

DE LA LIBERTAD ROUSSEAUNIANA A LA  
“DESALIENACION” MARXISTA Y AL  
“DESCONDICIONAMIENTO” MARCUSISTA

POR

JORGE USCATECU.

El título de mi disertación de hoy que a mí me gustaría que fuera en verdad una común meditación con los amigos de la Ciudad católica aquí reunidos, me fue sugerido, con su habitual entusiasmo y generosidad, por mi entrañable amigo Juan Vallet de Goytisolo. Lo acepté en su hora sin reserva alguna, pareciéndome el tema de apasionante actualidad para la condición actual de la conciencia cristiana, en su obligado vivir en la Ciudad Terrestre, cuyas circunstancias de vida son hoy más difíciles, más complicadas, más ambiguas, más confusas y más atormentadas que nunca. Pero colocado luego, serenamente, ante el título sugerido por Juan Vallet, las reservas y los escrúpulos tomaron cuerpo por la amplitud del tema, por los elementos contrastantes que él presenta, por la gravedad con que él incide en la cuestión más acuciante de nuestro tiempo, en cuanto al destino del hombre. Me refiero al problema de la libertad. El problema de las antinomias de la libertad, destinado a atormentar la existencia del hombre hoy en día, y de un modo especial al hombre que se quiere integrado en una Ciudad terrestre inspirada en la enseñanza evangélica.

Más se medita en este problema esencial en nuestros días, más se estremece hasta lo más profundo nuestra conciencia de cristianos. La *escandalosa verdad* en la cual tenemos que movernos, ya no es la “scandaleuse vérité” que el actual Cardenal Danielou proclamaba como esencia inmovible del cristianis-

mo (1). El cristiano de hoy se enfrenta con una serie de problemas que hacen impacto en toda la jerarquía de valores que sustentan su fe. Su conciencia está sometida constantemente al bombardeo de una serie de "descubrimientos" espirituales que nacen en su propio seno. Antes de llegar al mundo de la "alienación" que se le ofrece desde fuera, o al universo de los condicionamientos externos de su personalidad, en su espíritu hacen impacto profundo "descubrimientos" que se quieren insertar en la propia vivencia cristiana. Estos descubrimientos se han hecho eco de una manera radical, de vivencias exteriores y por vías profundas de vivencia espiritual, vuelven a asomarse ante la conciencia cristiana en un tipo de impacto masivo, ante cuyas dimensiones las polémicas del pasado en torno al *modernismo* parecen combates liliputienses.

El cristiano de hoy vive, sin duda alguna, en una nueva edad. Romano Guardini la llamó en su día, con razón, la Edad sin nombre. En su bella obra *Die Macht*, Guardini, profeta inspirado del final de la Edad moderna, escribía: "Así, en la época que aún no ha recibido su nombre y que la sentimos por todas partes como queriendo abrirse camino, los tiempos modernos alcanzan por doquier sus consecuencias últimas. En larga medida se tiene la impresión de que la generalidad de los hombres no sabe de lo que se trata o si lo sabe no comprende en absoluto qué hay que hacer, dejan las cosas que vayan como quieran" (2). Este calificativo de Edad sin nombre se le podía aplicar a la época en que vivimos, sobre todo desde el punto de vista de la vivencia cristiana. Es allí donde las cosas pierden más honda, más patética, más dramáticamente, su nombre. A nosotros los cristianos se nos aplican más dolorosamente las "notas provocativas" de Kurt Marek, cuando nos dice, penetrando con su punta de fuego de la ironía en nuestra situación que la presencia del hombre europeo en el mundo ya no está acompañada

---

(1) Cfr. Jean Danielou, *Scandaleuse vérité*, París, Fayard, 1961.

(2) Cfr. Romano Guardini, *Die Macht*, Werkbund Verlag, Würzburg, 1951.

por el mensaje cristiano. Es, se dirá, una época de crisis. Pero en las épocas de crisis, la acción recuperadora de la espiritualidad cristiana buscaba su forma inequívoca de solución y de progreso en una vuelta a las fuentes primeras del mensaje evangélico. Ahora, en este final de milenio, un final de milenio más cercano que nunca al Apocalipsis, pero más lejano que nunca de la conciencia apocalíptica de nuestro destino, este proceso recuperador parece imposible. Hoy las soluciones de este tipo escandalizan el pudor actualista de los espíritus más avanzados. Un retorno a las fuentes parece imposible, y los espíritus de vanguardia se disparan hacia un nuevo tipo de *humanismo cristiano* donde aparece el Cristo "cósmico" de Teilhard de Chardin, que quiere aceptar las consecuencias últimas, en cuanto teólogo y en cuanto cristiano, del Renacimiento y del humanismo, Teilhard quiere perfilar una nueva "Cristología" en su "fenómeno humano", según su alma, que confiesa haber sido "naturalmente panteísta". Más que ello, pretende ofrecer para mañana la síntesis "del Dios (cristiano), de arriba, y del Dios (marxista), de adelante", como "el solo Dios que nosotros podemos adorar en espíritu y en verdad".

Pero la plegaria "cósmica" de Teilhard no es una pura especulación intelectual, ni simple escándalo teológico. Hay una concordia entre él, entre el matrimonio que su doctrina establece entre el humanismo cristiano y el humanismo científico y la marcha de los acontecimientos históricos de la Iglesia. Al abordar el tema que aquí y ahora nos interesa a todos he querido repasar un libro aparecido en Italia en 1950 y vuelto a publicar ahora por el editor Longanesi en una edición de bolsillo. Me refiero al libro del estudioso demócrata cristiano, de tendencia más bien centrista, Giovanni Spadolini, titulada *El Papado socialista*. Es un libro que ha tenido gran influjo en Italia (hay quien ha visto en él un texto precursor del Concilio Vaticano II), pero que me parece poco conocido en España. Se trata, según mi opinión, de un libro muy importante, no solamente desde el punto de vista de la evolución de un proceso que implica las graves circunstancias históricas por que atraviesa la Iglesia católica, sino también desde el punto de vista de la economía del tema que aquí nos preocupa.

El de la libertad rousseauiana o políticamente del liberalismo y sus relaciones con la evolución histórica de la Iglesia. ¿Cuál era el contenido esencial del libro de Spadolini? El ha sido resumido en términos generales así: "La irreductible antítesis entre catolicismo y liberalismo; la reivindicación del alma socialista del Catolicismo" (3). "La Iglesia, sostenía Spadolini, no puede sino preferir el proletariado a la burguesía, el socialismo al liberalismo. ¿No ha sido acaso la burguesía la que ha corrompido la sociedad al separarla de la Iglesia? ¿No ha sido la burguesía la que ha abierto el camino al iluminismo, al voltairianismo, al liberalismo y al marxismo, a saber, a todas las formas de herejía? ¿No ha sido la burguesía la que ha creado el capitalismo, contradiciendo la enseñanza católica?... La Revolución francesa abrió el período de la civilización moderna, a la cual el catolicismo habría opuesto todas las condiciones insuperables del magisterio de la Iglesia que presupone el orden y el equilibrio social". Posiciones irreconciliables, por tanto, entre la Iglesia y el liberalismo. Aparición en el seno de la Iglesia de una corriente socialista, destinada a reparar los vicios morales del individualismo y sus aberraciones económicas. "El socialismo católico, escribe Spadolini, no es en el fondo otra cosa que esto: la búsqueda de un equilibrio social que salve la Caridad."

Pero el análisis de Spadolini no quiere ser un análisis puro de un hecho histórico. Su autor le quiere infundir un contenido dinámico y no falta en su intención una punta de profetismo, ni una idea de proselitismo doctrinario: "¿Cuál será, se preguntaba ya en el lejano 1950 Spadolini, la función de la Iglesia en la sociedad del mañana? Quisiera que todos los lectores católicos, liberales, socialistas, comprendieran el verdadero fin del libro: contribuir a la clarificación de la posición del Papado en el mundo moderno, con la máxima objetividad y en base a una conciencia moral e histórica que no consiente implicaciones políticas." La doctrina de Spadolini está aquí. En este espíritu justifica la "oposición católica" al liberalismo, opo-

---

(3) Cfr. Fernando Manzotti, *Dal Papato Socialista alla Repubblica conciliare*, Roma, "Nuova Antología", fasc. 2.025, sep. 1964, págs. 101 y 107.

sición que representaría una posición “revolucionaria” ante el orden creado por el Estado liberal, aunque en sentido radicalmente diverso del de los socialismos laicos; nada más lógico que ella (la Iglesia), intentase vaciar las estructuras liberales, aceptando las reivindicaciones socialistas, encuadradas en la órbita católica; nada más lógico que ella intentara suscitar y alimentar una nueva conciencia social sobre fondo cristiano, a expensas de la política nacional nacida de la herejía liberal”. Más de un intérprete ha buscado las conexiones subterráneas entre las tesis del libro de Spadolini y el curso histórico imprimido a la Iglesia por el Concilio Vaticano II. Naturalmente, las cosas han ido muy de prisa, mucho más de prisa de lo que el propio Spadolini, hoy casi tan asustado como Maritain, “Le paysan de la Garonne”, había esperado. La contestación católica ha hecho, según su propia confesión, que su “Papado socialista” fuese superado por otra forma del diálogo y de la República conciliar: la del “Papado comunista” que Spadolini denuncia ahora desde las páginas del *Corriere della Sera*.

Hay en estas reflexiones hechos específicos de la realidad histórica italiana, pero hay igualmente elementos suficientes para demostrar la dificultad del cristiano de hoy para orientarse ante la problemática del día, destinada a conmover su conciencia política y las dimensiones históricas de su fe. En esta perspectiva, su confusión alcanza límites insospechados. Su propio lenguaje se halla sometido a los influjos de las doctrinas que condicionan su personalidad y su mundo de integraciones sociales y políticas. Desde las esferas más altas, se le habla del “hombre unidimensional”, de “alienación”, de “condicionamientos”, de “sociedad represiva”. La “libertad rousseauiana” es como un eco lejano para él. Entre su vigencia y él se interpone un siglo de “alienación marxista”, de economía, de tecnología, de automatismo, de ideologías caídas de su pedestal una tras otra. La libertad rousseauiana había instaurado la era de las libertades. A estas libertades, Marx las llamó libertades formales y propugnó su sustitución por libertades reales. Con ello abrió las compuertas de una de las más singulares aventuras de la especulación moderna. La aventura de la dialéctica,

por nada ajena al mundo de degradaciones y terror de nuestro tiempo.

Por ello, me sea consentido pasar ahora de largo la libertad rousseauiana como un mundo fantasmal, que permanecerá ligado a un siglo de euforia y optimismo, para estar en compañía del tema de la *alienación* marxista. Tema vivo y actual éste, a pesar de tener tras sí más de un siglo de existencia. Tema que incide de una manera muy profunda en la vida de los cristianos de hoy. Su actualidad reside en la vigencia intelectual del pensamiento de Marx, en el influjo que ejercen los neomarxistas sobre la nueva filosofía cristiana de la política y en la influencia no menos espectacular de la teoría de la libertad de Marcuse y sus seguidores, que uniendo en una síntesis nueva, aunque sometida a los vaivenes de los gustos mudadizos de la juventud, a Marx, con Nietzsche y Freud, llevan la tolerancia hasta los altares del nihilismo y combaten los condicionamientos en un universo dominado por lo que Raymond Aron llama el "orden anárquico" (4). El tema de la alienación se ha universalizado en las últimas décadas. Nadie ha logrado evadirse de él, ni evadirlo, cada vez que se ha tratado del destino del hombre y sus condicionamientos en la sociedad contemporánea. Nos hemos referido a este hecho ampliamente en nuestro libro *Proceso al Humanismo* (Ediciones Guadarrama, Madrid, 1968).

Por cuanto la mayor parte de los que se refieren al concepto de alienación del hombre se dirigen a Marx y a sus escasas pero aparentemente sugestivas páginas en la materia; a Marx y al marxismo primero conviene que nos dirijamos también nosotros, como primer paso de nuestra meditación en la materia. El camino a seguir tropezará inexorablemente con las vicisitudes y la aventura de la dialéctica, desde Hegel y Marx hasta el caleidoscópico panorama del neomarxismo contemporáneo. Pero mientras las vicisitudes de la dialéctica nos llevan quizá más directamente

---

(4) Raymond Aron, *Les desillusions du Progrès*, París, Gallimard, 1969. Herbert Marcuse y otros: *A critique of Pure Tolerance*, Beacon Press Boston, 1965; *And Essay on Liberation*, ibíd., 1969; *Dialectique of Liberation*, Penguin Books Ltd. New York, 1968.

hacia conclusiones últimas del concepto de *estructura*, los problemas de un humanismo marxista nos conducen en la vía más ortodoxa posible hacia la raíz misma del concepto de *alienación*. Una raíz que implica la idea del hombre, según el propio Marx. En efecto, en sus comentarios a la filosofía hegeliana del derecho, Marx había dicho: "Ser radical significa captar la cosa en su raíz. Pero la raíz del hombre es el hombre mismo." Pero mientras para Marx la alienación —la alienación del hombre— en la esfera social y humana es una evidencia, el concepto de estructura es un misterio, un enigma, difícilmente descifrable. Alienación y Estructuración —*Entfremdung* y *Gestaltung*— son conceptos familiares y radicales en la filosofía de Marx. Pero al mismo tiempo constituyen modelos mentales que pesarán de un modo insospechable tanto en la comprensión del destino del hombre en el mundo de hoy, como en las aventuras de la dialéctica, que también habrán influido ampliamente en los avatares de la humanidad. Tanto la alienación como la estructura adquieren así, desde el primer instante, una proyección antropológica.

Pero sería ofrecer una imagen mutilada de la cuestión si empezáramos su estudio y perspectiva con las ideas de Marx, ideas, por otra parte, donde domina la presencia intelectual del "joven Marx", presencia donde idealismo y materialismo se confunden fácilmente y han dado lugar a las exégesis más contradictorias que concebir se puede. Basta considerar en este sentido las aportaciones como la de P. Käge (*Génesis des historischen Materialismus*, Europa Verlag, Viena, 1965) y Auguste Corner (*Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk*, Aufbau, Berlín, 1954); Frank Borkenan (*Der europäische Kommunismus*, Francke Verlag, Berna, 1952), donde nos aparece desde Marx idealista al Marx materialista, o teólogo, o profeta escatológico y utópico, en base a una "filosofía marxista" de las más complicadas implicaciones. Tanto la alienación como el moderno estructuralismo se hallan, en realidad, implícitos en la raíz misma de las mutaciones del saber occidental producidas al principio de la Edad contemporánea. Michel Foucault nos ofrece también en este sentido un marco sugestivo, aunque, como siempre o casi

siempre, sus conclusiones desbordan el tema y abren vías a sus exageraciones en su radical proceso al hombre y al humanismo. Sobre las huellas de las profundas enseñanzas de Husserl, Foucault constata que a fines del siglo XVIII, en el *episteme* occidental, se produce una ruptura en profundidad. El "dominio de las formas puras del conocimiento se aísla" recabando su autonomía con relación a cualquier saber empírico, al mismo tiempo que "los dominios empíricos se unen a reflexiones sobre la subjetividad". El saber ya no se despliega sobre "el fondo unificado y unificador de una *mathesis*". "El pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, querámoslo o no, pensamos se halla aún ampliamente dominado por la imposibilidad, puesta en luz a fines del siglo XVIII, de crear síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa o simultánea, pero por eso mismo compartida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad" y constituir elementos "casi trascendentales", a saber: la Vida, el Trabajo, el Lenguaje.

Se abre con ello un dominio del saber basculante que ha perdido su autonomía, el dominio de las alienaciones en los más variados órdenes, donde la representación fragmenta y rompe el discurso, creando una sucesión de dobles imágenes. El saber y la cultura alienados rehuyen ahora el mundo de las "identidades" y los "caracteres distintivos" de "las tablas permanentes", dejando lugar a "grandes fuerzas ocultas desarrolladas a partir de su núcleo primitivo e inaccesible, pero desde el origen, la causalidad y la historia" (pág. 263). Penetramos en un universo sombrío, pero compuesto de elementos fuertemente conexionados. Se trata de una profunda alteración del saber en su raíz de relaciones entre "el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento". Así, en los dominios de la economía, la producción y el consumo sustituyen al cambio. En los dominios de la vida y su organización interna aparecen "nuevos objetivos" (como el nexo del carácter a la función) y "nuevos métodos" (como la búsqueda de las analogías). Finalmente, en el campo de la filosofía, el "Discurso como método de saber ha sido sustituido por el lenguaje". Se constituyen nuevos "modos fundamentales" del saber que soportan



nuevas ciencias y técnicas y que justifican la alienación del hombre y la aparición de las estructuras en las cuales los elementos inconscientes revelan su superioridad sobre el mundo de los hechos conscientes. Lenguaje, estructura, alienación, función, representación son elementos básicos que sostienen entero el saber contemporáneo. Los nuevos "modos fundamentales" del saber desembocan en la *alienación*. Esta desemboca necesariamente en el *estructuralismo*. Llegamos, en un proceso que mantiene una unidad interna bastante patente, a una íntima conexión última entre el *análisis estructuralista* y los *problemas de la alienación*, en el mundo de la imagen, de la magia operante en la vida social y de la función de los elementos inconscientes en las estructuras lingüísticas y sociales.

Así, los análisis numerosos que se nos ofrecen pueden perfectamente concluir siguiendo los caminos complicados de la alienación y de los estructuralismos, que si en el siglo XIX acaban con el "Dios ha muerto", de Nietzsche, en el siglo XX culminan con "el hombre ha muerto", en un universo del saber donde la alienación y los estructuralismos proclaman su triunfo. A una conclusión de este tipo nos llevan estudiosos como Erich Fromm en su sugestivo libro *The Sane Society* y su análisis de un humanismo psicoanalista, que intenta superar en una síntesis cultural nueva las antinomias de la sociedad represiva de Freud. Los temas de Foucault laten con vibración única en los análisis de Fromm. En definitiva, ambos llevan la cuestión al puesto del hombre en la sociedad y en la vida y a las mutaciones operantes en los últimos dos siglos, en el seno de la sociedad capitalista, en su economía, en sus condicionamientos vitales, en sus modos de representación y de imaginación. Temas comunes a tantos y tantos análisis que han seducido a la última generación intelectual de Occidente, en cuya compañía se vive repasando los libros de gran éxito de estos años, como *Anthropologie Structurale*, de Claude Lévi-Strauss (Plon, París, 1958); *One-Dimensional Man*, de Herbert Marcuse (Beacon Press, Boston, 1964); *Marxisme et Structuralisme*, de Lucien Sebag (Payot, París, 1964); *Sept études sur l'homme et la technique*, de Georges Friedmann (Ed.

Gonthier, París, 1966), o *Le présent de l'indicatif*, de J. Bloch-Michel (Gallimard, París, 1967).

Todos vuelven sobre las huellas de Marx y Engels, e implícitamente sobre las huellas de Hegel, y buscan las bases sociales y económicas de la alienación del hombre moderno. Marx, y en realidad su modesta aportación a la teoría de la alienación, están presentes casi siempre en las páginas de estos rigurosos "especialistas" de estos días. Acaso sea éste el mayor triunfo, a larga distancia, en el campo intelectual, del marxismo mismo. Triunfo de la aventura misma de una curiosa hermenéutica, siguiendo los rastros de unas ideas que pocas veces se han caracterizado por su claridad y rigor formal. No es extraño que así haya ocurrido, si pensamos que el concepto mismo de la alienación presenta en Marx tres acepciones: *Entäußerung*, *Veräußerung* y *Entfremdung*, que han convertido sus traducciones y sus interpretaciones en un *pandemonium*, y que Marx mismo oscila fácilmente entre la alienación metafísica, de estructura hegeliana, y el concepto sociológico de la alienación. Fromm, discípulo de Freud, identifica una de las pulsiones primeras del hombre moderno y sus impulsos fundamentales, en el momento en que, en el campo económico, "el intercambio se convierte en un fin en sí" (momento admirablemente analizado por Adam Smith), y habiendo perdido el intercambio su función racional, "el amor por el intercambio sustituye al de posesión". El mismo Fromm identifica este momento con la descripción de la situación crítica del hombre en la sociedad capitalista, ofrecida por Marx, cuando escribe en su *Miseria de la filosofía*: "El tiempo es todo; el hombre no es nada; nada más que la carcasa del tiempo." Henos, de lleno, en la teoría de la alienación de Marx. Pocas veces se ha puesto el acento sobre el hecho de que Marx aborda el tema de la alienación cuando es todavía joven, a saber: en una fase idealista; mejor dicho, en un momento en que su espíritu bascula entre la *Fenomenología* de Hegel y la filosofía de Feuerbach. Elemento basculante que, por otra parte, no abandonará nunca Marx. Por más de una vez se olvida que al Marx de los máximos rigores positivistas del *Capital*, seguirá un Marx último, el de la *utopía*,

paradójicamente coincidente con la *praxis* revolucionaria. Marx parte, en su teoría de la alienación, no del hombre y su trabajo que lo aliena, sino de la filosofía misma. ¿Qué es, en definitiva, la alienación en Marx, crítico de la *Fenomenología* hegeliana? Es la filosofía misma, la filosofía según Hegel, a saber: el pensamiento alienado, el pensamiento abstracto, contrastante con la realidad sensible. La filosofía no es otra cosa, sostiene más o menos Marx, siguiendo en este sentido y en este momento a Feuerbach, que un producto de la auto-alienación humana. Al hombre "abstracto", el de la "autoconciencia" de Hegel, al cual, sin embargo, le reconoce la capacidad última de la "autogeneración", Marx opone el hombre real, corpóreo, "con los pies en la tierra sólida", una especie de demiurgo de la naturaleza, "ser objetivo que opera objetivamente" (cf. P. Kāgi). En esta crítica de la alienación del hombre por la filosofía, Marx está en realidad, como observa justamente Kāgi, más cerca de D'Holbach y su *Système de la nature* que de Feuerbach. Y conviene decir que no sólo en este tema, en el cual Marx se siente más cerca de la filosofía de la Ilustración que de la filosofía idealista o material de su tiempo. Ciertamente es que, en Feuerbach, Marx descubre la "antropología, a saber: un terreno en el cual el hombre ya no sería víctima de la alienación, como en el terreno de la filosofía o de la religión. El primigenio "humanismo" marxista no es otra cosa sino esta elemental filosofía feuerbachiana del hombre no alienado, que Marx quiere completar con la atracción que siente por el sensualismo y el naturalismo del siglo XVIII. Nos encontramos, en realidad, en el año 1844, es decir, antes del encuentro de Marx con Engels, cuando la gestación intelectual de Marx no se nos ofrece, ni mucho menos, como un proceso acabado. En la captación dialéctica del proceso mismo de la alienación del hombre por el trabajo en la sociedad capitalista, el influjo de la dialéctica hegeliana es, sin embargo, incontestable. Además, si la teoría marxista de la alienación no se nos ofrece en ningún momento como algo acabado y definitivamente perfilado, es indudable que de esta idea Marx posee una intuición extremadamente sugestiva, cuyo influjo en los estudiosos posteriores no es de extrañar. Se trata

de una idea que se convertirá en el "problema central del tiempo en que vivimos" y que será "igualmente reconocida y admitida por pensadores tanto burgueses como proletarios" (Lukács, *Storia e coscienza di classe*, pág. XXIII).

Se trata de una idea de indiscutible origen hegeliano, que indica la identidad sujeto-objeto realizable en el proceso histórico. Hegel es, él mismo, forjador del concepto correspondiente: *Entäußerung*. Por su parte, Hegel quiere resolver el problema de la *alienación* mediante un retorno de la autoconciencia en sí misma. Procedimiento que a Marx no le satisface, y, por tanto, quiere colocar otra vez la cuestión de pie, en tierra firme, superando el planteamiento metafísico, incapaz, según él, de resolver las antinomias de la alienación. Una cuestión, ésta, que dará muchos quebraderos de cabeza a uno de los marxistas más famosos de nuestro siglo: Georgy Lukács, cuando, casi un siglo más tarde, sostendrá que en realidad el propio Hegel ofrece salida al problema de la alienación en el plano de la objetivación. Este dramático momento intelectual nos lo revelará Lukács en 1967, es decir, cuarenta y cinco años después de la aparición de su famoso libro *Historia y conciencia de clase*. El drama de la alienación, Lukács lo sufrirá en su propia carne, en su propia conciencia de hombre de su tiempo, sometido a las más patéticas y degradantes alienaciones del siglo. La confesión del marxista húngaro lo demuestra plenamente: *Historia y conciencia de clase*, nos dirá, sigue a Hegel en la medida en que en este libro la alienación viene colocada en el mismo plano que la objetivación (para emplear la terminología de los *Manuscritos económico-filosóficos*, de Marx). Este fundamental y grosero error ha contribuido seguramente en notable medida al éxito de *Historia y conciencia de clase*. Como hemos dicho, el enmascaramiento en el pensamiento de la alienación estaba entonces en el aire; en seguida se tornó una cuestión central de la crítica de la cultura que investigaba la condición del hombre en el capitalismo presente. Para la crítica filosófica burguesa de la cultura —basta pensar en Heidegger— era del todo obvio sublimar la crítica social en una crítica puramente filosófica, hacer de la alienación por su esencia social

una eterna *condition humaine* (pág. xxv). A lo largo de sus rectificaciones, Lukács recalca que la objetivación no es otra cosa sino alienación, extrinsecación en la vida social de los hombres, y que se asiste, en una ontología del ser social, a un doble proceso: una objetivación en la *praxis* que coloca en contraste la esencia del hombre y su ser, "lacerando la esencia humana a través del ser social" de un lado, y una alienación interna de carácter subjetivo de otro. Ambos conceptos integrados antaño por Lukács en el concepto genérico de "reificación" o "cosificación", auténtico fenómeno de "fetichismo de la mercancía", "forma dominante que influye de manera decisiva en todas las manifestaciones de la vida". Se torna al concepto *radical* de Marx cuando afirma categóricamente que "la propiedad privada no aliena sólo la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas". Así, la "estructura de la reificación se insinúa cada vez más a fondo, en modo denso en consecuencias, en la conciencia de los hombres, hasta devenir su elemento constitutivo". (Lukács. pág. 121).

Se va, según parece, inexorablemente, hacia la "sociedad alienada" de Fromm, destino implacable de una economía de producción y de consumo masivos, un universo de "cuantificación" y de "abstracción". Una sociedad en la cual "las actividades económicas han devenido la preocupación dominante de los hombres" con un proceso que "ha trascendido su propio terreno y ha conquistado la actitud humana ante las cosas, ante los hombres y ante sí mismo" (Fromm, *The Sane Society*). En el lenguaje de Fromm, la abstracción generalizada conduce a la alienación, como característica de la sociedad capitalista. Según Fromm, tanto en Marx como en Hegel el término indicaba una o múltiples formas de enfermedad. El concepto de alienación se une al de idolatría, de sumisión anormal, de adoración a la incapacidad de sentir el dominio de sí mismo, de sus facultades y riquezas, a la dosificación del hombre, a la pérdida de su propia sustancia. En la sociedad de hoy la "alienación es casi total"; presente en las relaciones del hombre con su trabajo, sus productos de consumo, el Estado, sus congéneres, consigo mismo. La máquina complicada

de la sociedad y la técnica, el mismo proceso grandioso del bienestar contribuyen a este vasto fenómeno de alienación. A diferencia de las previsiones de Marx, ambas sociedades, capitalista y socialista, participan en este proceso. El "consumidor desenfrenado" de hoy es el prototipo del más alienado de los seres. Ante sí mismo, ante su propia conciencia, el hombre se convierte, para sí mismo y para los demás, en un objeto, en una cosa. Una vez más, ante su conciencia se abren las puertas de una existencia utópica, lunar, donde resuenan como un *leitmotiv* los martillazos de las palabras pronunciadas antaño por Aldous Huxley: "Todo el mundo es feliz en nuestra época."

La sociedad alienada es, en otras palabras, la sociedad que abre las puertas a la utopía, una sociedad sin hombres, donde el proceso al humanismo ha alcanzado su punto culminante. Además se abren las puertas de una amplia enfermedad del género humano, en un momento en que "el uso de los placeres disimula la conciencia de la infelicidad". Todo acompañado por dos amenazas concretas contra la humanidad: *la guerra* y *la robotización*. *Situación límite* que, acaso, encierre el principio de las soluciones. Suprimir la guerra y suprimir la robotización significaría resucitar al hombre, cuya "muerte" ha seguido a la "muerte de Dios".

Desde esta situación límite se penetra en el universo más singular de nuestro tiempo. El universo de la estructura. El camino es complicado y no tiene otra posibilidad que la que le ofrece en el terreno funcional y en el terreno de las representaciones, el lenguaje. Asistimos, desde el primer momento, a lo que Marcuse, antes de Foucault, llama "el cierre del universo del discurso". Se cree en la existencia de una "conciencia feliz" ("creencia de que lo real es racional") en el poder mágico de la productividad, el bienestar, el universo ritual y generalizado de la imagen. Bastaría llevar a cabo un examen concienzudo de las proporciones en que el mundo de la imagen domina la creación y la cultura. El cine y la televisión han invadido todo: la literatura, las artes, hasta la creación metafísica. Todo es funcionalidad, sobre todo funcionalidad del lenguaje, que excluye los significados e identifica razón y hecho, verdad y verdad establecida, idea e ideología, prin-

cipio y dogma, esencia y existencia, cosa y función. Magia, imagen e irracionalidad, contribuyen en igual medida a la fragmentación del discurso lógico. "En este universo—afirma Marcuse—, universo de comportamiento social y político del hombre, palabra y concepto tiende a coincidir; mejor dicho, el concepto tiende a ser absorbido por la palabra" (*One-Dimensional Man*). Este es el marco de la alienación del hombre, el marco de la utopía donde las palabras han perdido significado y representación y se han convertido en un lenguaje funcional lleno de contradicciones. Un lenguaje donde la guerra puede perfectamente significar paz, y la libertad, esclavitud. En este marco de la utopía, la filosofía plantea la cuestión de eliminar el trabajo en cuanto fundamento de la alienación misma. El trabajo es alienado e implica la total alienación del hombre. Marcuse ve una posible salida del reino de la necesidad hacia un reino de la existencia humana libre soñado por Marx y Engels allende el mundo del trabajo, mediante una de las características positivas de la sociedad tecnológica: la de volver a sustituir el trabajo alienado por el trabajo humano. Seguramente Marcuse no podría ni soñar que en esta idea repite algo que Giovanni Gentile proclamaba hace veinticinco años al hablar del humanismo del trabajo. Lo cierto es que tanto Marcuse como sus seguidores concluyen que ni Marx ni Engels pudieron prever la evolución de la sociedad tecnológica y el tipo de alienación del hombre implícito en su desarrollo. Por ello, contrariamente a Marx, Marcuse llega a la afirmación, en modo categórico: "Yo creo que una de las nuevas posibilidades en que se expresa la diferencia entre una sociedad libre y una sociedad no libre consiste precisamente en la búsqueda del reino de la libertad ya en el interior del trabajo y no más allá de él. Si de verdad deseáis una formulación absolutamente provocativa de este concepto especulativo, entonces os diré: Nosotros debemos perseguir por lo menos la idea de un camino del socialismo que de la ciencia lleve a la utopía y no, como creía aún Engels, de un camino que desde la utopía lleve a la ciencia."

El tema de la alienación es, como decíamos, un tema universalizado hoy en día. A su difusión han contribuido discípulos de Marx y Freud, de gran influencia hoy en día, como Marcuse

y Fromm. Si Marx propugnaba la necesidad de "desalienar" al hombre, Marcuse y Fromm quieren "descondicionarle". La diferencia es que Marx no podía sufrir el influjo de Nietzsche y Freud, mientras Marcuse y Fromm lo han sufrido en proporciones nunca confesadas. Pero el camino de Marx lo repite hoy Marcuse. Quiere liberar al hombre y lo conduce a la Utopía. Porque en realidad ambos prefieren, con impulso profético que pertenece a sus condicionamientos raciales, una sociedad perfecta a una sociedad de verdad libre. Por ello, en Marcuse, la lucha contra los condicionamientos de la sociedad lleva a nuevos condicionamientos psíquicos. Su dialéctica es una *dialéctica de la liberación*, no de la *libertad*. Pero la dialéctica de la liberación no tiene alternativa, ni salida efectiva de la encrucijada, y por ello las soluciones de Marcuse desembocan en la Utopía. La situación está más o menos perfilada así por Jules Henry en el libro colectivo *Dialéctica de la Liberación*, ya citado: "La conciencia de que no hay alternativa, sentirse como preso en la trampa o impotente porque no hay vía de salida, son factores que contribuyen fuertemente a la creación de un estado de guerra."

No cabe duda que algunos diagnósticos de Marcuse son ciertos. Su crítica de los "mass media", de la sublimación de las frustraciones sociales operada por el apoteosis tecnológico de la sociedad de consumo, su idea del carácter conservador y contrarrevolucionario adquirido hoy por la clase trabajadora, de la disolución en el hombre del "deseo" de libertad a causa de la orientación actual de la ciencia y la tecnología, lo demuestran. Por otra parte, se da cuenta que la crítica marxista del hombre alienado no es suficiente para desalienarle. Por ello adopta el grito de Nietzsche en *Gay saber*: "El signo de la libertad alcanzada será el no sentir vergüenza de nosotros "mismos". Y propugna como ideal del hombre "desalienado" y "descondicionado" la capacidad de hacer de la producción un proceso creador, adoptando como fórmula última la utopía socialista y la imaginación surrealista. Para ello combate la burocracia y su poder inmenso en el universo socialista, y la tecnocracia autoritaria del bienestar en el universo capitalista. Propugna una rebelión moral contra los gran-



des condicionamientos del tiempo, con la ayuda de una inteligencia instrumentalizada y del cambio contestatario de metabolismo en la estructura del poder. Considera la entera sociedad actual basada en la violencia y propugna luchar contra ella con la violencia racional. Para él, la tolerancia es un fin en sí. Pero el progreso hacia este fin es "detenido por la violencia y la represión a escala mundial", practicadas en igual medida por los gobiernos democráticos y autoritarios. La tolerancia practicada hasta ahora ha sido, en cualquier forma, una tolerancia represiva. Así juzga Marcuse la idea de la libertad en Rousseau y en John Stuart Mill. Todo acaba en "una contradicción objetiva entre la estructura económica y la política de un lado, y la teoría y la práctica de otro lado".

El "descondicionamiento" marcusiano aboga por la libertad racional, por la liberación y por las soluciones de las antinomías de la libertad en el reino de la Utopía.

Todo es un callejón sin salida. La conciencia cristiana debe percatarse de ello. Debe y puede hacerlo. Porque desde siempre, desde la primavera pura del mensaje evangélico, el cristiano sabe que la libertad "está arraigada en el reino del Espíritu, no en el reino del César. El César no desea la libertad de nadie" (*Berdiaev, Royaume de l'Esprit et Royaume de César*).

Es inútil, por tanto, buscar la racionalidad de la Libertad o las relaciones entre Libertad y Verdad exclusivamente en el universo del César, aunque debemos luchar para que éste las reconozca. Para resolver las antinomias de la Libertad en este universo, hay que ir allende sus definiciones formales. Hay que buscar el sentido profundo de la libertad real en el orden de la actividad creadora. Que es actividad y dominio del Espíritu. Mas el nudo central de la cuestión permanece para nosotros en el problema de las relaciones entre la Libertad y la Verdad. La Libertad no es posible sin la Verdad. "Conoceréis la Verdad y la Verdad os hará libres." He aquí la permanencia, entre nosotros, viva y actual, de la enseñanza evangélica (5). Verdad y Libertad son

(5) Cfr. G. Uscatescu, *Aventura de la libertad*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, págs. 174 y sigs.

dos ideas esenciales, dos realidades en acto, y solamente en esta dimensión cristiana de la realidad, la Libertad logra ser auténtica libertad y supera las tremendas antinomias a las cuales está sometida. "El cristianismo —escribe Berdiaev, y con ello centra toda una posición de gran importancia que a nosotros nos interesa de manera excepcional— es la religión de la verdad crucificada. La verdad crucificada no constriñe: ella está de cara a la libertad. El Cristianismo ha sido traicionado cuando se ha querido hacer obligatoria la verdad cristiana. Hasta el fin de los tiempos existirán dos reinos." Aquí está nuestro problema. La existencia de dos reinos. Y la absurda pretensión de hacerlos perfectamente permeables o de absolutizar a cada uno con exclusión del otro. La libertad está íntimamente ligada al Espíritu, a la Verdad y al Amor, y toda concepción materialista es fuente de nuevas antinomias de la Libertad, de sus insolubles contradicciones.