sobre el que recae el mismo tipo de potestad dominical que se ejerce sobre las cosas; susceptibles tales servicios, pues, de las cesiones o enajenaciones ilimitadas de que las cosas pueden ser objeto; pero esto está por completo fuera del contrato en que sea parte el cedente; como en Locke, “el hombre no puede... por contrato ni mediando su consentimiento darse por esclavo a otro” <sup>105</sup>.

Yendo al contenido de los pasajes que se han ido citando, “yo puedo enajenar mi propiedad”, pero son inalienables o intransferibles “por esencia” —por eso son también imprescriptibles, precisa Hegel— “aquellos bienes o, mejor dicho, aquellos caracteres sustantivos que constituyen mi propia personalidad”, entre los cuales está “mi personalidad como tal”, y, por tanto, mi libertad (también “mi vida ética” y mi religión); una hipotética enajenación de este tipo sería la “enajenación de todo un tiempo cristalizado en la totalidad de mi trabajo”, en virtud de la cual, efectivamente, “convertiría en propiedad de otro la sustancia de mi ser... mi personalidad”, enajenación de la que, según se dijo, “son ejemplos la esclavitud y la servidumbre” <sup>106</sup>, instituciones viejas y superadas, anacrónicas cuando menos, sobre todo la primera, propia de “la transición del hombre desde el estado de naturaleza a una condición genuinamente ética” <sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> *Grundlinien*, ed. LASSON, cit., §§ 66 y 67; págs. 68-69.

<sup>105</sup> *Second Treatise*, IV. 23 (ed. cit., pág. 132).

<sup>106</sup> *Filosofía del Derecho*, §§ 65-67 (págs. 86-88); como es sabido los párrafos 68 y 69 continúan con una reflexión de extremado interés sobre la propiedad intelectual y unas consideraciones probablemente irónicas sobre el plagio y los plagarios.

<sup>107</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 36 a § 57.

En cambio, “puedo enajenar a otro mis habilidades, cediéndoselas por un período limitado de tiempo”, porque precisamente por esta restricción “mis habilidades están en relación externa con la universalidad y totalidad de mi ser”; “el uso de mis facultades es diferente de las facultades mismas y, por tanto, de mí mismo, en la medida en que esté restringido cuantitativamente”. Por eso justamente es un contrato —y como tal supone “que ambas partes se reconocen mutuamente como personas”—, el de trabajo, esto es, “la cesión remunerada de mi capacidad productiva o de mis servicios... limitada en el tiempo”<sup>108</sup>. Como después apostillaría Marx citando este último pasaje, o más bien transcribiéndolo con alguna ampliación que explicita por completo su sentido, si el trabajador enajenara “de una vez para siempre [su fuerza de trabajo], se vendería a sí mismo, convirtiéndose de hombre libre en esclavo, de propietario de una mercancía en mercancía”; la “puesta a disposición del comprador” debe, pues, ser “temporal, por un período de tiempo limitado”<sup>109</sup>. Del contrato de trabajo, como contrato que es, no deriva derecho alguno sobre la persona del trabajador; “considerado objetivamente, el derecho que emerge de un contrato no es nunca un derecho sobre una persona, sino sólo un derecho sobre algo externo a la persona, sobre algo que ésta pueda enajenar”<sup>110</sup>.

Enajenación —alienación, si se quiere— tiene en estos pasajes un significado jurídico estricto de cesión de titularidad o derechos de los que previamente se ha dicho,

---

<sup>108</sup> *Filosofía del Derecho*, § 67; § 71; § 80 (págs. 88 y 98).

<sup>109</sup> *Kapital*, I.2.<sup>a</sup>, cap. IV.3, ed. Stuttgart, 1969 —reproduce la de Kantsky, Viena, 1919—, págs. 128-129; en la ed. inglesa, de la 4.<sup>a</sup> alemana, prologada por ENGELS (I.2.<sup>a</sup>, cap. VI; págs. 186-187) aparece la nota a pie de página con la cita de HEGEL (la referencia es HEGEL, *Philosophie des Rechts*, Berlín, 1840, p. 104, § 67).

<sup>110</sup> *Filosofía del Derecho*, § 40 (pág. 70); el pasaje comienza con una crítica, terminológica, de los *iura personalia* de que había hablado KANT.

y justificado la afirmación, que son enajenables; verter sobre ellos las demás nociones de alienación es incurrir en un defecto grave de interpretación.

\* \* \*

Debe decirse aquí, por otro lado, que el planteamiento del tema general del trabajo está cuando menos incoado en la *Fenomenología*, con grandiosidad característica; de la sustancia que aparece como extrañada en la alienación primera, y la adaptación a la cual es el eje de la alienación segunda, de “la obra universal que se engendra... mediante el obrar de todos y de cada uno”<sup>111</sup>, forma parte la riqueza, también “resultado en constante devenir de trabajo y de la acción de todos”; “cada singular supone... (cuando menos en un momento inicial)... que obra de un modo egoísta...; pero aún visto en este momento solamente por el lado externo, se muestra que... trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él”, es decir, que los productos del trabajo y las oportunidades de trabajo que generan tienen la tendencia a distribuirse entre todos, y estos todos son los beneficiarios reales del trabajo de cada uno, cualquiera que sea el ánimo particular o egoísta de éste. Es así cómo del trabajo colectivo puede decirse que “suprime la alienación [primera] entre el mundo subjetivo y el mundo objetivo”<sup>112</sup>, en el sentido, entiendo, que a través de ella el hombre separado de la naturaleza vuelve a ésta, ya humanizada, en la entrega a la colectividad de los frutos y los instrumentos de su trabajo.

Razonamiento similar se aplica por Hegel al consumo

---

<sup>111</sup> *Fenomenología*, BB.IV, ed. cit., pág. 260.

<sup>112</sup> G. PLANTY-BOUJOUR, *Introduction*, cit., pág. 35; las referencias de HEGEL en la nota siguiente.

o goce de la riqueza: “el goce singular... se disuelve en el goce de todos...; hace surgir el trabajo universal y el goce de todos”; a la observación implícita, digamos elemental, de que esto no es o puede no ser así, se contesta, desde un primer plano, que “esto constituye una contingencia que no menoscaba para nada su [de la riqueza fruto del trabajo] esencia necesaria universal, que es comunicarse a todos los singulares y ser una donadora con miles de manos”; y, desde un segundo, que es una “conciencia vil” la que ve en la riqueza solamente la desigualdad y la ama solamente en cuanto tal <sup>113</sup>, mientras que para la “buena conciencia... su realidad misma se halla solamente en ser y en vivir en conexión con los otros; su goce singular tiene esencialmente la significación de entregar con ello a los otros lo suyo y ayudarles así a adquirir su propio goce” <sup>114</sup>.

La *Fenomenología*, por otro lado, en este respecto reitera elaboraciones más antiguas de Hegel. Hacia 1803-1804, en la *Realphilosophie I*, aparecen con suma precisión y con desarrollo relativamente amplio las mismas ideas de que “el trabajo deviene en su singularidad misma un trabajo universal” y de que “el trabajo del hombre en cuanto trabajo de un singular para sus necesidades es, al mismo tiempo, un trabajo universal” <sup>115</sup>. El hombre ciertamente satisface sus necesidades trabajando, pero lo probable es que el objeto directo que fabrica no sirva para tal finalidad sino a través del trueque, o de trueques múlti-

---

<sup>113</sup> *Fenomenología*, BB.VI.B.i.a.l.  $\alpha$  y  $\beta$ ; ed. cit., págs. 293-297. Aquí HEGEL probablemente tiene a ESPINOSA (*Ética*, IV.36-37) como fuente de inspiración (cfr. MOREAU, *Spinoza et le spinozisme*, 1971, pág. 71).

<sup>114</sup> *Fenomenología*, BB.VI.C.c.l.  $\gamma$ ; ed. cit., pág. 377.

<sup>115</sup> *Realphilosophie I*, V.b.l.  $\alpha$ ; ed. cit., pág. 124. En *Realphilosophie II* (ed. cit., pág. 213), el trabajo es «de todos para todos»; «cada uno sirve al otro y le sostiene». Así, como dice AVINERI, con terminología posterior, «el trabajo es necesariamente trabajo social» (*Labor...*, cit., página 102).

ples con el producto del trabajo de otros, con lo que el trabajo de cada uno no tanto satisface la necesidad de éste como crea “la posibilidad de esta satisfacción”, “deslizándose así el trabajo de todos entre el cómputo de necesidades del individuo y su satisfacción”<sup>116</sup>. Los pasajes a que me acabo de referir son, por otro lado, de densidad extrema; fuertemente influídos por Adam Smith, al que se cita extensamente, en ellos se dejan planteados los problemas de la división del trabajo y de su aberración en el maquinismo y en la parcelación extremada de tareas, que implican una nueva y perversa sujeción a la naturaleza, que “rebaja y embrutece al trabajador”; se habla de, y se define, el dinero como abstracción de la multiplicidad de los productos del trabajo, “una cosa... que representa todas” y que como cosa es una realidad muerta que, paradójicamente, “se agita en forma ciega y elemental y que, como un animal salvaje, necesita ser continuamente domada con severidad”; se insiste, en fin, en la universalización de los instrumentos y en cómo las invenciones fruto de los talentos y de las habilidades singulares pasan a ser patrimonio común<sup>117</sup>.

En otros pasajes de la *Fenomenología*, como se verá al estudiar la relación señor-esclavo en el proceso de formación de la autoconciencia, el primero se limita a gozar de las cosas mientras que el segundo las transforma, trabaja<sup>118</sup>. Presidiendo el advenimiento del “reino de la ética”, junto a la reflexión de cómo el hombre se reconoce “en las costumbres y leyes de su pueblo”, aparece también la de que “el trabajo del individuo para satisfacer sus ne-

---

<sup>116</sup> *Realphilosophie I*, V.b.1. 7; ed. cit., pág. 127.

<sup>117</sup> *Realphilosophie I*, V.b.; ed. cit., págs. 124-129. De SMITH se cita el celeberrimo pasaje de la división del trabajo en la manufactura de agujas (*Wealth of Nations*, I.1).

<sup>118</sup> *Fenomenología*, B.IV.A.3. a; ed. cit., pág. 118; sobre este punto concreto ver más adelante en el texto.

cesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajado de los otros. No hay aquí nada que no sea recíproco...”<sup>119</sup>.

El trabajo de que está entonces hablando Hegel es el trabajo exteriorizado, incorporado a un bien material; en términos jurídicos las referencias se hacen a los frutos del trabajo y no al trabajo mismo, como claramente se aprecia si se vuelve a la *Filosofía del Derecho*: “Los conocimientos, las ciencias, las aptitudes, etc., propios del espíritu libre, son algo interno y no externo al mismo”, y, por tanto, son inalienables e imprescriptibles, según se vio; pero “pueden ser incorporados a algo externo”, y entonces, como frutos, devienen “enajenables” o alienables<sup>120</sup>, previa mi apropiación de los mismos, inmediatamente derivada del hecho de que soy yo quien los forma mediante la incorporación de mi trabajo; porque, efectivamente, “imponer una forma a una cosa es apropiársela” originariamente, y tal es la consecuencia que deriva de que sean mis aptitudes las que se incorporan a la cosa, “en la unión de sujeto y objeto que implica” la dación de forma a ésta, de la que son ejemplos, “el cultivo de la tierra, la crianza de animales..., la utilización de las materias primas o de las fuerzas de la naturaleza para transformar aquéllas, etcétera”<sup>121</sup>.

Hegel, además, al reflexionar sobre la incorporación del trabajo a la cosa que constituye el fruto y sobre el carácter alienable o enajenable del fruto formado del trabajo, hace una anotación de interés extremado; refiriéndose a la incorporación misma dice: “Sería mejor hablar

---

<sup>119</sup> *Fenomenología*, C.AA.V.B.1; ed. cit., pág. 210.

<sup>120</sup> *Filosofía del Derecho*, § 43 (pág. 72).

<sup>121</sup> *Filosofía del Derecho*, § 53.B y § 56 (págs. 78 y 80); se traduce, y reflejando muy bien la noción, «elaboración» por *Fornierung* (*Grundlinien*, ed. LASSON, pág. 61).

aquí de un modo de exteriorización [u objetivación]. Alienar [o enajenar] es ceder algo que es de mi propiedad y que [en consecuencia] está ya exteriorizado; no es exteriorizar”<sup>122</sup>. Con lo que al tiempo que apunta a la distinción jurídica entre modos originarios y modos derivativos de adquirir la propiedad, expresa bien claramente que en la mera exteriorización u objetivación del trabajo en sus frutos no hay, en principio, ninguna alienación, en ningún sentido.

Por supuesto, Hegel hubiera percibido si hubiera profundizado en la problemática jurídica del tema, que la pura incorporación del trabajo a la cosa es una enajenación en sentido jurídico estricto si los frutos están cedidos de antemano a un tercero en virtud de una relación jurídica previa entre éste y el trabajador precisamente encaminada a este fin. Su réplica o su construcción hubiera sido inmediata: en la medida en que la cesión sea limitada —básicamente en el tiempo, habría dicho—, esto es posible; nos hallamos en el campo del contrato y en presencia de algo enajenable; en la medida en que no lo sea, estamos objetivando a los hombres, anulando su personalidad, no hemos salido aún de la esclavitud o de la servidumbre.

\* \* \*

Hoy la idea de limitación temporal pertenece a la misma esencia del contrato de trabajo, de forma que aunque éste puede pactarse por tiempo indefinido se entiende siempre que puede ser resuelto por la pura y simple voluntad del trabajador, siendo inconcebible una condena contra él de ejecución específica ilimitada del contrato incumplido.

---

<sup>122</sup> *Hegels eigenhändige Randbemerkungen zu seiner Rechtsphilosophie*, de G. LASSON, Leipzig, 1930 (tomo la referencia textual de T. M. KNOX, *Hegel's*, cit., nota 16 a § 43, pág. 322). Las expresiones explicativas entre corchetes están adicionadas por mí.

La limitación de los poderes contractuales del empresario es también de esencia del contrato, de ahí la crisis cada vez más acentuada de la noción de *dependencia*, aunque ésta nunca fuera entendida en la problemática del contrato de trabajo como sumisión absoluta<sup>123</sup> salvo, quizá, entre los anglosajones<sup>124</sup>, pues le viene a éste de muy antiguo la restricción de las potestades del empleador de trabajadores, siendo precisamente esta restricción lo que le diferencia del señor de esclavos<sup>125</sup>. De forma que también de antiguo

---

<sup>123</sup> No me extendiendo en este tema, común hoy en los especialistas del Derecho del trabajo; remito a mi *Derecho del Trabajo*, 2.ª ed., Madrid, 1973, págs. 4-7 y a las indicaciones bibliográficas y jurisprudenciales que allí hago.

<sup>124</sup> Todavía en BLACKSTONE (1765-1769) el contrato de trabajo aparece como una «relación doméstica», incluida en el libro I, Derecho de personas, aunque con la indicación de que «la esclavitud pura y simple no subsiste... en Inglaterra». (*Commentaries*, ed. J. W. EHRICH, Nueva York, 1959, vol. I, pág. 70); pero poco después, en 1789, J. BENTHAM habló de los tipos «infinitos» de condición de servidumbres existentes (*Principles of Morals and Legislation*; XVI, 2, XLIII, ed. Nueva York, 1961, pág. 233). Y aún a principio del siglo XIX, el del empresario a los servicios del trabajador es un derecho ejercitable *erga omnes*, esto es, un derecho real (ver. P. SELZNICK, *Law, Society and Industrial Justice*, Nueva York, 1969, páginas 122 y sigs.). El Derecho del trabajo, o mejor dicho, el Derecho del contrato de trabajo se siguió llamando *Law of Master and Servant* hasta la *Employers and Workmen Act* de 1875, y la denominación perduró en la práctica y en los libros (y perdura hoy excepcionalmente; por ejemplo, F. R. BATT, *Law of Master and Servant*, 5.ª ed., Londres, 1967), hasta mucho después.

<sup>125</sup> Para HEGEL en este contexto lo esencial, según se ha dicho, es la limitación en el tiempo; pero lo es también la limitación de los poderes del arrendador o adquirente de los frutos del trabajo de otro, de forma que aquéllos no sean generales, sino limitados por el tipo de trabajo mismo comprometido contractualmente, como vio SUÁREZ con su peculiar clarividencia; mientras que el *servus* está obligado sin más a «obedecer a su señor» el «criado» lo está tan sólo *a quod ex officio facere tenentur*, esto es obedece tan sólo en aquello en lo que por su oficio está obligado a hacer, erigido así en objeto de su contrato (*De legibus*, III.XXI.7, ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, vol. II, pág. 288). Para una visión jurídica moderna del tema en sus dos vertientes: A. MONTOYA MELGAR, *El poder de dirección del empresario*, Madrid, 1965, y G. DIÉGUEZ, *Sobre la*

la mera existencia en cuanto a la cesión de los servicios propios de un contrato o convenio se tiene por negación de la esclavitud <sup>126</sup> y por negación, en consecuencia, de la “conversión de la sustancia de mi ser en propiedad ajena”, de la “rendición de la personalidad y su sustancia”, en la que justamente veía Hegel la alienación (aquí *Entäusserung*, según se dijo). A la postre, como apostilló Weber, la esclavitud existe cuando se trabaja para otro en virtud de una “coacción inmediata” que consiste “en la amenaza inmediata de violencia física”, tipo de compulsión sólo posible cuando ha habido una “apropiación de las oportunidades de trabajo” no por un vínculo obligacional sino por una relación real, “por el *propietario* de los trabajadores”, apropiación que caracteriza el trabajo servil en sus dos modalidades de esclavitud absoluta y adscripción a la gleba; o, como ha sentenciado Guasp, cuando el acreedor hace del deudor “el objeto de su poder” y no “se dirige personalmente a él en cuanto a sujeto”, con lo que no se da simplemente la reducción parcial de libertad caracte-

---

*obediencia del trabajador*, en *Revista de Política Social*, núm. 91, 1971. La limitación en el tiempo (*for a certain time... in exchange for wages*) es esencial también en LOCKE para la distinción entre el esclavo y el trabajador por cuenta ajena (*Second Treatise of Civil Government*, VII, 85; ed., T. L. COOK, Nueva York, 1961, pág. 162); en LOCKE, existen, en efecto, «los rudimentos de una teoría del trabajo» (K. H. ILTING, *The Structure...*, cit., págs. 107-108).

<sup>126</sup> Por eso pudo decir ya HOBBS que «es llamado esclavo la clase de servidor... [ligado a su dueño] ... no por convenio ni de ninguna otra manera, sino por las cadenas u otra forma violenta de custodia» (*The Elements of Law Natural and Politic*, ed. Tönnies, 2.<sup>a</sup> ed., Londres, 1969, página 128). En su descripción de la servidumbre BENTHAM expone, claramente, como liberación de la misma la situación en la que «la entrada y la permanencia [en la condición de *servant*] ... son enteramente el resultado de la propia elección [del mismo]» (*Principales*, cit., XVI, 2, XLIII, página 234). En la interpretación de HEGEL por LAIN, el siervo obedece porque «la voluntad propia se disuelve y anula en el miedo al señor», siendo «su miedo al señor... en realidad miedo a la muerte» (P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, vol. I, Madrid, 1961, pág. 107).

rística de toda relación jurídica, sino su eliminación total en la pérdida por el deudor de su condición subjetiva <sup>127</sup>. Por concluir con una referencia directa de Hegel, al comentarse a sí propio —discurriendo sobre el § 67 de *Filosofía del Derecho*, “puede enajenar a otro por un período limitado de tiempo...”, etc.—, nos dice: “Se expone aquí la distinción entre un esclavo y... un trabajador por cuenta ajena moderno. El esclavo ateniense quizá tenía ocupaciones menos duras y manuales que las de nuestros trabajadores, pero era un esclavo porque había enajenado a su amo la totalidad de su actividad” <sup>128</sup>.

En suma, la idea matriz de Hegel en este respecto, centrada sobre la limitación temporal de la prestación de servicios, unida a la limitación de poderes de aquel a quien los servicios se prestan, implícitas ambas en la noción de contrato de trabajo, hacen que de éste no derive de suyo una *alienación* en ninguno de los sentidos en que el propio Hegel entiende ésta. Otra cosa completamente distinta es que el hombre se objeive en su trabajo o que los frutos de éste sean espíritu objetivado, lo que ni siquiera se corresponde en Hegel con la noción primera de lo que *Entfremdung* sea —es más bien a un presupuesto lógico de ésta, según se dijo— que aparece en toda actividad humana y, por lo tanto, en el trabajo, con independencia de que éste sea en sentido jurídico por cuenta ajena o por cuenta propia.

\* \* \*

---

<sup>127</sup> *Economía y sociedad*, segunda ed., Méjico, 1964, 1.<sup>a</sup>, II, § 19 y § 25.1; t.I, págs. 98 y 120-121; las cursivas en el original. Jaime GUASP, *Derecho*, Madrid, 1971, pág. 115.

<sup>128</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 44 a § 67; conservando exactamente el sentido, creo, traduzco no literalmente *Tagelöhner* por trabajador por cuenta ajena. Aquí enajenación es *Veräußerung*, como a todo lo largo del propio § 67 (ed. HOFFMEISTER, Hamburgo, 1955, págs. 73-74).

Por lo demás, la posición hegeliana en cuanto al arrendamiento de servicios en la *Filosofía del Derecho* es perfectamente congruente con el análisis que de la relación amo-esclavo había hecho primeramente en la *Fenomenología*, y más tarde, resumidamente en la *Enciclopedia*. En ambas, en efecto, la esclavitud aparece como un modo, más bien como una fase inicial del intento del hombre de acceder a la verdad de sí mismo, mediante la negación de todo lo que es externo y de ver reconocida por sus semejantes la certeza que de sí mismo tiene, mediante la imposición violenta del reconocimiento. Lo perseguido, el hito final del proceso, es una forma libre y con reciprocidad generalizada entre todos y para todos los hombres, y su comienzo es el que se explaya en la tesis, tantas veces citada, de la *Fenomenología*: “La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir..., en cuanto se la reconoce”<sup>129</sup>. La forma última del reconocimiento “vendrá más tarde”, en lo que el espíritu es como sustancia absoluta, en la unidad “en libertad e independencia perfectas” de todos los hombres, “de distintas conciencias de sí que son para sí...: el yo es el nosotros y el nosotros el yo”<sup>130</sup>, porque, en suma, “la libertad real presupone muchos seres libres... no es efectiva ni existe sino en el seno de una pluralidad de hombres”, cada uno de los cuales reconoce como libres a todos los demás, envolviendo en este reconocimiento la conciencia de la libertad propia<sup>131</sup>.

---

<sup>129</sup> *Fenomenología*, B.IV.A.1; ed. cit., pág. 113. En *Realphilosophie I*. la formulación es: «la conciencia no es... sino en tanto que es un acto de ser reconocida por otra» (IV.b; ed. cit., pág. 113).

<sup>130</sup> *Fenomenología*, B.IV. 3; ed. cit., pág. 113. Las cursivas en el original.

<sup>131</sup> *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., pág. 96. Sobre el sentido escatológico de esta tesis y, por consiguiente, de la superación de la lucha amo-esclavo, G. FESSARD, *De l'actualité historique*, vol. I, París, 1960, páginas 231 y sigs.

Entretanto o inicialmente, “este proceso representará primeramente el lado de la desigualdad”, con “uno sólo lo reconocido y... otro solamente lo que reconoce”<sup>132</sup>; la destrucción de otros hombres con asunción del riesgo de ser destruído, para transformar en verdad la certeza inicial que cada uno tiene en cuanto a sí mismo —el hombre es un ser libre; la libertad es la “determinación fundamental” del hombre; pero a éste no le basta “la interna seguridad” de serlo, ni se conforma con el simple “saber de sí mismo” o “autoconciencia en sí”<sup>133</sup>; “sólo siendo (otro) y poniéndose como tal (otro) en peligro de muerte, demuestra el hombre su capacidad para hacer real y efectiva la libertad en que su yo consiste”, su “ser para sí”; “la libertad exige que cada sujeto... ponga en juego su propia vida y la ajena”<sup>134</sup>— una vez vivida la experiencia de que tan esencial para el hombre es la vida como la pura autoconciencia, para lo cual aquélla tiene que ser arriesgada, la destrucción del otro, digo, se sustituye por el dominio y control *permanentes* del mismo que, vencido y reducido a esclavo, esto es, a objeto, instrumento o medio del vencedor, a “conciencia en la figura de la *coseidad*”<sup>135</sup>, sirve, al conservarle la vida, como testigo de la verdad o suficiencia de éste, que “exaspera su instinto de conservación en voluntad de poder”<sup>136</sup>. Con las palabras de Hegel,

<sup>132</sup> *Fenomenología*, B.IV.A.1; ed. cit., pág. 115.

<sup>133</sup> *Fenomenología*, B.IV.1; ed. cit., pág. 107.

<sup>134</sup> Para esta interpretación, P. LAIN ENTRALGO, *Teoría...*, cit., pág. 99, y sigs.; las cursivas en el original, pág. 103. Es la del reconocimiento, dice en efecto HEGEL «lucha... a vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone la vida de la otra en peligro, y en peligro incurre también ella» (*Enciclopedia*, § 432; ed. cit., vol. III, pág. 98). Sin embargo, en la *Fenomenología* la exigencia del riesgo de muerte se suaviza respecto de *Realphilosophie I*, IV. b.; ed. cit., págs. 107 y sigs.

<sup>135</sup> *Fenomenología*, B.IV.A.2; ed. cit., 117. Las cursivas en el original.

<sup>136</sup> *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, páginas 143-151. Para esta interpretación de HEGEL S. J. N. FINDLAY, *Hegel: A Re-examination*, Londres, 1958, págs. 94-96; J. ROYCE, *Lectures on*

“uno de los dos combatientes prefiere la vida... pero abandona su pretensión de reconocimiento, mientras que el otro se aferra a su relación consigo mismo y es reconocido por el primero... Esta es la relación de señorío y servidumbre”<sup>137</sup>; una, la de vencedor-señor-amor, “es la conciencia independiente”, conciencia *en sí*, desde luego, y conciencia *para sí* a través del reconocimiento; otra, la del vencido-esclavo-siervo, es “la conciencia dependiente”, también conciencia *en sí*, pero falta de reconocimiento y obligada a reconocer (sin reciprocidad, podría añadirse), conciencia *para otro*, conciencia “cuya esencia es la vida o el ser para otro”<sup>138</sup>.

Y esto aunque la reflexión se prosiga con el razonamiento sólo en apariencia inopinado de que realmente es el esclavo quien vive una vida tolerable al tener al menos la posibilidad de reconocerse a sí propio en los frutos de su trabajo y ser él mismo quien estructura el mundo y lo somete a su voluntad; el esclavo se reencuentra a sí propio en el trabajo, vence “su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo”; precisamente porque para el trabajador-esclavo el objeto tiene independencia y su relación con él es inmediata, puede verse sobre éste y convertir su trabajo en algo permanente al incorporarse a la cosa transformada<sup>139</sup>, adquiriendo la con-

---

*Modern Idealism*, Yale Univ., 1964, págs. 177-179; J. D'HONDT, *Téléologie et praxis dans la «logique» de Hegel*, cit., de donde se toma la cita (página 10). Para los pasajes iniciales, P. SARTRE, *L'être et le néant*, 3.<sup>ª</sup>, I, III; París, 1943, págs. 291 y sigs. En cuanto a la guerra como origen histórico de la esclavitud para HEGEL, ver. D. P. VERENE, *Hegel's Account of War* en Z. A. POLCZYNSKI, *Hegel's...*, cit.

<sup>137</sup> *Enciclopedia*, § 433, ed. cit., vol. III, pág. 99.

<sup>138</sup> *Fenomenología*, B.IV.A.2; ed. cit., pág. 117.

<sup>139</sup> *Fenomenología*, B.IV.A.3 α; ed. cit., págs. 117-121. Esta construcción, por cierto, se aplica superficialmente por SARTRE al trabajador asalariado (*Matérialisme et revolution*, en *Temps modernes*, VII, 1946). En cualquier caso se ha afirmado que el trabajo —y la esperanza de la manumisión

ciencia de su dominio sobre la naturaleza, e incluso accediendo a la sabiduría. Todo ello en el seno, y hasta como consecuencia de la “alienación de sí” —aquí *Entäusserung*— que la esclavitud implica <sup>140</sup>.

\* \* \*

Como es sabido, es esta una línea de razonamiento que Hegel prolonga después para explicar el estoicismo y el escepticismo como actitudes filosóficas <sup>141</sup>; brevemente para

---

ligada al trabajo diligente y bien hecho— era lo único que daba a un esclavo una cierta dignidad y evitaba su corrupción última, así en Roma como en Grecia (v. M. L. GORDON, *The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire*, págs. 188-189, y W. L. WESTERMANN, *Slavery and the Elements of Freedom in Ancient Greece*, págs. 23-26; ambos en M. I. FINLEY, ed., *Slavery in Classical Antiquity*, Nueva York, 1968). Ver también para esta interpretación E. VÁSQUEZ, *Dialéctica y Derecho en Hegel*, Caracas, 1968, pág. 75.

<sup>140</sup> *Enciclopedia*, § 435, ed. cit., vol. III, pág. 101; *System*, vol. III, página 287; OVEJERO traduce en su versión «enajenamiento de sí».

<sup>141</sup> *Fenomenología*, B.IV.B.1 y 2; ed. cit., págs. 122-128. Sobre el tema, además de los citados en la nota 26, W. KAUFMANN, *Hegel: A Reinterpretation*, Nueva York, 1965, págs. 153 y sigs.; J. PLAMENATZ, *History...*, citado, págs. 47 y sigs.; ampliamente, I. SOLL, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Univ. de Chicago, 1969, págs. 20-39. También, J. FUEYO, *La sociedad como logos*, en *Estudios de Teoría Política*, Madrid, 1968, páginas 150-151. La interpretación «combinada» KAUFMANN-SOLL de HEGEL en la cuestión amo-esclavo es la de que «el que pierde prefiere la esclavitud a la muerte» y el que vence prefiere un esclavo a un cadáver (KAUFMANN, *loc. cit.*, pág. 137); muy similar, en J. D'HONDT, el que lucha «cae en la servidumbre o conquista la dominación» (*Hegel*, cit., pág. 34); y en R. SERREAU, «el que se somete deviene esclavo porque prefiere la vida a la libertad, mientras que el amo no ha tenido miedo a morir» (*Hegel...*, citado, pág. 110). En LAIN, la relación exige «que mientras una de las dos conciencias de sí siga prefiriendo la libertad a la vida, prefiera la otra su vida a su libertad» (*Teoría...*, cit., pág. 104; las cursivas del original). En el mismo sentido, E. VÁSQUEZ, *Dialéctica...*, cit., pág. 74, y A. KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (trad. de la 1.ª parte de *Introduction a la lecture de Hegel*, París, 1947), Buenos Aires, 1971, págs. 15 y siguientes. Ver el pasaje citado *supra* de *Enciclopedia*, § 433.

el estoico su libertad está en la indiferencia ante el mundo exterior, de la que precisa “en una época de temor y servidumbre universales”<sup>142</sup> o, por seguir diciéndolo con Hegel, el estoico busca “en el mundo ideal de su vida interior la armonía que la realidad ha perdido”<sup>143</sup> y esto le permite “ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas”<sup>144</sup>, al emperador como al esclavo. Mientras que el escéptico no ya se ensimisma como el estoico, sino que la indiferencia de éste se torna negación de la realidad externa, encerrándose dentro de sí la autoconciencia, e incapacitándose para saber verdaderamente de sí, *conciencia desventurada* que es el destino trágico de la no superación del escepticismo<sup>145</sup>. Ambas actitudes exigen, por supuesto, no sólo la alienación primera —que el hombre “sepa de sí” como individuo, ya que no como sustancia— sino también de “una cultura universal, en que la formación se haya elevado al plano del pensamiento”; de otra forma nos hallaríamos ante una mera obstinación próxima o igual a la propia del hombre “si todos los contenidos de su conciencia natural no estremecen”<sup>146</sup>, ante una servidumbre pura y simple apenas superada de la indiferencia primera del hombre con su entorno.

\* \* \*

Del otro lado de la relación, el amo, también inopinadamente, aunque inicialmente se refuerza en su autosufi-

<sup>142</sup> *Fenomenología*, B.IV.B.1; ed. cit., pág. 123. V., L. FLAM, *La philosophie au tournant de notre temps*, Bruselas, 1970, págs. 44-45; J. FUEYO, loc. cit., págs. 151 y sigs.

<sup>143</sup> *Filosofía del Derecho*, § 138; ed. cit., pág. 136.

<sup>144</sup> *Fenomenología*, B.IV.B.1; ed. cit., pág. 123.

<sup>145</sup> *Fenomenología*, B.IV.B.2 y 3; CC.VII.C.1 (ed. cit., págs. 123 y 135).

<sup>146</sup> *Fenomenología*, B.IV.A.3 γ; ed. cit., pág. 121; compárese con *Fenomenología*, B.IV.B.1; ed. cit., pág. 123.

ciencia por su dominio sobre otro, al abandonar la actividad productiva a sus esclavos y deslizar a éstos entre su persona y la naturaleza, sufre una degradación, privándose a sí propio de sus posibilidades de autorrealización, condenándose a una pasividad que mutila a la larga su personalidad y desfigura su visión del mundo; incluso su teórico o práctico desprecio de la riqueza, y su correlativa versión a la contemplación o a la política como actividades “nobles”, lo que en el fondo encubre en el amo es un desprecio temeroso y asocial del trabajo, ignorando que éste y la riqueza que es su fruto, es la actividad social —y, por tanto, personal— primaria por excelencia. Simplificando el proceso, “el amo olvida su papel de hombre y se envilece en el goce”<sup>147</sup>.

Es, en cambio, una parodia superficial y poco seria de Hegel decir que es “un principio básico” en él el de que “por la obstinación en la autosuficiencia cada cual se convierte en su contrario..., el amo en esclavo de sus esclavos para ser más amo [y] el esclavo en amo de su amo”<sup>148</sup>. Mucho más próxima a Hegel es la sobria con-

---

<sup>147</sup> R. SERREAU, *Hegel...*, cit., pág. 110.

<sup>148</sup> G. BOAS, *History of Ideas*, Nueva York, 1969, pág. 127. Comienza porque a mi juicio, el tema mismo de la alienación es incidental en el conjunto de la obra monumental de HEGEL; SCHACHT y KAUFMANN recuerdan muy oportunamente (*Alienación...*, cit., págs. XV y 30) que en el *Hegel-Lexicon* de H. GLOCKNER, Leipzig, 1930, *Entfremdung* ni siquiera aparece, aunque el segundo insista que es idea importante en la *Fenomenología*, lo que es cierto, aunque de apreciación reciente. Lo mismo puede decirse en cuanto a los más de los estudios sobre HEGEL (por ejemplo, en la «exposición sistemática» W. T. STACE, *The Philosophy of Hegel*, 1924, con numerosas reediciones posteriores) y en cuanto a las partes que se dedican a HEGEL en las historias de la filosofía (por ejemplo, ninguna alusión hacen al tema B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, Londres, 1946, páginas 757-773, ni J. MARIAS, *Historia de la Filosofía*, 5.ª ed., Obras, L. I., Madrid, 1969, págs. 307-319). Por otro lado la relación amo-esclavo, según se dijo, sólo aparece episódicamente en la *Fenomenología* como ilustración del proceso de autosuficiencia y probablemente reflejando la influencia profunda de ROUSSEAU por quien ya se había anticipado que «el

clusión de Lain de que “sólo con la liberación del siervo logra el señor su propia libertad”<sup>149</sup>.

Desde otro punto de vista es una desnaturalización de Hegel —probablemente de sus concepciones y, desde luego, de sus expresiones y terminología— decir que para él la Historia no es sino un proceso de alienación del espíritu, de la idea, de la naturaleza, de la lógica<sup>150</sup>; cuando menos se está usando aquí de la voz alienación sin ningún sentido definido ni medianamente claro, como no sea el muy vago de separación, en el que no se utilizó por Hegel. Otra cosa sería mantener que para Hegel el hombre

---

hombre —por la “multitud de sus necesidades”— deviene esclavo de sus semejantes, en algún sentido incluso siendo su amo rico, tiene necesidad de sus servicios...» (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ed. J. ROGER, París, 1971, pág. 217; las cursivas son mías). La hipertrofia del tema en G. LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (obra publicada en 1948; en español vol. XIV de *Obras completas*, Barcelona-Méjico, 1970), cuyo último apartado (IV.4), que da la impresión de ser un apéndice añadido a última hora, se rubrica, *La «alienación» como concepto filosófico central de la «Fenomenología del espíritu»*, es probablemente una reacción ante su anterior casi ignorancia del mismo en MARX, aspecto que KAUFMANN se cuida de subrayar (*Introductory Essay*, cit., págs. XVI-XVII); la hipertrofia, por otro lado, es más aparente o pretendida que real; el apartado en cuestión contiene un análisis superficial y somero del tema en HEGEL para pasar en seguida a su estudio en MARX, y en éste sin sentido crítico. En la colección de ensayos editada por PELCZYNSKI, ya citada varias veces, la alienación tiene poco relieve, y de la relación amo-esclavo se dice explícitamente que, pese a la resonancia que ha tenido, no es momento fundamental de la obra hegeliana (F. CHATELET, *Hegel según Hegel*, trad. J. ESCODA, Barcelona, 1972, pág. 131). El relieve que yo doy a ambos temas en HEGEL es obligado porque sobre la alienación y no HEGEL en general, es sobre lo que estoy queriendo indagar.

<sup>149</sup> *Teoría...*, cit., pág. 108.

<sup>150</sup> L. ALTHUSSER, *Sur le rapport de Marx a Hegel, en Hegel et la pensée moderne, Séminaire sur Hegel...*, cit., págs. 106 y sigs.; probablemente está elaborando sobre y exagerando a MARX que efectivamente dice en los *Manuscritos* que la *Lógica* de HEGEL es «la inteligencia enteramente alienada, que hace abstracción de la naturaleza y del hombre real», y que la alienación es también en HEGEL, «la oposición de la inteligencia abstracta y de la realidad sensible».

en la alienación primera cobra conciencia del mundo como distinto de él, y de sí mismo como individualidad, temas ya analizados, y que, después, así como la educación o la cultura le reintegran ya individuado a lo social en la alienación segunda que culmina explayando el hombre en el Estado su libertad y su personalidad reales, la historia, y sobre todo la filosofía, le retornan a sí mismo, enriquecido su espíritu con la experiencia de un estar en el mundo, como parte integrante, pero diferenciada, de éste, con la realidad inteligida y no sentida indiferenciadamente <sup>151</sup>. Pero esta interpretación no es sino una de las varias posibles; es dudoso, además, que Hegel la refiera a la conciencia individual ni que en este estrato el individuo tenga ya para Hegel el valor inicial, ni que en todo caso la hipotética reintegración del espíritu en o a sí mismo, sea en Hegel especie alguna de alienación.

\* \* \*

*Passim* es necesario insistir sobre que estas formas de alienación estudiadas son para Hegel también formas de *auto-alienación*, muy específicamente la primera de ellas en cuanto que, expuesto elementalmente, siendo el hombre un ser social su separación o extrañamiento de lo social lo siente y percibe como una ruptura dentro de sí mismo y una pérdida que autosuficiencia (lo que enlaza por esta vía con la explicación que Hegel da de la insuficiencia que quiere ser vencida con el apoderamiento del esclavo),

---

<sup>151</sup> Sobre este «autodescubrimiento de la razón» como tarea de la Filosofía en HEGEL, F. DUQUE, *A propósito de la primera publicación de Hegel: «La diferencia...», de 1801, en Crisis*, núm. 70-71, 1971. Al principio de la *Enciclopedia* sigue diciendo HEGEL que «se puede considerar como fin supremo de la filosofía el producir... la conciliación de la razón consciente de sí misma, con la razón cual ella es inmediatamente, con la realidad» (§ 6; ed. cit., vol. I, pág. 15).

como un alejamiento entre “el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo”<sup>152</sup>. No insistimos más sobre esta vertiente —aunque habrá de ser aludida de nuevo más tarde— y, por otra parte, ya hemos apuntado cómo Hegel concibe la superación a través de la asunción como propia de la sustancia social, fenómeno inseparable de la auto-entrega, enajenación o alienación a ésta; en esto consiste precisamente la alienación segunda, según se vio: el mundo ha quedado extrañado o alienado del hombre al adquirir éste su individualidad en la alienación primera; pero en un ulterior movimiento el hombre vuelve al mundo, o mejor dicho, tiende a hacerlo suyo, “la autoconciencia tiende a apoderarse de él” (del mundo); porque el individuo puede, verdaderamente, pese a serlo o, mejor, precisamente por serlo, “ponerse en consonancia con la realidad”. Reiterando la cita: “En efecto, el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia, esto es, en enajenar su sí mismo y, por tanto, en ponerse como la sustancia objetiva que es. Su cultura y su propia realidad son, por tanto, la realización de la sustancia misma”<sup>153</sup>. El Estado es el ámbito necesario para que la consonancia de la alienación segunda pueda darse, como que en sí mismo no es sino la versión política o comunitaria de esta segunda alienación, en el seno de la cual el hombre puede “obrar bien de un modo esencial e inteligente” y no del modo “tan contingente como momentáneo” del actuar puramente individual, accediendo así a un tipo de acción “en comparación con la cual el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante que apenas si vale la pena hablar de ello”<sup>154</sup>. En plano aún más elevado, al hablar del culto religioso se dice también de

---

<sup>152</sup> *Ich, das Wir, und Wir das Ich ist* (Fenomenología, ed. HOFFMEISTER, pág. 140).

<sup>153</sup> *Fenomenología*, BB.VI.B.i.a.1; ed. cit., pág. 291.

<sup>154</sup> *Fenomenología*, C.AA.V.C.b; ed. cit., pág. 249.

éste que es camino de la cultura, por el cual el alma logra llegar a las moradas y a la comunidad de la beatitud <sup>155</sup>.

Las dos alienaciones, sucesivas lógicamente, dan su contenido a lo que es el hombre; en un pasaje especialmente prieto de la *Fenomenología*, como que en él está resumiendo Hegel docenas de páginas de reflexiones: “El contenido tiene en sí los dos lados que han sido representados anteriormente...; uno es aquel según el cual la sustancia se enajena de sí misma y se convierte en autoconciencia; el otro, a la inversa, aquel según el cual la autoconciencia se enajena de sí y se convierte en coseidad o en sí mismo universal”; el espíritu, entonces y así, “mediante la mutua enajenación [de la autoconciencia y de la sustancia, del hombre y del complejo naturaleza-cultura], convirtiéndose cada uno de ellos en el otro”, el espíritu, “cobra ser allí como su unidad” <sup>156</sup>.

“La fuerza del espíritu” consiste precisamente en conservar su identidad en estas alienaciones, “en permanecer igual a sí mismo en su enajenación... como lo que es *en* y *para sí*”; “el yo no tiene por qué aferrarse a la forma de la autoconciencia contra la forma de la sustancialidad... como si tuviese miedo a su enajenación” <sup>157</sup>. Ni el hombre, supuesto que pudiera, tiene por qué ni debe temer la libertad en que su individualidad consiste, ni debe ni tiene por qué temer el abrazo en el Estado de su cultura.

\* \* \*

Conviene decir, finalmente, antes de abandonar el estudio directo e inmediato de Hegel, que hasta ahora se ha venido haciendo, que por éste también se usa ocasio-

---

<sup>155</sup> *Fenomenología*, CC.VII.B.a.3; ed. cit., pág. 415.

<sup>156</sup> *Fenomenología*, CC.VII.C.2; ed. cit., pág. 437.

<sup>157</sup> *Fenomenología*, DD.VIII.3; ed. cit., pág. 471.

nalmente de la expresión *Entfremdung* y de sus derivados en sentido simple de separación, como expresión alemana usual, sin connotación especial, salvo que la separación a que se alude es más bien psicológica o moral que física, la propia justamente de uno de los significados de *alienación* en español; así, utilizando en todos los casos que siguen la expresión, habla Hegel de la “alienación total” entre los cónyuges que, demostrada, puede, a su juicio, justificar el divorcio <sup>158</sup>; o de que “el fracaso acompañará al intento de separar [o alienar, o extrañar] a los hombres de las leyes del mundo” <sup>159</sup>; o de que la sociedad en un determinado momento reconoce en los individuos personas autosubsistentes, “alienando a los miembros de la familia unos de otros” <sup>160</sup>. También se usa *Entfremdung* y sus derivados en el sentido asimismo común de *ajeno*, extraño o extraño; así el animal vive “un destino que le es ajeno, al cual se acostumbra, meramente”, a diferencia del hombre que de todo puede hacer abstracción y sacrificar todo <sup>161</sup>; así, “de cualquier voluntad puede decirse que es ‘objetiva’ [al explicar los sentidos múltiples de lo objetivo] cuando actúa bajo la guía de autoridad ajena” a la suya propia <sup>162</sup>; así, los españoles rechazaron la cons-

<sup>158</sup> *Filosofía del Derecho*, § 176. En el mismo sentido y contexto. ad. 113 a § 176.

<sup>159</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 98 a § 153; en este pasaje HEGEL critica la pedagogía de ROUSSEAU de llevar al niño al campo, apartándole de la vida común.

<sup>160</sup> *Filosofía del Derecho*, § 238; en esta cita y en las inmediatamente siguientes, las cursivas son mías. En sentido parecido, *Fenomenología* BB.VI.A.a.2. β; ed. cit., pág. 268.

<sup>161</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 5 a § 5. En sentido parecido, en ad. 64 a § 101 se dice que «la pena se impone al reo» y que por ello «parece un destino ajeno, no intrínsecamente suyo» (lo que HEGEL niega, dicho sea de paso); y en ad. 142 a § 227, se habla del carácter ajeno a la voluntad del reo de la condena.

<sup>162</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 18 a § 26; en sentido similar, *Fenomenología*, II.3, pág. 38 (ed. SCHULZE, pág. 54).

titución que les quiso imponer Napoleón porque les era “algo ajeno”<sup>163</sup>; al organismo “que en la enfermedad se encuentra *extrañado* de sí, se le da... [un medicamento]... como algo extraño y externo a él”<sup>164</sup>; en la conciencia del creyente *no* se halla la fe “como una cosa *extraña* que estaría en ella no se sabe cómo ni de dónde”<sup>165</sup>.

Como conviene insistir, para concluir ya, en que cuando la alienación es transmisión o transferencia de bienes o de derechos, esto es, enajenación en sentido jurídico, Hegel utiliza bien el término *Veräußerung* bien la expresión *Entäußerung*, nunca *Entfremdung*; así la propiedad que forma parte de un mayorazgo es inalienable “inter vivos” (*unveräußerliches*)<sup>166</sup>; así “la prescripción es un

---

<sup>163</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 176 a § 274.

<sup>164</sup> *Enciclopedia*, § 372; ed. cit., vol. II, pág. 276; *System*, vol. II, página 710.

<sup>165</sup> *Fenomenología*, BB.VI.B.ii.a.3. β; ed. cit., pág. 334. Desbordaría por completo este estudio el análisis de la religión en HEGEL, al que éste dedica una parte muy amplia de la *Fenomenología* (CC.VII; ed. cit., páginas 395-397) y mucho más el de si HEGEL era cristiano, religioso o creyente (tema muy polémico; en R. SERREAU, *Hegel...*, cit., págs. 59 y sigs. se recogen hasta siete interpretaciones diversas de HEGEL al respecto, entre ellas las que «suponen la trascendencia y la personalidad divinas»); ver también, recientes, W. KAUFMANN, *Hegel. A reinterpretation*, Nueva York, 1966, tedioso y poco convincente al respecto, y M. RÉGNIER, *Logique et théo-logique hégélienne*, en *Hegel et la pensée...*, cit.). Como es sabido, en *Fenomenología*, CC.VII.C.3 (ed. cit., págs. 443 y sigs.), HEGEL intentó una explicación del dogma trinitario, sobre la que después elaboró A. GUNTHER, dentro de la «religión revelada», probablemente aceptando la sentencia próxima a la fe de que «la Trinidad de personas en Dios solamente puede conocerse por revelación divina», y probablemente contradiciendo la también sentencia próxima de que la razón «aun después del hecho de la revelación divina no puede alcanzar evidencia intrínseca del dogma trinitario» (ver. L. OTT, *Manual de Teología dogmática*, Barcelona, 1958, páginas 102 y 134-136, de donde se hacen las citas). En las *Lecciones de Filosofía de la Historia* HEGEL dice, en efecto, en general, que «en la religión cristiana Dios se ha revelado a Sí mismo, esto es, nos ha dado a conocer lo que El es... y esta posibilidad de conocerle que nos ha sido otorgada, hace de tal conocimiento un deber» (ed. cit., pág. 15).

<sup>166</sup> *Filosofía del Derecho*, § 306.

modo de enajenación (*Entäußerung*) que no expresa directamente voluntad de enajenar”, a diferencia de la “enajenación propiamente dicha, expresión de mi voluntad... de no considerar en adelante la cosa [enajenada] como no mía”<sup>167</sup>. De *Entäußerung*, en sentido figurado, como disociación o separación de sí misma de la inteligencia en sus procesos habla también reiteradamente Hegel<sup>168</sup>; típicamente, por ejemplo, el espíritu que “consiste esencialmente en estar en posesión de sí... *está en sí mismo alienado*, su actividad es como la de un mecanismo”, cuando retiene de memoria series de palabras inconexas entre sí<sup>169</sup>. Y en las bellas páginas con que se cierra la *Enciclopedia*, de la manifestación del espíritu absoluto “como infinito retorno y conciliación del mundo alienado con la esencia eterna, como el tornar de ésta de la aparición a la unidad de su plenitud”<sup>170</sup>.

\* \* \*

Hegel deja así majestuosamente planteado el tema de la alienación; toda la indagación sobre el mismo —como, al decir de Zubiri, toda iniciación actual a la filosofía— “ha de consistir... en una inquisición de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados”<sup>171</sup>, ha de comenzar “hoy por ser una conversación con Hegel”<sup>172</sup>. Si hacen

---

<sup>167</sup> *Filosofía del Derecho*, ad. 42 a § 65.

<sup>168</sup> *Enciclopedia*, §§ 451, 454, 462 y 463 (ed. cit., vol. III, págs. 125, 129, 153 y 154); *System*, vol. III, págs. 329, 334, 353 y 356.

<sup>169</sup> «*In ihm selbst entäußert... ist*» (*System*, § 463, ed. cit., pág. 357).

<sup>170</sup> *Enciclopedia*, § 566 (ed. cit., vol. III, pág. 318); *System*, pág. 455; por cierto, salvo error, es esta la única vez que OVEJERO MAURY traduce alienación por *Entäußerung* (... *der entäußerten Welt*, mundo alienado).

<sup>171</sup> *Notas históricas. Hegel*, cit., pág. 138.

<sup>172</sup> X. ZUBIRI, *Hegel y el problema metafísico*, en *Naturaleza...*, cit., página 209.

abstracción, señores, de la magnitud relativa del interlocutor, esto es lo que se ha intentado en este capítulo de la historia de la alienación; los sucesivos, de un lado, demostrarían la profundidad característica del impacto hegeliano y, de otro lado, descubrirían perspectivas y facetas, de fecundidad prodigiosa, incoadas en el pensamiento del gran metafísico; en el problema de la alienación como en tantos otros.



DISCURSO DE CONTESTACION  
DEL  
EXCMO SR. D. LUIS JORDANA DE POZAS



**EXCELENTÍSIMOS SEÑORES,  
SEÑORAS Y SEÑORES:**

Una de las mayores y más atractivas satisfacciones del magisterio es la de asistir y tener ocasión de colaborar al nacimiento y desarrollo de la vocación científica de los jóvenes. En ocasiones que no son frecuentes, el acaecimiento tiene, por su empuje, armonía y frutos, el mismo encanto que nos produce la germinación, crecimiento y floración de una planta. Tal es el ejemplo que nos ofrece la rápida y brillante carrera científica de nuestro nuevo compañero.

Manuel Alonso Olea nació en Melilla el 19 de junio de 1924. De linaje doblemente castellano —conquenses los Alonso, santanderinos los Olea— se trasladó a Valladolid con su madre, ya viuda, y sus cuatro hermanos menores, en donde cursó parte del bachillerato, terminado en Madrid, en donde ha residido desde 1940. En su Universidad siguió brillantemente los estudios de Derecho, para costear los cuales hubo de ganar, por oposición, una plaza de Auxiliar técnico-administrativo del Instituto

**Social de la Marina. A su terminación obtuvo el Premio Extraordinario de la Licenciatura.**

Antes aún de graduarse en Derecho aparece su vocación mixta hacia el Derecho Administrativo y el del Trabajo. Esta asociación de vocaciones era normal entonces. Aun cuando tenga, también, conexiones con otras ramas jurídicas, el Derecho del Trabajo forma un capítulo del Administrativo y, cuando por su frondosidad creciente pasa a constituir una disciplina independiente, es profesado durante bastante tiempo por los mismos catedráticos de Derecho Administrativo, casi todos los cuales solíamos simultanear cursos y publicaciones jurídico-administrativas y laborales.

Inicialmente, de estas dos vocaciones prevalece en Alonso Olea la del Derecho Administrativo, que le lleva a ingresar en el prestigioso Cuerpo de Letrados del Consejo de Estado, antes de cumplidos sus veintitrés años y formando parte de una promoción singular, cuatro de cuyos componentes son hoy Catedráticos de la Universidad de Madrid.

En aquella época, de auténtica organización del Estado nuevo, se había juzgado oportuno suspender el recurso contencioso-administrativo en materias de personal, sustituyéndolo con el titulado "recurso de agravios", tramitado ante el Consejo de Estado, que actuaba realmente como un Tribunal de jurisdicción retenida. El número de estos expedientes ascendió pronto a cerca del millar anual y requirió una intensa actividad de Letrados y Consejeros del Alto Cuerpo consultivo. El resultado fue sumamente beneficioso para la satisfacción interior de los funcionarios públicos, eficazmente amparados por una copiosa jurisprudencia, en la elaboración de la cual participó Alonso Olea con entusiasmo y dedicación ejemplares. Normalizada la jurisdicción contencioso-administrativa por la nueva ley de 27 de diciembre de 1956, que suprimió el recurso

de agravios, formó parte de las Secciones de Hacienda y de Obras Públicas del Consejo.

Su formación jurídica laboral se inicia muy poco después y le lleva, en 1950, a ingresar, por oposición, como Letrado, en el Instituto Nacional de Previsión, especializándose en el asesoramiento de la Caja Nacional de Seguro de Accidentes del Trabajo, hasta que, en virtud del Decreto de 14 de julio de 1950, y como Director General del Instituto, se me confió la elaboración de un proyecto de Plan Nacional de Seguridad Social, precedido de una serie de estudios y trabajos, uno de los cuales había de ser la recopilación sistemática de las disposiciones vigentes, que en algunos campos, como el internacional y los de Sanidad y Beneficencia, exigían una labor compleja y minuciosa. Para su preparación constituí un equipo formado por universitarios de la altura de Serrano Guirado, Cano de Santayana, Santos Blanco y Encarnación González, bajo la dirección del nuevo Académico. El resultado fue la *Legislación de Seguridad Social vigente en 19 de marzo de 1953*, que consta de cuatro volúmenes con un total de seis mil páginas en las que, por vez primera, se compilaron metódicamente todas las disposiciones relacionadas con la Seguridad Social.

Lograda una situación profesional concorde con sus aficiones, pudo Alonso Olea dirigir su actividad incansable al perfeccionamiento de su preparación científica y docente.

En el año 1950 obtuvo una de las entonces muy escasas becas de la Junta de Ampliación de Estudios, y durante un curso académico completo estudió en la Universidad neoyorquina de Columbia Derecho Sindical y Relaciones Industriales, recogiendo materiales para su tesis doctoral, en la Universidad de Madrid, sobre *La configuración de los Sindicatos norteamericanos*.

A partir de su Doctorado inicia su carrera docente re-

corriendo, con prestación efectiva y fecunda, todos sus peldaños: Profesor de clases prácticas, Ayudante, Profesor Adjunto, por oposición, y, finalmente, en 1958 y también por oposición, Catedrático de Derecho del Trabajo de la Universidad de Sevilla y, tras un breve paso por la de Murcia, obtiene en 1965 la misma Cátedra, integrada hoy en el Departamento de Derecho del Trabajo de la Universidad Complutense, y que continúa desempeñando. Si Alonso Olea se reconoce discípulo y continuador de Gascón y Marín y de García Oviedo, hoy son ya muchos los laboralistas formados junto a él y que integran una escuela.

Su autoridad y prestigio determinan que se le incorpore al equipo que encabezado por el Ministro Romeo, se hace cargo del Departamento de Trabajo y en el que, sucesivamente, desempeña las Direcciones Generales de Empleo y de Jurisdicción del Trabajo, y participa en la elaboración, aprobación e iniciación de la puesta en marcha de la nueva e importantísima Ley de Seguridad Social.

Para demostrar que no queda ningún recinto o aspecto del Derecho Laboral libre del influjo e impronta de nuestro biografiado, hemos de mencionar su actividad judicial desde la Presidencia del Tribunal Central de Trabajo, que ejerce desde que este puesto se independizó por completo, en 1966, de la Dirección General de Jurisdicción.

La participación de Alonso Olea en la preparación y elaboración de importantes proyectos de ley, que conozco muy bien, ha sido importante y es digna de recuerdo. Fui testigo presencial de la que tuvo en el seno del Instituto de Estudios Políticos en las Comisiones o Ponencias que redactaron o informaron los proyectos de ley de expropiación forzosa, de régimen jurídico de la Administración, de procedimiento administrativo y otros varios. Aun ha sido mayor su intervención en proyectos de disposiciones de carácter laboral.

El ámbito de la actuación del nuevo Académico se ha ido ampliando constantemente, a lo largo de su vida, tanto en superficie como en profundidad.

En lo que concierne a España, Alonso Olea ha hecho de su conocimiento a palmos un permanente *hobby*, facilitado por sus viajes, asistencia a Congresos y Asambleas de las especialidades que cultiva, así como por los cursos y conferencias y otras actividades docentes en casi todas las Universidades españolas.

No es menor la actividad desarrollada por él más allá de nuestras fronteras, que sólo podemos evocar de modo muy general. Después de su larga estancia formativa de 1950 en Estados Unidos, tornó a este país en 1962 como asociado a una investigación básica de los sistemas de solución de conflictos laborales que tuvo lugar en la Universidad de California. Participó en los Congresos y Mesas Redondas del Instituto Internacional de Ciencias Administrativas celebrados en Knokke, Estambul, La Haya, Oxford, Madrid, Lisboa, Wiesbaden, Opatija, Lieja y París, y en todos los Congresos Iberoamericanos de Derecho del Trabajo, desde el primero de Madrid de 1965, que contribuyó a organizar, hasta los posteriores de Lima, Sevilla y São Paulo. Del mismo modo asistió a los Congresos Internacionales de Derecho del Trabajo reunidos en Estocolmo y Varsovia. Es Presidente de la Asociación Española de Derecho del Trabajo y miembro de la Comisión Ejecutiva de la Asociación Internacional de Derecho del Trabajo.

Dentro del ámbito internacional, Alonso Olea ha tenido la difícil y fructuosa experiencia de ser ininterrumpidamente, desde 1962 a 1972, Consejero Técnico y Delegado Adjunto en once Conferencias sucesivas de la Organización Internacional del Trabajo. Ha asistido, también, como miembro de la Delegación española, a las 18.<sup>a</sup>, 20.<sup>a</sup> y 23.<sup>a</sup> Asambleas Generales de las Naciones Unidas. Y, a

título personal, fue elegido tres veces miembro de la Comisión de Desarrollo Social de las Naciones Unidas como representante de España; la propia Comisión le designó, por aclamación, Secretario-Relator para su reunión de 1973, recién celebrada en Nueva York.

De modo análogo se ha ido extendiendo el campo y el horizonte de sus trabajos científicos, porque Alonso Olea no es uno de esos especialistas que ignoran y desdeñan todo lo que no pertenece estrictamente a la pequeña parcela del saber a que se hallan consagrados. Antes bien, trabaja incesantemente en descubrir las relaciones y recíprocas consecuencias de las investigaciones en diferentes dominios. Es así como sus valiosos trabajos jurídicos, administrativos y laborales le han llevado a relacionarlos con la Filosofía, la Economía, la Sociología y el Derecho Comparado, dentro del amplio marco de la Cultura y con el motor de la curiosidad propia de un hombre inquieto, inteligente y equilibrado. Es así, también, como ha dedicado su perspicaz atención a los fundamentos filosóficos y doctrinales, a la realidad sociológica del trabajo, a la elaboración de la norma jurídica y a su desenvolvimiento y evolución histórica, a la exposición y comentario del Derecho positivo, a la Administración y problemas del Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social y a la aplicación de la norma al caso concreto y controvertido...

El profesor Alonso Olea es un fecundo publicista. Desde los años 1955, en que aparece su primer libro, y el 1950 en que aparece su primer artículo en el número inicial de la *Revista de Administración Pública*, de cuyo Consejo de Redacción ha formado parte siempre, hasta el día de hoy, se le deben ciento veintiocho ensayos, artículos de revista, prólogos y conferencias; quinientas veintiséis notas críticas o reseñas y diecisiete libros, bastantes de ellos con varias ediciones revisadas. A tan asombroso acervo hay que añadir su labor de compilador

de las disposiciones sobre Seguridad Social (antes aludida), de las Leyes Sociales de España y la, para mí inolvidable, de promoción y selección de los trabajos que forman los seis volúmenes editados con motivo de mi jubilación en la Cátedra del año 1961, entre los que figuran una excelente monografía suya sobre *El proceso de trabajo y la reclamación administrativa previa*.

Limitándome a citar algunos de sus principales libros mencionaré, entre los más generales y difundidos, *La Seguridad Social de los Funcionarios Públicos* (1957), que obtuvo el Premio Marv; las *Instituciones de Seguridad Social*, editadas cuatro veces desde 1959; la *Introducción al Derecho del Trabajo*, con dos ediciones españolas de 1962 y 1968 y otras tantas en lengua portuguesa (Coimbra, 1968, y Porto Alegre, 1969); *Derecho Procesal del Trabajo* (1969), y *Derecho del Trabajo* (1971 y 1973). Con carácter monográfico aadir los titulados *Pactos colectivos y contratos de grupo* (1955), *El Despido* (1958), *La Materia Contencioso-laboral* (1959 y 1967) y las *Lecciones sobre Contrato de Trabajo*. Otros varios libros versan sobre los Estados Unidos y las Leyes Sindicales británicas y norteamericanas.

Todavía podríamos añadir a cuanto precede lo referente a los cargos sociales y representativos, a los Tribunales y Jurados de que ha formado parte, a los galardones, honores y condecoraciones que justamente le han sido discernidos y a otra serie de aspectos de la vida y obra de don Manuel Alonso Olea, pero considero que basta lo dicho para justificar el acierto de esta Corporación al elegirle Académico.

La última de las obras de nuestro ilustre compañero es el interesante Discurso que acabis de escuchar sobre *Alienación: La historia de una palabra*.

Entre la amplísima variedad de campos en los que se ha pretendido descubrir realidades de alienación, fue uno

de los primeros el mundo laboral. En contraste con épocas anteriores, en las cuales el espíritu creador y personal del trabajador imprimía su manera de ser al producto de su esfuerzo, que era obra suya, a partir de la Revolución industrial, y de modo cada vez más acentuado, se puso de manifiesto cómo el trabajo se despersonalizaba, se deshumanizaba, se convertía en algo totalmente extraño al trabajador, que se le imponía y se le subordinaba. Preso en la compleja y mecanizada estructura industrial e incorporado como un elemento más, como una cosa, al proceso de la producción en cadena, automatizada, la alienación del obrero, del empleado y, más tarde, también del técnico y del burócrata, fue la primeramente observada y proclamada.

El interés del tema es apasionante, de modo particular para un profesor de Derecho del Trabajo. Seguramente por ello atrajo la atención de nuestro ilustre compañero, que lleva ya tiempo dedicado a su estudio, pero no limitado al ámbito laboral sino en toda su enorme amplitud <sup>1</sup>. De él esperamos un libro, del que su Discurso de hoy, como acabamos de oírle, es “lo que sería el capítulo primero: La forma en que la alienación nace como vocablo filosófico en Hegel”.

Ya de por sí, el tema “Historia de una palabra” es sobremanera estricto, pero —tal como lo precisa el autor en las palabras transcritas— lo es mucho más, puesto que no se trata de trazar la historia de la palabra *alienación*, sino tan sólo del punto de partida de esa historia, es decir, de los vocablos alemanes utilizados por Hegel y que traducimos a nuestro idioma por la voz *alienación*, sensiblemente idéntica en las lenguas latinas y en la inglesa.

Circunscrito de esta manera el objeto de su estudio, el nuevo Académico lo ha llevado a cabo de un modo tan

---

<sup>1</sup> V. sus artículos *Sobre la alienación*, en los números 179 y 181 de la *Revista de Estudios Políticos*. Madrid, 1971 y 1972.

agotador y acertado que no queda posibilidad de adición ni enmienda, aun cuando su interlocutor poseyera la preparación y dotes imprescindibles que notoriamente me faltan. De ahí que las consideraciones que la lectura de su Discurso me ha sugerido tengan un carácter mucho más general y se circunscriban a nuestra lengua.

Como ha dicho nuestro eximio y querido Secretario perpetuo don Juan Zaragüeta, “el lenguaje es una maravillosa condensación de pensamiento filosófico, forjado por el espíritu popular. En su vocabulario se reflejan todas las categorías formales y materiales del ser y, por cierto, impregnadas de sentido metafísico”, pero —como señala el mismo autor— “una misma expresión lingüística puede encubrir varios sentidos, así como un mismo pensamiento traducirse en formas variadas o por ventura no lograr ninguna adecuada”<sup>2</sup>.

El fenómeno del lenguaje es uno de los más portentosos a que el hombre puede asistir como actor o como espectador. Las cosas existen mucho antes que las palabras con que las denominamos. Sin embargo, ocurre con relativa frecuencia que el nacimiento de un vocablo o la atribución de un nuevo significado a los que anteriormente poseía parece descubrir realidades, ideas o sentimientos hasta entonces ignorados y enciende el interés y hasta el entusiasmo hacia todos los aspectos, versiones y consecuencias de la nueva voz o de la nueva acepción. En ocasiones, se trata de una de tantas formas de la moda. Hay palabras que se quedan anticuadas y sin vida, sin saber por qué. Un buen día nos damos cuenta de que ya no se escribe ni dice *sumergido*, sino *inmerso*, ni *destierro*, sino *exilio*. Otras, la nueva palabra o el significado adicional de la ya existente viene a descubrir y expresar

---

<sup>2</sup> V. JUAN ZARAGÜETA, *El Lenguaje y la Filosofía*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945, pág. 5.

nuevas cosas, hechos o ideas o a poner de relieve la similitud, relación o identidad de las que antes parecían inconexas o totalmente diferentes. Y, entonces, los escritores y los técnicos se la apropian para aplicarla, quizá forzando su significado, a las materias de su dedicación.

Una de estas rutilantes y afortunadas acepciones es la que viene difundiendo en los últimos años de la palabra *alienación*.

En el párrafo inicial de la parte de su Discurso dedicada al desarrollo del tema, el beneficiario ha hecho desfilar, sintéticamente expresadas, treinta o más versiones diversas del nuevo significado de la palabra alienación, a las que podrían añadirse bastantes más. Se ha llegado a decir que es virtualmente imposible descubrir nada común entre la multitud de diferentes usos del término <sup>3</sup>. Y, sin embargo, esta abundante floración de estudios, investigaciones y comentarios sobre la alienación se ha producido en su mayor parte en los últimos veinte años. Su origen cronológico se encuentra en la publicación de los *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, de Marx, conocidos también como *Los Manuscritos de París*, que habían permanecido inéditos y no fueron editados hasta 1932. La situación subsiguiente de Alemania y la segunda guerra mundial determinaron que no comenzaran a ser estudiados y comentados hasta 1945. Unos años antes, en 1907, habían visto la luz por vez primera los trabajos teológicos juveniles de Hegel, escritos de 1795 a 1809, pero desconocidos de sus contemporáneos, que vienen a iluminar algunos pasajes sobre la alienación de su obra *Fenomenología del Espíritu* (1807). A partir de 1959 el tema suscita un gran número de variados libros,

---

<sup>3</sup> V. RICHARD L. SCHACHT en una tesis ante la Universidad de Princeton. según referencia de MARY H. LYSTAD en su obra *Social Aspects of Alienation* (Chevy Chase, 1969), pág. 11.

monografías, encuestas y artículos, sobre todo en los Estados Unidos <sup>4</sup>.

Tal vez la fortuna que ha logrado en el breve lapso de un decenio la palabra *alienación* sea debida a que, como han sostenido M. Amiot y D. Vidal en un reciente trabajo, la noción que expresa ha provisto a los investigadores de un factor de unificación referente a los problemas sociales de las sociedades contemporáneas <sup>5</sup>.

Si después de amplias lecturas sobre la alienación intentamos compendiar los actuales significados de dicha palabra habremos de referirnos a ella como *un sentimiento*, como *un proceso*, como *una situación* o como *un tipo de estructura social*.

En las definiciones y análisis del concepto de alienación suelen predominar las de carácter subjetivo, muchas veces obtenidas a través de cuestionarios, de encuestas o de múltiples casos y análisis psicológicos o psiquiátricos. Por esta vía, la alienación es un sentimiento complejo de incomprensión ajena y de impotencia propia, de abandono y desamparo, de falta de interés hacia las instituciones y el modo de vivir, que se encuentra vacío y sin sentido; de anomía o desprecio de las normas; de desarraigo, apartamiento, aislamiento y soledad, y, en suma, de extrañamiento personal, de enajenación respecto de la cultura y de las relaciones sociales de la comunidad en el seno de la cual se vive. Melvin Seeman, en una serie de artículos publicados a partir de 1959 en la *American Sociological Review*, propuso inicialmente los cinco si-

---

<sup>4</sup> De su novedad son muestra que la última edición de la Enciclopedia Británica (1969) y casi todas las obras europeas del mismo género ignoran las nuevas acepciones de la palabra *alienación*, que tampoco figura en el popular *Dictionary of Sociological and Related Sciences* (1967), editado por HENRY PRATT y otras cien autoridades.

<sup>5</sup> V. MELVIN SEEMAN, DANIEL VIDAL, MICHEL AMIOT y ALAIN TOURAINE, *De l'utilité sociologique de la notion d'alienation*, en *Sociologie du Travail*, 1967, págs. 180-209.

guientes significados alternativos para la alienación: *powerlessness* (impotencia, carencia de poder o de influencia), *meaninglessness* (falta de sentido o de razón de ser), *normlessness* (anomía o ausencia de normas aceptadas), *isolation* (aislamiento, soledad) y *selfestrangement* (autoextrañamiento, autoinhibición). En otros trabajos posteriores añadió otros dos: *helplessness* (desamparo, falta de ayuda) y *rootlessness* (desarraigo). Esta visión subjetiva de la alienación viene a ser la que, diez años más tarde, utilizan George y Achilles Theodorson en su reciente *Diccionario de Sociología*. Para ellos la alienación es “un sentimiento de inhibición y extrañamiento respecto de las propias sociedad y cultura. Al individuo alienado los valores y las normas sociales aceptadas por los demás le parecen faltas de sentido. En consecuencia, se siente aislado y frustrado. La alienación lleva, también, consigo una sensación de impotencia: el individuo se siente incapaz de controlar su propio destino y de ejercer algún influjo mediante su acción sobre los acontecimientos del mundo”. Unidos ambos sentimientos contribuyen a su enajenación o extrañamiento personal respecto de la cultura y de la vida de relación de la sociedad a que pertenece <sup>6</sup>.

Ni todos estos sentimientos se dan necesariamente en cada individuo alienado ni, mucho menos, aparecen simultáneamente. De ahí que se considere la alienación como un *proceso* formado por varias fases de desarrollo que el llamado Whittier Group caracteriza como estadios sucesivos de predisposición, de desafección y, finalmente, de aislamiento <sup>7</sup>.

El resultado del indicado proceso es la *situación* real en que se halla el alienado que, como escribe Fromm, se

---

<sup>6</sup> V. GEORGE A. THEODORSON y ACHILLES G. THEODORSON, *A Modern Dictionary of Sociology*. Nuew York. Thomas J. Crowell Co., 1969, pág. 9.

<sup>7</sup> V. CHARLES BROWNING, MALCOLM FARMER, H. D. KIRK y G. D. MITCHELL, *The meaning of alienation*, en *American Sociological Review*, 1961.

considera a sí mismo como un extraño, que no se siente el centro de su mundo, el creador y responsable de sus propios actos, sino para el cual esos actos y las consecuencias de los mismos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece e incluso adora. En la sociedad de nuestros días, la alienación llega a ser casi total, pues penetra y satura la relación del hombre con su trabajo, con las cosas que consume, con el Estado, con sus prójimos, consigo mismo... <sup>8</sup>.

Ahora bien, lo característico de la alienación en la época que vivimos no es la existencia de individuos víctimas de los sentimientos que acabamos de mencionar y por consecuencia de los cuales se notan ajenos a cuantos les rodean y extraños a su sociedad y a su cultura. Como señalaremos en seguida, siempre hubo personas apartadas, disconformes, descontentas, alienadas. Lo verdaderamente nuevo en cuanto a la alienación es que tales personas no sean casos aislados, sino que formen grupos o sectores cada vez más numerosos y extensos. De ahí que se advierta, con acierto, que la alienación no es sólo una sensación de resentimiento y descontento, sino también la expresión de las *condiciones objetivas* que sujetan a una persona a fuerzas que ni comprende ni puede dominar. Es decir, que la alienación tiene bases estructurales y consecuencias psíquicas, y que existe un tipo de sociedad alienante <sup>9</sup>. Añadamos que la fecundidad de este punto de vista es notoria, puesto que, profundizando en él, cabe descubrir las causas y los remedios posibles del fenómeno de la alienación.

Pienso, por mi parte, que una cierta autoalienación reflexiva puede constituir una reacción de defensa de la intimidad y de la autenticidad contra la sociedad alienante a que acabo de referirme. En tiempos difíciles, que pre-

---

<sup>8</sup> V. ERICH FROMM, *The Sane Society*. Nueva York, 1955.

<sup>9</sup> V. AMITAI ETZIONI, *The Active Society*. New York. Free Press, 1968.

cedieron de cerca a su trágico final, don Alvaro López Núñez, cuyo nombre figura escrito con letras de oro en este mismo salón donde nos encontramos, propuso en su *Diálogo de la Inhibición* una táctica en la cual la alienación se convierte en escudo o muralla que, si bien separa, al propio tiempo protege. “La inhibición —nos dice— consiste en resistir la influencia del medio y reservar para tiempos mejores, cuya realidad futura se contempla de presente, la fuerza actual de que se tiene plena conciencia”<sup>10</sup>.

En mi ciudad natal, tan propicia a caracteres enterezos e independientes, todavía se alza, aunque maltrata, una puerta que el heroísmo de una mujer hizo famosa. La Puerta del Carmen había sido construida poco tiempo antes de los Sitios y, para elegir el lema que la coronase, se había convocado un concurso entre los escolares zaragozanos. En él resultó preferido y premiado el de “Intus Ego”, que fue esculpido sobre la clave del arco central del monumento y que podría muy bien enarbolarse como enseña de la filosofía de la inhibición, consistente en una voluntaria alienación, preventiva de la otra alienación, que destruye la personalidad auténtica de cada uno.

En su aspecto subjetivo, casuísticamente considerada, la alienación es un fenómeno seguramente tan antiguo como la especie humana. La enajenación, el extrañamiento en que consiste es, en primer término, una anormalidad de la mente. En su noción general, los orígenes de la alienación son de carácter metafísico y religioso. Los tratadistas encuentran antecedentes suyos en el neoplatonismo y en la primitiva teología cristiana, que, a través de San Agustín, informa la interpretación del cristianismo por

---

<sup>10</sup> V. ALVARO LÓPEZ NÚÑEZ, *Filandro. Diálogo de la inhibición*. Madrid, 1921, 68 págs., y LUIS JORDANA DE POZAS, *Elogio de Don Alvaro López Núñez*. Madrid, Instituto Nacional de Previsión, 1942, pág. 17.

Lutero, y entronca con la tradición protestante germana, secularizada por Hegel y Feuerbach. Pertenece a este último la noción de que la religión constituye una alienación del hombre respecto de su ser verdadero, pero Hegel se le había anticipado en sus escritos teológicos juveniles, no publicados hasta 1907. Mucho tiempo después, se ha visto una influencia del protestantismo en la noción del papel del dinero en la sociedad moderna.

Otra raíz religiosa de la idea de alienación es la mística, con su aspiración de elevar y unir indisolublemente el alma humana con su Creador hasta el punto expresado insuperablemente por Santa Teresa, al exclamar:

«Vivo sin vivir en mí...»

Es así como nuestra rica lengua nos presenta, perfectamente denominadas, las situaciones en que puede encontrarse el hombre respecto de su propio ser y que encarnan en tres tipos diferentes: *el hombre normal*, que está en sus cabales, dueño de sí, consciente de su destino y de sus posibilidades, actuante en su medio social y en relación con sus prójimos dentro de la sociedad de que forman parte; *el hombre ensimismado*, inhibido, en una resistencia voluntaria o instintiva contra los factores alienantes que le circundan; y, finalmente, *el hombre enajenado o alienado*, que está fuera de sí por causas patológicas o por los efectos de la estructura social que lo aprisiona, domina y absorbe.

Kaufmann y otros autores se han complacido en presentar como sujetos alienados muchas de las grandes figuras de la Historia de la cultura: Sócrates, Platón y Kant, Leonardo y Miguel Angel, Beethoven y Van Gogh, lista a la que podrían añadirse muchos otros nombres<sup>11</sup>, pues

---

<sup>11</sup> V. el sugestivo ensayo introductorio de WALTER KAUFMANN al libro de RICHARD SCHACHT, *Alienation*. New York. Doubleday & Co., 1970.

siempre habrá hombres disconformes, inadaptados y protestatarios, propicios a la alienación.

No ocurre, sin embargo, lo mismo con la consideración objetiva de la alienación, es decir, con la existencia histórica de tipos de sociedad alienantes. Por el contrario, cada vez parece afirmarse más la idea de que por consecuencia de una evolución iniciada en la segunda treintena del siglo XIX, es la sociedad contemporánea la que ofrece, en su estructura y en sus caracteres, el grado más intenso de alienación conocido, que es, además, creciente, porque un pesimismo muy extendido desde el libro de Martin Buber, *Yo y tú* (1923) hasta el reciente informe del llamado Club de Roma sostiene que las cosas están hoy peor que nunca.

Las voces de alarma fueron surgiendo desde comienzos del siglo XIX en campos y ciencias diferentes, y ahora son recordadas: Marx, Herder y Schiller, Alexis de Tocqueville, Freud y Durkheim, Georg Simmel y Max Weber, sin mencionar moralistas y religiosos, señalaron los peligros o describieron las consecuencias que desde el punto de vista social tenían la organización del trabajo surgida de la revolución industrial y progresivamente mecanizada y deshumanizada; la democracia inorgánica, la centralización y el burocratismo; la sociedad de masas y las concentraciones metropolitanas; la crisis de la familia y la ruptura de las generaciones; la discriminación racial y la pobreza.

La palabra alienación ha venido a expresar lo que tienen de común las situaciones de los jóvenes rebeldes, de los trabajadores cosificados, de los estudiantes protestatarios, de los discriminados por su raza, por su sexo o por otros motivos, de los marginados, de los pobres, de todos los que se ven forzados a vivir para otros, a hipotecar su libertad, sus fuerzas y sus ideas, a carecer de intimidad y de ocios, a cuantos se sienten ajenos a lo que les

rodea, extraños en su mundo, aislados y solitarios, faltos de autenticidad en su ser y de interés en su grupo o profesión, los que viven fuera de sí y el número creciente de los mental o sanitariamente enajenados. Bien se comprende lo oportuna y valiosa que es la disertación con que el profesor Alonso Olea aborda la historia de esa palabra y anuncia el propósito de continuar con mayor amplitud el estudio de su nuevo significado.

Cumpliendo gustoso el encargo recibido de nuestro presidente y en nombre de la Corporación, me complazco en dar al nuevo académico la más cordial de las bienvenidas.



# I N D I C E

---

	<u>Páginas</u>
Salutación ... ..	7
I. Introducción ... ..	9
II. Alienación, <i>Alienation</i> , <i>Aliénation</i> , <i>Entfremdung</i> ...	19
III. Hegel ... ..	25
Discurso de contestación del Excmo. Sr. D. Luis Jordana de Pozas ... ..	81

