

ENAJENACIÓN SOLIPSISTA SOLIPSISTIC ALIENATION

CESAR ADOLFO RAYAS LEAUTAUD

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA, CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES. MÉXICO.

cesar.rayas3451@alumnos.udg.mx

RECIBIDO: 31 DE JULIO DE 2021

ACEPTADO: 24 DE OCTUBRE DE 2021

El individuo se siente desligado del todo del que necesariamente forma parte. Tal como dice Freud (1974), en su explicación de la formación del principio de realidad en *El malestar en la cultura*, parece clara la división entre nuestra propia identidad personal y el medio exterior. Hay, en cambio, una continuidad hacia adentro, nunca hacia afuera. La pregunta es si desde el principio fue así, si desde la aparición del ser humano en el mundo ya existía esta noción de una identidad fija ajena (extraña) al mundo, o surgió a través de un proceso histórico. El mismo Freud señala que la identidad personal, a nivel individual, ajena al mundo no estaba ahí desde el principio, pues no se encuentra en el infante, sino que en éste el mundo es una extensión suya. Notamos aquí presente la primera parte (tesis) de la dialéctica fichteana, en que está solo puesto el Yo en su forma absoluta; solo posteriormente se pondrá el No-Yo (principio de realidad), para que desde ahí se pueda definir el Yo como negación lógica del No-Yo (negación de la negación del Yo). La relación está aquí puesta solo del lado del *para sí*, pero no el del *en sí*, pues la dialéctica termina con la formación de la subjetividad. Así, pues, notamos que la identidad se desarrolla, el cordón umbilical respecto de la realidad se rompe a través de un proceso gradual en el que el niño nota que hay ciertas cosas que dependen de su voluntad y otras que no, descubriéndolo con el mero seguir natural de aquel primer impulso de deseo o apetencia (que inicialmente no tiene restricción ni límite, y que, por tanto, es voluntad pura sin dirección especificable).

Ahora bien, desde Marx (y aun desde Hegel) sabemos que el espíritu (el mundo de lo humano) no es una esencia fija e inmutable, sino algo que varía de acuerdo al modo de producción social. Cuando un individuo aparece en la realidad, concreta y refleja esa realidad en su propia identidad, desde un determinado ángulo (al modo de las mónadas leibnizianas). La realidad, a su vez, tampoco es fija, sino un flujo, un devenir, es histórica, se construye a través de procesos en los que la misma mano humana juega un papel fundamental. Entonces, así como el niño construye su identidad a través de un proceso, lo mismo cabría decir acerca de la humanidad como especie. Engels (2006), en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, nos demuestra a partir de los estudios del antropólogo Henry Morgan que la infancia de la humanidad fue parecida a la de cada individuo concreto: existía un cordón umbilical aún no roto que unía al ser humano con la naturaleza (el mundo del espíritu y el de la naturaleza en su unidad fundamental), y que a su vez cada individuo concreto estaba unido por el mismo cordón con el todo social del que formaba parte (las mencionadas dualidades aún no estaban dadas). En otras palabras, tampoco en la infancia de la humanidad existe una distinción esencial y fundamental entre el espíritu y la naturaleza, sino que hay una identificación y continuidad entre ambos. No obstante, hay que señalar una importante distinción entre estos casos: mientras

que en el individual señalado por Freud la relación solo se pone del lado del *para sí*, como ya se señaló, en el de la especie, al principio, la relación solo se pone del lado del *en sí*, pues la humanidad solo existe aquí como extensión de la realidad (y no la realidad como extensión de la humanidad). Es por ello que en las primeras etapas en que se va reduciendo el círculo familiar solo actúa la selección natural (la relación solo está puesta del lado de la necesidad natural, en vez del lado de la libertad como en el caso individual):

Este progreso [el de la gradual reducción del círculo matrimonial] constituye, según Morgan, “una magnífica ilustración de cómo actúa el principio de la selección natural”... La selección natural continúa actuando sobre esta exclusión, cada vez más extendida, de los parientes consanguíneos del lazo conyugal... La selección natural había realizado su obra reduciendo cada vez más la comunidad de los matrimonios, nada le quedaba ya que hacer en este sentido. Por tanto, de no haber entrado en juego nuevas fuerzas sociales, no hubiese habido ninguna razón para que de la familia sindiásmica surgiera otra nueva forma de familia (Engels, 2006, pp. 46, 54, 60). -*El paréntesis es agregado mío*.-

La instauración del patriarcado y de la propiedad privada inauguran las dualidades que alcanzarán su máximo desarrollo en la modernidad de la mano de “lo mío” y “lo tuyo”: Yo y No-Yo, Espíritu y Naturaleza, voluntad y realidad. Desde entonces, aquel que no pertenece a “lo mío” se me presenta necesariamente como un extraño o un ajeno, al que dominar o por el cual ser dominado: se inicia la dialéctica de la autoconciencia que lleva a las relaciones de señorío y servidumbre. El ajeno a mí como alguien de quien cuidarme (a quien someter o por quien ser sometido), la naturaleza como un algo extraño a ser dominado y controlado, las otras formas de vida sometidas. poner la verdad en el objeto sensible (fetichismo), que en su etapa más desarrollada se presentará bajo la forma de mercancía, la conciencia entra en un proceso de enajenación gradual. El régimen de la propiedad privada alcanzará niveles tan altos de sofisticación que llega cobrar autonomía respecto a la mano humana; la mercancía pasará a jugar el papel activo y fundamental de la producción, mientras que el humano pasa a ser un medio para su intercambio.

El solipsismo de la conciencia con que inicia el pensamiento moderno no es otra cosa que el primer síntoma de esta enajenación total, pues después de que el sujeto se aliena de la realidad, queda necesariamente encerrado en sí mismo. De aquí surge el problema al que se aboca el pensamiento moderno de querer hacer corresponder nuestras representaciones con una realidad externa al sujeto (ajena al sujeto), sin poder lograrlo nunca. El genio maligno cartesiano persigue al sujeto moderno bajo diversas formas, pues le engaña haciéndole creer que está conociendo la realidad cuando una y otra vez (por un truco del genio que se le escapa al sujeto) vuelve a quedar encerrado sobre sí mismo, y

se vuelve a encontrar dándole vueltas a sus propias representaciones dentro de su cabeza, condenado a no poder salir nunca de allí.

Para Newton existía una realidad fundamental y esencial (un marco de referencia absoluto que evitaba el relativismo de Galileo): el espacio y el tiempo absolutos, pero nosotros, por nuestra parte, estábamos condenados (dada nuestra finitud y limitación esenciales) a conocer el espacio y el tiempo relativos, y los absolutos solo de modo aproximativo e indirecto. Como buen seguidor del neoplatonismo, Newton divinizó el espacio, considerándolo *Deus sensu*, con una tendencia a un cierto tipo de panteísmo. El marco de referencia absoluto era Dios mismo, en el que existen todas las cosas, nosotros incluidos. Pero, como ya se dijo, dicho Absoluto era, de entrada, inaccesible para el ser humano, pues nuestras medidas son siempre convencionales, aunque no por ello arbitrarias: una medida es más exacta conforme se acerque a ese Absoluto. Nuestras mediciones son siempre aproximativas, nunca absolutas, pero el Absoluto, la realidad fundamental más allá de nuestros marcos relativos, existe ahí fuera, esperando ser “alcanzado” por los esfuerzos de nuestro intelecto y nuestra observación: Newton mismo suponía que sus propias leyes aplicaban en la realidad de forma absoluta y que incluso suponían este marco absoluto para su aplicación.

Poco después, Kant demostrará que el espacio y el tiempo no son absolutos externos al sujeto, sino condiciones de representación del mismo. Según él, esto es lo que posibilita una ciencia de proposiciones necesarias acerca de nuestras construcciones en el espacio, la geometría, y de sucesiones numéricas, la aritmética. Introdujo al espacio y al tiempo mismos dentro del sujeto, y con ello resolvió ciertas aporías a que daba lugar el planteamiento newtoniano, como el referente al hecho de que de ser objetos exteriores (el espacio y el tiempo) obtendríamos noción de ellos solo a partir de la experiencia, siendo que son el supuesto que posibilita la misma. Con ello también Kant logra que la conciencia se encuentre a sí misma (regrese sobre sí) en lo que Descartes había supuesto como ajeno: la extensión. Sabemos que para Hegel la razón es “la certeza de la conciencia de ser en su singularidad absoluta *en sí* o toda realidad”, y que el momento histórico que concreta dicha etapa de la conciencia es precisamente la modernidad, pues solo entonces se logra la individualidad en sentido estricto, la autoconciencia que queda completamente enajenada y desgajada de la realidad y que entonces busca encontrarse a sí misma en lo Otro. Sin embargo, la verdad de esta certeza solo se logra propiamente con Kant, pues solo con él el sujeto nota que al “alzar el telón” se sigue encontrando a sí mismo en lo que suponía ajeno.

Pero Kant deja aún un sustrato ajeno a la conciencia con su postulación de la cosa en sí. Si solo conocemos el mundo a través de determinadas condiciones (el filtro a partir del cual aprehendemos la realidad), entonces la negación

de esas condiciones da lugar al concepto meramente negativo de la cosa en sí que queda fuera de ellas, y que da cuenta de que nuestro conocimiento está limitado a las mismas. Así, una y otra vez, la conciencia queda enajenada. Notamos que la trampa que el genio maligno nos tiende ahora es la de ocultarnos la realidad íntima del todo debido a nuestras propias condiciones de representación. Para Kant nuestras condiciones son “estorbos” que no nos permiten acceder a la esencia íntima (cosa en sí) de la realidad. Pero el que la cosa en sí sea un concepto meramente negativo tiene una importancia doble: por un lado, pone la negación, y con ello el límite, de nuestro conocimiento; por el otro, Kant tiene con ello un objetivo moral: posibilitar la libertad.

Si se entiende la libertad como espontaneidad absoluta, entonces necesariamente encerrará a la conciencia en contradicciones si se quiere hacer compatible con la causalidad, que por otro lado Kant considera como necesaria en los fenómenos. Por tanto, la libertad solo es posible en un vacío absoluto, en la más radical negación de la realidad en que no exista la coacción de las leyes de la naturaleza, por lo que solo existirá para Kant como idea, en el noúmeno, pero nunca en el fenómeno. Y he aquí que volvemos al asunto con que abrimos nuestra exposición. El sujeto kantiano no logra ver su libertad realizada en la realidad, de manera análoga a como en el yo freudiano la realidad existe como negación del principio de placer (deseo, apetencia, voluntad), es decir, estos dos principios existen en necesario conflicto, lo que tiene consecuencias patológicas para el individuo. La libertad, pues, solo sería posible en el niño (y posteriormente solo en el sueño y en la fantasía en cuanto válvulas de escape del deseo reprimido), en quien el principio de realidad aún no está instaurado. Encontramos aquí de nuevo las dualidades con que nos hemos topado a lo largo de nuestro trabajo: subjetividad-objetividad, Espíritu-Naturaleza, voluntad-realidad, y ahora, finalmente, libertad-necesidad. Sin embargo, como hemos hecho notar, el proceso dialéctico que sigue la conciencia supone siempre una enajenación, un poner otro, solo para que la conciencia se dé cuenta que en su poner otro se termina encontrando a sí misma. La conciencia solo se da cuenta después que su recorrido no es dual y lineal, sino trinitario y espiral, pues desde lo otro siempre regresa sobre sí. Síntoma de ello es que el pensamiento contemporáneo ha tendido a eliminar poco a poco las dualidades a las que se aferró durante la modernidad.

Spinoza enunció que “toda determinación es una negación”, por lo que para determinar algo, y con ello darle sentido, debe ponerse su contrario. Kant puso la cosa en sí como límite negativo de la naturaleza, de manera análoga a como Marx y Engels ponen el comunismo como límite negativo del capitalismo; es decir, así como la naturaleza (realidad) en Kant solo adquiere un sentido desde su negación en la cosa en sí, el capitalismo (realidad) solo tiene un sentido en

Marx desde su negativo en el comunismo. Y así como en Kant la cosa en sí supone además la posibilidad de la libertad, por negar aquella las restricciones de la naturaleza, así también el comunismo posibilita la libertad en tanto niega las restricciones del capitalismo. Lo que parece necesario en la representación (particularmente la ley de causalidad) no lo es en su negación, así como lo que parece necesario en el capitalismo (particularmente la ley de oferta y demanda) no lo es en su negación.

Con esto no quiero decir que el comunismo sea la cosa en sí en su versión marxista, ni siquiera que sea el ideal de la razón al que esta tiende sin alcanzar nunca. Marx y Engels están embebidos de la dialéctica hegeliana, lo que les protege de este error. Con Hegel sabemos que la realidad es retrospectiva, captamos su sentido y racionalidad solo cuando todo ha pasado, al atardecer, cuando el búho de Minerva emprende el vuelo. Lo que se da por una necesidad racional también se da por una necesidad real, aunque esto solo se capte desde el final de la historia (un final que por supuesto siempre se va recorriendo conforme avanza la misma). Pero la realidad (aquí ya indistinguible de la racionalidad), como se dijo, solo puede ser definida desde su negación, por lo que cuando Marx postula el comunismo no está prediciendo la historia (lo que iría en contra de la dialéctica), sino enunciando la negación determinada de la realidad (capitalismo) a partir de la cual esta adquiere una determinación y con ello un sentido (retrospectivo, por supuesto). Pero con ello posibilita además la libertad. Esto es lo que señalé como común a Kant y a Marx: ambos le dan sentido a la realidad a través de su negación, y al mismo tiempo posibilitan la libertad a partir de ello, aunque con Kant solo en el noúmeno y con Marx en la historia (en que ya no existe distinción entre fenómeno y noúmeno).

Ahora bien, como antes se dijo, la libertad como espontaneidad absoluta solo es posible en el niño en quien aún no se instaura el principio de realidad. Esto explica que Engels considere que:

[...] lo que podemos conjeturar hoy acerca de la regularización de las relaciones sexuales después de la inminente supresión de la producción capitalista es, más que nada, de un orden negativo y queda limitado principalmente a lo que debe desaparecer. Pero, ¿qué sobrevendrá? Eso se verá cuando haya crecido una nueva generación: una generación de hombres que no sepan lo que es comprar una mujer con dinero ni con ayuda de ninguna otra fuerza social; una generación de mujeres que no sepan lo que es entregarse a un hombre por miedo a las consecuencias económicas que pudiera acarrear una negativa ni en virtud de otra consideración que no sea un amor real. Y cuando esas generaciones aparezcan, enviarán al cuerno todo lo que nosotros pensamos que deberían hacer. Se dictarán a sí mismas su propia conducta y, en consonancia, crearán una opinión pública para juzgar la conducta de cada uno. ¡Y todo quedará hecho! (*Ibíd.*, pp. 89-90).

Queda así enunciado el carácter meramente negativo de la sociedad comunista en tanto negación determinada del capitalismo, pero al mismo tiempo la posibilidad de la apertura y de lo radicalmente distinto (espontáneo). Además, y a diferencia de Kant, la libertad no se posibilita gracias a algo ajeno a lo propiamente humano (cosa en sí) sino en la mutua comunión de las autoconciencias (Espíritu): las de la generación joven por venir (infancia). El capitalismo es miope: solo alcanza a ver las consecuencias de la acción humana en la realidad a una escala muy limitada (el ejemplo más claro de ello es, quizás, el calentamiento global), y solo alcanza a ver cierto tipo de intereses y los de una clase muy reducida. Esto se debe, fundamentalmente, a las relaciones enajenadas descritas por Marx (2012) en los *Manuscritos*: el sujeto está enajenado en todos los niveles. La libertad se realiza en la historia (realidad), pero solo a gran escala, no en las consecuencias inmediatas más allá de las cuales la conciencia enajenada (propia del capitalismo) no alcanza a ver. La realidad le da un sentido y una dirección al deseo, pero el deseo, en su forma de mutua comunidad de las autoconciencias (Espíritu), también le da un sentido y una dirección a la realidad: la relación entre ambas es dialéctica, no unívoca. La realidad refleja necesariamente la libertad y la libertad se realiza en la realidad: es *en sí* y *para sí*.

Bibliografía

Engels, F. (2000). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. *Biblioteca de Textos Marxistas*.

Engels, F. (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Freud, S. (1974). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hegel, G. W. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Gredos.

Marx, K. (2012). *Manuscritos de París*. Barcelona: Gredos.

Moulines, C.-U. (1976). Los fundamentos metodológicos de la filosofía natural de Isaac Newton. *Diánoia*, 17.

Cómo citar este artículo:

Rayas Leautaud, C. A. (2021). Enajenación solipsista. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(5), 37-44

