



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

EL CONCEPTO DE ALIENACIÓN EN LA *CENTESIMUS ANNUS*

AQUILINO POLAINO LORENTE

A propósito del término alienación

El concepto de alienación que aquí se sostiene es el más frecuente en el uso común del lenguaje contemporáneo. El término expresa aquel estado en que la persona, como realidad holística que es, se encuentra fuera de sí en lugar de en sí. La alienación supone un obstáculo a la plenitud personal y un apartamiento de la trayectoria biográfica que la hace auténtica, es decir, la imposibilidad de alcanzar la perfección y la plenitud a la que está llamada.

La alienación representa, por tanto, una separación o relación discordante entre el individuo y el medio, entre el individuo y la instancia social con la que él mismo ha de relacionarse. Pero esta separación o enajenación es la que hace que, a su través, el individuo tome conciencia de su individualidad.¹

¹ El concepto de alienación (del latín *alienus*, ajeno, extraño) se empleó en la antigüedad para designar una acción jurídica consistente en traspasar la propiedad de una cosa, a través de la compraventa, enajenación, etc., de una persona a otra.

Hegel se refiere a él en su *Fenomenología del Espíritu* y utiliza para este concepto diversos términos («Entzweiung», «Trennung», «Verausserung», «Entfremdung» y «Entausserung») que pueden traducirse, respectivamente, por des-unión, separación, alejamiento (de sí mismo), alienación y enajenación. Los tres últimos aluden a la separación, apartamiento o privación del diálogo social, aunque «Entausserung» lo emplea en un sentido estrictamente jurídico y tradicional. En Hegel la alienación no es otra cosa que conciencia infeliz del alma enajenada; la meta final del encadenamiento de las sucesivas alienaciones sería la conciencia pura del pensamiento, cuyo contenido es lo puramente pensado, siendo el pensar un elemento absoluto.

En Feuerbach la alienación tiene, en cambio, un significado religioso: el hombre al «inventar» a Dios no hace sino proyectar en él sus propias virtudes y cualidades positivas.

Sin duda alguna, fue Marx el autor que más popularizó el concepto de alienación. El hombre alienado es un desposeído de algo esencial a su razón de ser y existir, una víctima de la sociedad. Marx tomará de Hegel y Feuerbach algunos elementos prestados, trasladándolos a su análisis de la alienación del hombre en la cultura. El término usado para referirse a la alienación es el de «Entfremdung», término que sólo aparece en sus escritos juveniles

Este amplio sentido del concepto de alienación está implícito en la encíclica *Centesimus annus* y se pone de manifiesto especialmente en el n. 41 (la propiedad privada y el destino universal de los bienes).

Quizás algún lector ingenuo pueda hoy sostener que tras la caída del marxismo resulta poco menos que imposible continuar hablando de alienación. Quien así piense ha vinculado erróneamente el concepto de alienación al marxismo, considerando además que hay entre ellos una unívoca articulación de mutua interdependencia, de manera que si se extingue uno forzosamente habría de desaparecer el otro.

Pero junto a esa alienación marxista —más teórica e ideológica que real— hay otras formas muy variadas de alienación humana que sí tienen existencia real y que en la actualidad se han realizado —en aquellos sectores, por ejemplo, en que el capitalismo constituye el único eje vertebrador sobre el que se configuran las relaciones laborales— y continúan dándose en el actual comportamiento y en el estilo de vida de muchas personas. Y esto a pesar de la obsolescencia del marxismo.

El doble error antropológico del socialismo acerca del «tener» humano

La alienación enunciada por Marx se extiende a la sociedad siguiendo una estrategia bien definida: la de ofrecer la utopía a las masas. Con esa estrategia los problemas se reducen a una errónea simplificación, mientras se presenta como algo verosímil la anhelada y también simplificada solución. El proceso de alienación constituye, qué duda cabe, una forma dogmática y retórica de manipulación del hombre. En realidad, la alienación no se daría sin producirse un peligroso choque: el peligro de un encuentro desproporcionado entre el atractivo luminoso de lo que, ciertamente, es inviable (la utopía) y la fuerza ciega e inquietante de lo que es bruta necesidad humana inaplazable.

(*Manuscritos económicos y filosóficos*, 1844). Según Marx, la alienación constituye un empobrecimiento empírico y real de los hombres a través del trabajo, ya que la separación entre el productor y la propiedad supone un proceso que transforma en capital los medios de producción, a la vez que transforma a los productores en asalariados (*Das Kapital*).

La trayectoria del pensamiento de Marx y Engel incidirá de forma decisiva en la ideología esbozada —con anterioridad a Marx— por los primeros socialistas (Buche, Blanc, Lassalle, Saint-Simon, Fourier, Owen, Reyland, etc.), cuyo pensamiento será descalificado por Marx con el apelativo de «socialismo utópico», mientras reservaba para sus propias ideas el apelativo de «socialismo científico» (cfr. a este respecto el *Manifiesto comunista*, de 1848).

Posteriormente, algunos socialistas retoman en parte retazos de la herencia marxista, al tiempo que se adhieren a algunos de los presupuestos del liberalismo capitalista e individualista. Obviamente, no hay una trayectoria lineal en esta evolución, puesto que más tarde las tesis marxistas se amalgaman con el psicoanálisis (Freud), generando la escuela de Francfort (Marcuse, Fromm, etc.) y derivándose de él muy diversas ramas como el estructuralismo (Althusser) o el eurocomunismo (Gramsci).

La alienación surge cuando se practica algo que no debiera practicarse: el encandilamiento de la masa con soluciones utópicas. La alienación es la consecuencia de los errores antropológicos del socialismo, tal y como se ponen de manifiesto en la *Centesimus annus*: la reducción del hombre a elemento o molécula del organismo social; la subordinación del bien individual al funcionamiento del mecanismo económico-social; la creencia de que el bien individual puede alcanzarse al margen de toda responsabilidad; la reducción del hombre a meras relaciones sociales; la distorsión del derecho y la expropiación de la libertad supuestas en la oposición a la propiedad privada; la creencia en que puede dependerse de la máquina social y de quienes la controlan, cuando se carece de algo que el hombre pueda llamar «suyo», sin que esa dependencia atente contra su dignidad de persona; etc. (Cfr. *Centesimus annus*, en lo sucesivo CA, n. 13).

Los errores antropológicos del socialismo, a la vez que magnifican la dependencia ciudadana del Estado Providencia,² minimizan el valor y la dignidad de la persona humana. Quienes así argumentan de acuerdo con sus presupuestos utópicos demuestran ignorar por completo lo que es la naturaleza del hombre, que «bajo la apariencia de una inversión de posiciones entre pobres y ricos, en realidad perjudicaba a quienes se proponía ayudar. De este modo el remedio venía a ser peor que el mal» (CA, n. 12).

Las propuestas socialistas pretendían acabar con la propiedad privada, como si toda propiedad fuera nefasta, a excepción de la del Estado (capitalismo de Estado) que, lógicamente, hacía de él un Estado Propietario. En cierto modo condenaban cualquier «tener» de la persona para adscribirlo únicamente —como posesión abstracta— al Estado Benefactor.

El error antropológico socialista respecto del «tener» humano calificaba a cualquier posesión no estatalizadora como algo maldito. Y, sin embargo, se olvidaba de que a la persona humana le es natural, por propia naturaleza, la posesión, la pertenencia. Pues, como afirma Polo, «lo diferencial del hombre no es que sea racional, sino algo más primario, a saber: que es capaz de tener y que es racional en tanto que tiene razón (...) Son tres los niveles de pertenencia humana: 1.º el hombre es capaz de tener según su hacer y según su cuerpo: éste es un primer nivel; 2.º el hombre es capaz de tener según su espíritu y eso es justamente lo racional en el hombre; 3.º por último, el hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) en su misma naturaleza una perfección adquirida. Es lo que los griegos llaman virtud o hábito. En esquema: la capacidad de tener es justamente lo

² Estas ideas pueden ampliarse consultando Aquilino Polaino-Lorente, «Contradicciones culturales del 'Welfare State'. La juventud universitaria entre el poder y la fragilidad», en J. Fernández-Crehuet y cols., *Juventud actual y sociedad del futuro*, PPU, Barcelona 1985, pp. 179-198; y Aquilino Polaino-Lorente, *Miedo a la libertad: Magnificación del Estado e infraestimación de la persona*, Colección ARVO, n.º 76, Salamanca 1987.

diferencial del hombre (...) Ser libre, es decir, ser dueño de los propios actos, es imposible para el hombre si no establece relaciones de medio-fin, si no subordina unos niveles a otros. La capacidad de tener, vista sintéticamente, en definitiva, significa libertad.»³

Si todo tener fuera maldito para el hombre, la persona humana no podría autopertenerse, autoapropiarse, poseerse en el origen. Y a nadie que no se autoposea en el origen se le puede hacer responsable de nada, sencillamente porque no es libre.

Junto a este error antropológico del tener, el socialismo comete otro error extremo: el de proyectar sobre el Estado lo que es propio del hombre. Surge así el Estado fuerte y poderoso que a pesar de poner todos los recursos a su disposición no funciona, probablemente porque se le ha atribuido un «tener» que, siendo propio del hombre, es incapaz de adaptarse a la mera estructura abstracta.

En síntesis, el doble error antropológico del socialismo consiste en despersonalizar al hombre, desposeyéndolo de lo que propiamente le pertenece, y personalizar al Estado, atribuyéndole una posesión que en ningún modo le compete.

El socialismo impuso durante mucho tiempo estas ideas erróneas, no precisamente por la clarividencia de la racionalidad sino por la irracionalidad de la imposición. Dicho de otra forma: las ideas erróneas sobre la naturaleza humana devinieron en ideología. Pero las ideologías, a pesar de su aparente y transitoria luminosidad, suelen tener una vida muy corta: justamente el tiempo preciso hasta que ante las personas se disipan las nieblas de la irracionalidad en las que habían sido sumergidas las ideas-fuerza que clandestinamente las alumbraron.

Nada de particular tiene que la ideología del socialismo esté hoy en franca bancarrota, porque el odio —la lucha de clases— y la injusticia —el enriquecimiento y la corrupción de unos pocos dirigentes— que propagaron entre la masa impulsándola a la acción sólo ha puesto de manifiesto, en los resultados obtenidos, su error antropológico inicial: el empobrecimiento colectivo, el dirigismo del Estado y la abolición de la libertad personal. Estas conclusiones son casi tópicas, dichas en el horizonte de este final de siglo, una vez que hemos asistido ya al rotundo desplome y a la decadencia sin retorno del marxismo y una vez que se ha confirmado —en un conjunto bien articulado de hechos tozudos— la sospecha del atraso y miseria producidos por la lucha de clases.

La Iglesia, a través de su doctrina social, jamás ha sido oportunista. Precisamente por eso desde 1891 ha venido incesantemente poniendo el dedo en la llaga, como la espina en la carne, denunciando los errores antropológicos del socialismo. A este respecto, un siglo completo e ininterrumpido en favor de la defensa del hombre prueba la fidelidad de la Iglesia con sus propios compromisos.

³ Leonardo Polo, «Tener y dar», en Fernández Rodríguez, F. (ed.), *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, BAC, Madrid 1987, pp. 203-205.

Como se recoge ya al final de esta última encíclica, tal empeño en favor de la dignidad de la persona humana puede sintetizarse en los tres hitos siguientes en contra de las alienaciones respectivas. En primer lugar, después de la I Guerra Mundial, contra la «lucha de clases» (alienación generada por la lucha), y «para defender al hombre de la explotación y de la tiranía de los sistemas totalitarios». Luego, tras la II Guerra Mundial, defendiendo la dignidad de la persona y un orden social basado en el espíritu de colaboración y solidaridad e «insistiendo en el destino universal de los bienes materiales» (contra la alienación insolidaria). Y, en tercer lugar, contra la alienación generada por la ausencia de desarrollo, denunciando «la miseria de los países en vías de desarrollo que soportan una condición que sigue siendo la del 'yugo casi servil'» (CA, n. 61).

Los otros errores antropológicos del capitalismo respecto del «tener» humano

Pero no se piense que en esta encíclica se han soslayado los errores antropológicos que acompañan también al capitalismo. En este documento no sólo no se ignoran estos errores, sino que se les pone de manifiesto, a la vez que se hace explícito cuál es el principio o fundamento antropológico que contradicen.

Éste es el caso, por ejemplo, del reduccionismo en que incurren ciertos sectores del libre mercado cuando pretenden fiar toda la organización laboral sobre el exclusivo parámetro del mero intercambio. «Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad» (CA, n. 34).

Tampoco es permitido hoy situar al hombre por debajo de la seguridad del «sistema». Sería injusto distribuir riesgo y seguridad según la siguiente fórmula: para el hombre, el riesgo (con todo lo que éste conlleva a nivel personal y familiar); para el sistema (predominio del capital), en cambio, la seguridad. «En este sentido —continúa la encíclica— se puede hablar justamente de lucha contra un sistema económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre (CA, n. 35).

En la encíclica no se establece la tan fácil como ineficaz contraposición entre el marxismo y el capitalismo, sino que se va más lejos señalando lo que es conforme o no con la naturaleza del hombre, independientemente de que pertenezca a uno u otro modo de entender el trabajo (cfr. *Laborem exercens*, n. 7). «En la lucha contra este sistema no se pone, como modelo alternativo, el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado, sino una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación. Esta sociedad tampoco se opo-

ne al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad» (CA, n. 35).

El fundamento de las anteriores afirmaciones puede encontrarse, en la opinión de quien esto escribe, en los tres principios siguientes:

En primer lugar, en que «queda demostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica» (CA, n. 35).

En segundo lugar, respecto a la deuda exterior de los países más pobres, «es ciertamente justo el principio de que las deudas deben ser pagadas. No es lícito, en cambio, exigir o pretender su pago cuando éste vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que llevaran al hambre y a la desesperación a poblaciones enteras. No se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insoportables» (CA, n. 35).

Y, en tercer lugar, en lo que respecta al consumismo, se nos avisa de que «al descubrir nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción, es necesario dejarse guiar por una imagen integral del hombre que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales» (CA, n. 36).

Basten los anteriores ejemplos para señalar cuál es la posición de la encíclica respecto de algunos errores antropológicos del capitalismo, errores que contribuyen a acuñar también otras formas de alienación del hombre, a las que me referiré a continuación.

La alienación laboral

El desarrollo de la tecnología contemporánea y la actitud preponderantemente materialista con que algunos hombres se enfrentan hoy al trabajo pueden condicionar y hasta imponer la pérdida de la propia libertad del trabajador.

La alienación laboral no acontece sólo en aquellos trabajos en que un hombre es explotado por otro hombre; no se reduce, pues, esta alienación a la mera explotación humana que, de otra parte, está afortunadamente en franco retroceso.

La alienación laboral acontece principalmente cuando el hombre es considerado en su trabajo —por sí mismo o por quienes le rodean— como un medio y no como un fin. La alienación laboral acontece cuando de las numerosas y ricas dimensiones que entretejen el trabajo humano se toma y se atiende a sólo una de ellas (el rendimiento, los resultados, los frutos, etc.), mientras que se frustran, reprimen o se desatienden las dimensiones restantes (la autorrealización personal del hombre en lo que hace; su aportación solidaria a la comunidad de lo hecho y su expresión y manifestación personal a través de lo que hace).

Este tipo de alienación es hoy todavía muy frecuente, especialmente en los trabajos más sofisticados y tecnificados propios de una sociedad informatizada como la nuestra, en los que el hacedor de cosas y las cosas hechas aparecen completamente disociados. En un trabajo así es lógico que el hombre se extravíe y llegue a desentenderse de lo que realiza, «mercancía» que para él no tiene ningún sentido. En un marco así el trabajador se enajena del trabajo que, en tanto que le compromete cuando lo está realizando, le enajena. La alienación y la despersonalización pueden llegar a ser coincidentes cuando el hombre no domina a la máquina sino que es ésta la que domina a aquél.

Éste es el caso de lo que aconteció en el maquinismo que caracterizó al industrialismo del pasado siglo. En este caso, no sólo la obra se disocia y enajena de quien la hace, sino que lo obrado, además, domina a quien lo obra. Y algo de esto todavía podemos encontrarlo aquí y allá en el contexto de los más variados ámbitos laborales.

La alienación organizacional

La misma organización social puede ser también causa de alienación. «Está alienada una sociedad que en sus formas de organización social, de producción y consumo hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana» (CA, n. 41). En efecto, cuando se invierten los medios y los fines, el trabajo social se desorganiza y la misma organización social se hace en su conjunto caótica.

Esto es lo que acontece cuando, por el principio de la división del trabajo, el trabajador deviene en un mero instrumento de la producción en cadena que, ignorando el «antes» y el «después» del proceso en que interviene, de él sólo «entiende» el instante fugitivo en que es forzosa su actuación (en ese proceso de producción). En este caso el trabajador ignora el para qué de su trabajo, renunciando a estar orgulloso de lo hecho.

Una organización así no puede sino enajenar al disociar y des-unir al hombre y a su trabajo, al productor de lo producido, a lo hecho de su hacedor. Se despoja al hombre de aquello que más propiamente le pertenece (lo realizado por él), puesto que para hacer aquello que hizo fue necesario salir de sí y darse a sí mismo para que algo que no era llegara a serlo.

Pero la alienación no sólo se vincula a través de erróneas organizaciones sociales a los procesos de producción, sino también a algo más sutil y comprometedor: a las relaciones de interdependencia, solidaridad y comunión entre las personas que, bien articuladas entre sí, intervienen conjuntamente en aquello que producen. Cuando a causa de las formas de organización social del trabajo resulta imposible la solidaridad y la comunión entre quienes trabajan, puede afirmarse

que estamos asistiendo a la génesis de una «estructura organizativa patológica que en no pocos casos puede llegar a ser también una «estructura de pecado».⁴

Son numerosos los efectos generados por una estructura así. En primer lugar, el hecho de la alienación de quienes así trabajan que devienen en sujetos forzados a la insolidaridad y al aislamiento de sus compañeros, simultáneamente privados de lo que en común realizan, que intercambian por un salario. Y, en segundo lugar, esas estructuras pueden independizarse de su origen, de quien las originó y del contexto en que surgieron y, una vez descontextualizadas, adquirir una autonomía tal que resulten invasivas y lesivas para otras muchas personas. Cuando esto sucede, son estructuras que navegan al albur de la más completa permisividad, vaciando de sentido cualquier trabajo humano que encuentren, al cual, consecuentemente, acabarán por configurarlo y moldearlo como algo alienante y alienado.

Una estructura o forma de organización laboral y social como la que aquí se ha referido está penetrada de un alto poder alienante, haciendo además un flaquísimo servicio a la propia empresa en la que anida y se instala, por cuanto que una estructura así resulta incompatible con la optimización de la producción humana y el mejor uso de los recursos materiales.

La alienación consumista

No sólo la desposesión de los bienes o su privación causan la alienación. Un uso inadecuado de los bienes por parte de quien los utiliza también puede causarla. Basta para ello convertir los medios en fines o los fines en medios; invertir el valor de un bien o el sentido de un uso; ser poseído por ellos en lugar de poseerlos. Éste es el caso de la alienación consumista, una de las alienaciones cuya vigencia está en la actualidad más en alza y que, acaso por ello, la *Centesimus annus* le dedica una amplia extensión. Ésta es la alienación más ampliamente citada en el texto. La alienación consumista incurre, paradójicamente, en algunos de los errores marxistas a los que dice haber derrotado. «La sociedad del bienestar o sociedad de consumo (...) tiende a derrotar al marxismo en el terreno del puro materialismo, mostrando cómo una sociedad de libre mercado es capaz de satisfacer las necesidades materiales humanas más plenamente de lo que aseguraba el comunismo y excluyendo también los valores espirituales (...) Al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y al derecho, así como a la cultura y a la religión, coincide con el marxismo en reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales» (CA, n. 19).

⁴ Cfr. a este respecto, Aquilino Polaino-Lorente, «Estilos psicopatológicos y estructuras de pecado», en Fernández Rodríguez, F. (ed.), *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 141-172.

Sin embargo, el mero consumo no sacia al hombre. «El libre mercado (...) vale sólo para aquellas necesidades que son 'solventables' con poder adquisitivo y para aquellos recursos que son 'vendibles', esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente. Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado (...) existe *algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad*» (CA, n. 34).

En efecto, el libre mercado no puede regular todos los bienes que son necesarios al hombre; las leyes económicas también tienen sus excepciones. ¿A cuánto debe cotizarse la comprensión, la amistad o la necesidad de amor y de salud que tiene el hombre? No, la dignidad humana no es cotizable en bolsa y no siendo ella misma un valor «vendible», es imposible que siga la ley del mercado. Y, sin embargo, no puede negársele al hombre, porque a ella tiene derecho (*ius*), porque se le debe (*debitum*).

La alienación consumista puede instalarse en el seno de la empresa al constituir uno de sus fines (la justa función de los beneficios) en el único fin (cfr. a este respecto la colaboración de D. Melé, «La empresa en la *Centesimus annus*», en esta misma publicación). «Los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa. Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad (...); finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como *comunidad de hombres*» (CA, n. 35).

Y es que lo más valioso de la empresa no es el capital propiamente dicho, ni los beneficios económicos que se obtengan, sino el «capital» humano, es decir, el hombre y los beneficios humanos que se obtengan: el mejoramiento de cada hombre en su valer mientras realiza su trabajo. Esto es lo que atañe a la producción, pero esta opción es muy importante, puesto que «a través de las opciones de producción y de consumo se pone de manifiesto una determinada cultura como concepción global de la vida. De ahí nace el fenómeno del consumismo. Al descubrir nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción (...), al dirigirse directamente a sus instintos (...), se pueden crear hábitos de consumo y estilos de vida objetivamente ilícitos y con frecuencia incluso perjudiciales para su salud física y espiritual (...). La droga, así como la pornografía y otras formas de consumismo, al explotar la fragilidad de los débiles, pretenden llenar el vacío espiritual que se ha venido a crear. No es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor cuando está orientado a tener y no a ser, y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo» (CA, n. 36).

En realidad, esta alienación consumista hace un flaco servicio al hombre, porque el consumidor ha de salir de sí y hacerse uno con lo consumido, simul-

táneamente, que en muchos casos no es consciente ni de que él mismo está consumiendo ni de lo consumido. Esta conciencia desgraciada e infeliz del hombre en la sociedad consumista puede acabar por enajenarlo, haciéndolo un extraño a sí mismo y disociándolo de su ser personal.

Acaso por eso mismo este tipo de alienación, con ser tan sutil y generalizada, es también de mayor alcance y más difícil de combatir. Pero mucho le va al hombre en ello.⁵ «El hombre que se preocupa sólo o prevalentemente de tener y gozar, incapaz de dominar sus instintos y sus pasiones y de subordinarlas mediante la obediencia a la verdad, no puede ser libre» (CA, n. 41). A ello empuja también el estado cuantitativo de nuestros recursos económicos, que en las economías más avanzadas se transforman en una «demanda de calidad progresivamente creciente». Acaso por todo eso la encíclica deje constancia de cuál es la diana a la que principalmente se dirigen sus críticas: «Estas críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico cuanto contra un sistema ético-cultural» (CA, n. 39).

La alienación del relativismo, la manipulación y el fanatismo

Acabamos de observar cómo la subordinación del hombre a sólo el tener y el gozar es incompatible con la libertad. Y la pérdida de la libertad —no se olvide— es uno de los síntomas que más frecuente y prontamente traduce la presencia de la alienación. Un hombre que no es libre para disponer de sí es propiamente un hombre enajenado. Ahora bien, la libertad humana se alcanza justamente cuando el hombre se libera de sus necesidades apetitivas y de sus pasiones.

No hay libertad sin verdad. Ciertamente, la verdad hace libre al hombre, pero el hombre no es libre frente a la verdad. Un hombre que intentase ser libre repudiando la verdad, independizándose de ella, no conseguiría una mayor cota de libertad, sino, paradójicamente, su total pérdida, puesto que si no hay verdad para nada sirve la libertad.

«La obediencia a la verdad sobre Dios y sobre el hombre es la primera condición de la libertad, que le permite ordenar las propias necesidades, los propios deseos y el modo de satisfacerlos según una justa jerarquía de valores, de manera que la posesión de las cosas sea para él un medio de crecimiento» (CA, n. 41).

Es lógico que el seguimiento de la verdad sea la primera condición de la libertad. No podría ser de otra forma, ya que la verdad es la perfecta adecuación entre el entendimiento y la cosa, entre el pensar y el decir, entre el decir y el obrar. Y estas adecuaciones, al estar conectadas entre sí, son precisamente las que fundan la identidad del ser del hombre que es consciente de sí mismo y de la realidad en que se encuentra.

⁵ Otros aspectos interesantes sobre este tema pueden encontrarse en R. Yepes Stork, *Las claves del consumismo*, Libros mc, Madrid 1989, y en A. Polaino-Lorente, *La agonía del hombre libertario*, Universidad de Piura, Madrid 1987.

Si no hay verdad —o, formulado según el «pensamiento débil» característico de nuestros días, si toda verdad es relativa—, la libertad no tiene sentido, porque no hay ningún para qué que le de el sentido que la plenifica. Dicho muy brevemente: sin verdad no hay libertad, porque la libertad se desfinaliza. Y un hombre cuya libertad se ha desfinalizado es apenas un hombre despersonalizado y desrealizado, es decir, un hombre alienado.

Claro que hay formas muy diversas de alienarse respecto de la verdad. Una prolongación de lo que se acaba de decir es el agnosticismo y el relativismo escépticos que hunden sus raíces en la filosofía de nuestro tiempo, extendiéndose desde allí a la política y a la entera vida democrática. También estas posiciones causan la enajenación del hombre al hurtarle, total o parcialmente, y acabar por arruinar en él el tesoro de la verdad.

«Si no existe una verdad última la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto como demuestra la historia (...); la libertad, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y acondicionamientos patentes o encubiertos» (CA, n. 46).

Otra forma de alienarse a causa de la pérdida de la verdad es lo que acontece como consecuencia de la manipulación. En efecto, el hombre se enajena de la verdad cuando es tanta y de tal calidad la manipulación a la que está sometido, que la libertad debilitada resulta impotente para descubrir la verdad recóndita.

La manipulación siembra la confusión en la sociedad y deja al hombre confundido y maltrecho, además de desorientado y sin un verdadero marco de referencias en el que contrastar la personal trayectoria biográfica para tomar conciencia de dónde se está y si conviene o no rectificar. Sin un marco de referencias resulta muy fácil extraviarse, caminar hacia un fin que ni se conoce ni se ha elegido, diseñar un proyecto de vida personal que resulta imposible realizar porque —por mor de la manipulación— la confusión nos lleva hacia la perplejidad nunca elegida.

A propósito de la verdad puede leerse en la encíclica lo que sigue: «Un obstáculo a esto puede venir de la manipulación llevada a cabo por los medios de comunicación social cuando imponen, con la fuerza persuasiva de insistentes campañas, modas y corrientes de opinión, sin que sea posible someter a un examen crítico las premisas sobre las que se fundan» (CA, n. 41).

Por último, una modalidad de alienación especialmente complicada y difícil de desenmascarar, a pesar de lo relativamente extendida que hoy está, es la que acontece con el hecho del *fanatismo*, sea este científico, religioso o ideológico. El fanatismo eleva a verdad lo que es un error, y además lo eleva a verdad única.

Precisamente por eso es como la alienación dentro de la alienación, pues habiendo optado por la verdad, en apariencia nada más idéntico a sí mismo que el hombre fanatizado. Pero acontece que su verdad no es tal, sino más bien un error y un error tanto más errático cuanto que es tomado como verdad, como única verdad.

«La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. No es de esta índole la verdad cristiana. Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad socio-política y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas» (CA, n. 46).

El fanatismo enajena tanto más al hombre cuanto que, autopersuadida por sus convicciones, la persona fanatizada trata de imponer su verdad a cuantos le rodean sin respetar ni la dignidad ni la libertad personal. La alienación del hombre fanatizado coincide en muchas ocasiones con la alienación del hombre enfermo mental. Por eso su terapia no se circunscribe a sólo un cambio en su estilo de vida, sino que, en ocasiones, hay que hacer uso también de los modernos procedimientos psicofarmacológicos para liberar al hombre fanático de la alienación, mitad normal mitad patológica, que sufre.

La alienación del totalitarismo estatal

La alienación individual no es la única; el hombre también puede alienarse socialmente. A esta clase de alienación podríamos denominarla con el término de alienación a causa del Estado. En principio, el Estado de Derecho no tiene que convertirse en instancia alienadora si realmente es tal, es decir, si en él «es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres» (CA, n. 44).

El totalitarismo, que es precisamente la negación de este Estado de Derecho, tiene como síntomas la negación de la dignidad de la persona humana, la imposición de determinadas realidades a través de la fuerza del poder y la instrumentalización de cada ciudadano con tal de que el Estado totalitario continúe siendo cada vez más Estado. «La cultura y la praxis del totalitarismo comportan además la negación de la Iglesia (...); no puede tolerar que se sostenga un *criterio objetivo del bien y del mal, por encima de la voluntad de los gobernantes*, y que, en determinadas circunstancias, puede servir para juzgar su comportamiento» (CA, n. 45).

El totalitarismo del Estado se sitúa más allá de cualquier principio ético razonable, al convertirse de forma totalitaria en el único valor absoluto. «El estado totalitario tiende, además, a absorber en sí mismo la nación, la sociedad, la familia, las comunidades religiosas y las mismas personas. Defendiendo la propia

libertad, la Iglesia defiende la persona (...), la familia, las diversas organizaciones sociales y las naciones (...) Esto explica por qué el totalitarismo trata de destruir la Iglesia o al menos someterla, convirtiéndola en instrumento del propio aparato ideológico» (CA, n. 45).

Aquí están servidas las condiciones para que acontezca, tras la alienación personal, la alienación social, simultáneamente que el Estado totalitario se adorna impropriamente con los atributos de la persona humana. Se diría que en el totalitarismo de Estado se produce una fulminante inversión: se despersonaliza al hombre, reduciéndole a un ser indefenso, y se personifica al Estado totalitario y absoluto, hasta casi divinizarlo.

Hay muchos ejemplos que podrían aquí traerse como indicadores lúcidos de lo que se acaba de afirmar. Ejemplo de lo primero es lo que aconteció en la India, donde se perseguía a la familia que tuviera más de un descendiente. En este caso, el Estado totalitario decidía sobre una de las más grandes e íntimas libertades de la persona humana, que quedaba así aherrojada y alienada, mientras el Estado injustamente se arrogaba una función que le era completamente impropia.

Un ejemplo de lo segundo es lo que acontece en determinadas democracias europeas cuando los políticos felizmente reinantes se confunden ellos mismos y sus personas con el Estado al que dicen representar, hasta el punto de engendrar una nueva casta —los «intocables»—, como presuntos «bienes de Estado» que son. En este caso la persona, el político, no es respetado por lo que tiene de dignidad personal, sino que ese respeto se le concede y otorga en función de una personificación adicional, artificial, prestada y vicaria del Estado totalitario personificado al que él mismo está sujeto.

El Estado totalitario no puede sino extender la alienación personal a toda la sociedad, y esto de una forma paradójica, ya que si no fuera por las personas —cada una de ellas aisladamente considerada en un régimen democrático—, ningún Estado sería tal. La paradoja continúa cuando el Estado totalitario se constituye así a expensas del voto de cada uno de los ciudadanos —que es vaciado de su significado más profundo y adulterado, vejado y frustrado, en tanto que voto— para, en un segundo momento, aplastar las libertades personales, haciéndose él mismo absoluto.

La Iglesia, como permanente defensora del hombre, ha sido siempre la institución que más gallarda y valientemente ha clamado y porfiado contra las aberraciones de la tiranía totalitaria. La Iglesia católica ha sido la institución que más ha hecho contra la alienación impuesta al hombre por los regímenes totalitarios. Un buen ejemplo de ello es el hecho de que cuando se escriben estas líneas —en los primeros días de agosto de 1991—, los dos mil ejemplares traducidos al ruso de la encíclica *Centesimus annus* se agotaban en apenas unos días en la Unión Soviética. Era la primera vez que una encíclica era reproducida por

la prensa rusa. Acaso este hito histórico —la difusión de la «encíclica del postcomunismo», como así la llaman— sólo ha podido producirse una vez que gracias a la Iglesia, precisamente, ha comenzado la extinción del régimen totalitario en la URSS.

La alienación partidista y el opio de las urnas

En los regímenes democráticos, cuando la democracia está debilitada, bien porque no se respeta el Estado de Derecho o bien porque se atenta contra la dignidad de la persona, es posible que emerja la alienación. Éste es el caso de lo que acontece cuando los gobernantes todo lo sacrifican al bien del partido, hasta el punto de generar una cultura totalitaria y única: la «cultura del partido», mientras que, paradójicamente, ninguno toma partido por la cultura.

Surge entonces el totalitarismo del partido, «que cree poder realizar en la historia el bien absoluto y se erige por encima de todos los valores» (CA, n. 45). En esas circunstancias, el hombre desconfía de los mecanismos electorales y de la fidelidad de los parlamentarios respecto del cumplimiento de sus promesas y programas. En definitiva, el ciudadano deja de sentirse representado en el sistema y por eso no puede integrarse en esa sociedad, ya que ésta no se rige según la razón y la justicia, sino por el arbitrio y la violencia.

El peso de los partidos totalitarios se deja sentir enseguida en algo tan delicado como es la vida cultural. En efecto, el totalitarismo partidista trata de configurar la cultura de aquel pueblo a su imagen y semejanza, con tal de que así le sea más fácil sucederse a sí mismo y perpetuarse en el poder. En consecuencia con ello, no subvenciona nada más que aquellos valores que configuran el eje vertebrador de su propia ideología política.

Frente a este modo de proceder, es lógico que el ciudadano comience a considerarse extraño respecto de una autoridad en cuya legitimidad no cree. Si, como suele suceder, continúa presionándose al ciudadano hasta la coacción —desproporción entre los impuestos justos que en conciencia debe pagar y los servicios que del Estado recibe, ineficacia de los servicios públicos, escuela única, inseguridad ciudadana, exclusión de su propia participación en la vida social, marginación de todos los que como él no son coincidentes con la ideología imperante, agravios comparativos en el sistema judicial, etc.—, es posible que perciba tanta arbitrariedad que en él acabe por desaparecer el sentido de lo social.

Esto es especialmente relevante cuando, además, la vida ciudadana está salpicada por la corrupción de los mandarines, al tiempo que impera una reglamentación de tipo colectivista y absorbente. Si a ello añadimos la invasión de la intimidad a través de medios muy diferentes —datos informatizados, escuchas telefónicas, monopolio de la televisión estatal, etc.—, nada tiene de particular que

el hombre se sienta extraviado y perdido en una colectividad anónima, una vez que se le ha privado de lo que le es más propio.

La alienación producida por los partidos totalitarios es una alienación que se hace sentir sobre todo en el ámbito político y jurídico.

De ordinario, el proceso alienador no suele ocurrir en los regímenes pseudo-democráticos de un día para otro; este proceso, por el contrario, necesita de un largo periodo hasta que se hacen sentir sus consecuencias.

«También en los países donde están vigentes formas de gobierno democrático no siempre son respetados totalmente estos derechos (...) los interrogantes que se plantean en sociedad a menudo no son examinados según criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen. Semejantes desviaciones de la actividad política con el tiempo producen desconfianza y apatía, con lo cual disminuye la participación y el espíritu cívico entre la población, que se siente perjudicada y desilusionada» (CA, n. 47).

Cierto que la democracia se basa en el principio electoralista según el cual: un hombre, un voto. Pero si la política se hace luego no tanto respecto del ateniimiento al bien común como de la ganancia de las próximas elecciones, entonces tendremos que concluir que estamos ante la alienación partidista.

Si se me permite la expresión, el partido totalitario sería la instancia subordinante y el ciudadano la persona subordinada; el primero no tiene otro fin que el de ganar las elecciones, mientras que al segundo principalmente se le administra de forma subordinada y al servicio de aquel fin.

En realidad, la alienación partidista podría también denominarse alienación electoralista, una forma de organización social que sólo acontece en las democracias débiles, cuyo opio son las urnas.

Hemos dado el salto final de la alienación político-jurídica a la alienación ideológico-política, cerrando al fin el vicioso y perfecto círculo. La manipulación realizada a través de la propaganda despersonalizadora y el ateniimiento a la ideología y la disciplina del partido totalitario constituye una violencia que tal vez no pueda ser resistida por los débiles o por los ignorantes, quienes, en parte por miedo y en parte por efecto de la persuasión, acabarán incrementando con su voto el opio de las urnas que seguirá alienando al resto de los ciudadanos.

Lo común a estas y otras posibles alienaciones

A lo que parece, hay un maleficio multiseccular respecto del «tener», al que me referí líneas atrás, al tratar en esta colaboración del doble error antropológico del socialismo. No parece sino que algunos, interpretando erróneamente la doctrina social de la Iglesia, y empujados tal vez por una mala conciencia, se enfrenten al

hecho del «tener» desde la vivencia de la sospecha. Según esto, «tener» siempre resulta ser algo sospechoso, de manera que quien más tiene más sospechoso es, a pesar de que, por otra parte, todo hombre quiera tener.

Citando a Polo, ya adelanté en la introducción que ese maleficio es infundado, puesto que si el hombre no *tuviera* razón, no tendría capacidad de conocer y, por consiguiente, no podría ser responsable. Lo mismo acontecería si el hombre no *tuviera* voluntad; al no poder querer, tampoco sería libre, porque no podría elegir. Y si no puede elegir no es responsable. Luego *tener razón y tener voluntad* es propio del hombre, hasta el punto de que, según esto, el hombre puede definirse como *un ser que tiene*.

Ahora bien, esta capacidad de tener del hombre no se agota sólo en las facultades espirituales del entendimiento y la voluntad, con cuyo concurso el hombre se autoconoce y autoposee y se aprecia y quiere, es decir, se apropia de sí mismo. Por eso habría que afirmar que el hombre se tiene a sí propio, cosa que no acontece en ningún animal. Lo propio del hombre es, pues, tenerse a sí mismo y a eso le habíamos denominado con el término de libertad, puesto que ser libre no es otra cosa que ser *dueño de sí* y de los propios actos.

Ahora bien, el tener del hombre no se agota en estos contenidos espirituales, entre otras cosas porque para que este tener sea viable es preciso que el hombre se alimente, se proteja del frío, etc., es decir, el hombre llega a apropiarse de sí si tiene también otras cosas materiales que, aunque subordinadas a este tenerse a sí mismo, también le son irrenunciables. Esta capacidad humana de apropiarse los objetos materiales mediante el trabajo y de transformarlos y adaptarlos a sus necesidades es lo que, según algunos, genera la sospecha acerca del tener. Y es que, lógicamente, los modos de apropiación de cosas materiales por parte del hombre —aun siendo naturales y legítimos— pueden resultar contrarios a la dignidad y el respeto del prójimo. Pero quien redujere la doctrina social de la Iglesia a este mínimun ético de una conciencia de la sospecha respecto del tener, no sólo demostraría no haberse enterado de lo que afirma esa doctrina, sino que también ignoraría por completo lo que es el hombre.

Por eso junto a las dos formas de tener a las que acabo de referirme, siguiendo a Polo, el hombre tiene una tercera forma de tener que le es natural y jerárquicamente superior a las dos anteriores. Me estoy refiriendo, claro está, a que «el hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) en su misma naturaleza una perfección adquirida. Es lo que los griegos llaman virtud o hábito».⁶

A este último modo de tener es al que se subordinan los dos modos anteriores, ya que tanto el tener cosas materiales como el tenerse a sí mismo se articula mediante la relación medio—fin, ordenándose a otro fin más alto, justamente el

⁶ Leonardo Polo, ob. cit., p. 204.

de la capacidad de tener virtudes. Tan es así que estas virtudes no son otra cosa que fines de las acciones corpóreas y prácticas.

Ahora bien, si alguien tiene la posibilidad de apropiarse la virtud, jamás podrá estar condenado a ser un irresponsable. Esto quiere decir que el tercer modo de tener, al que estoy aludiendo, demuestra una vez más que el hombre es responsable precisamente por esa capacidad de tener, al mismo tiempo que por esa misma capacidad de tener el hombre se abre a unas posibilidades que le trascienden como persona. Gracias a que el hombre puede proponerse esta posibilidad como fin de su trayectoria biográfica, el hombre puede descubrir medios. Y en tanto que utiliza esos medios, los medios y su utilización tienen sentido si se enderezan atinadamente a alcanzar el fin propuesto.

Si en el hombre no hubiera esa capacidad de tener, al modo de la posesión inmanente —aquella actividad por la que algo es poseído por el hombre en esa misma operación—, la técnica no sería viable y la posesión práctica sería imposible, como acontece en los demás animales no racionales que son capaces de consumir cosas pero no de apropiárselas y que les pertenezcan.

Por eso, como escribe Polo, al que sigo en este razonamiento, «el fin del hombre no es la producción sino la contemplación, y la producción vale en tanto en cuanto que es un medio para algo más alto. El hombre es *homo faber* porque es *homo sapiens* (...); el hombre solamente es libre de medio a fin (...); si la relación medio-fin se invierte, el *homo faber* se transforma en el 'aprendiz de brujo' y aparece el carácter trágico de la técnica, que, al desposeerse de sentido humano, se convierte en nuestro adversario». ⁷ Dejemos asentado, pues, de una vez por todas, que tener en sí mismo no es malo; de lo contrario, todo hombre por el hecho de serlo también sería malo. Otra cosa es que el hombre invierta la relación medio-fin o tenga la pretensión de limitarse impunemente a perjudicar a los demás a través de su tener.

Ahora bien, casi todo lo poseído, como demuestra la experiencia, es corruptible, a no ser la posesión de la virtud que es una posesión más estable ya que la actuación y la propia naturaleza humana coinciden. Por eso la posesión de la virtud no constituye un objetivo externo al hombre, sino que ella misma sirve a la autofinalización felicitaria del hombre. Dicho de otra forma: «el que no tiene virtudes no puede ser feliz, (ya que) la felicidad consiste en la posesión de lo que viene más adecuadamente sin temor a perderlo». ⁸ Llegados a este extremo convenimos que el «tener», o al menos cierta forma de tener, es lo que permite al hombre que se apropie de la virtud y sea feliz. En cierto sentido, podemos concluir que un cierto tener (el de la virtud, que además tiene carácter perfectivo) es lo que hace feliz al hombre.

⁷ Ob. cit., pp. 212-213.

⁸ Ob. cit., p. 221.

Pero no todo debe limitarse al «tener», pues en la encíclica se concitan perspectivas lógicas muy variadas, tal y como se señalan en otras colaboraciones de esta misma publicación.⁹

En otra perspectiva, el hombre también es un ser que se caracteriza por la donación, ya que los animales tampoco dan. Pero para donar, para dar algo, antes hay que tenerlo, como reza el adagio que sostiene: «Nadie da lo que no tiene.»

Sigamos ahora el tema de la donación en el texto de la encíclica. «Incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado» (CA, n. 38). Y más adelante añade: «En efecto, es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo, y esta donación es posible gracias a la esencial 'capacidad de trascendencia' de la persona humana. El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación» (CA, n. 41).

He aquí la clave para entender cualquier tipo de alienación humana, sea ésta política, laboral, consumista, partidista, totalitaria, etc. Y es que el hombre está hecho para autodonarse; lo propio del hombre es la donación de sí mismo como persona.¹⁰ Hay muchas formas de bloquear, impedir o frustrar esta donación, cada una de las cuales conduce, por sus propios pasos, a la alienación.

En las líneas que siguen me detendré en algunas de las formas que hacen inviable la donación humana y que, por impedir la, generan y causan, en consecuencia, la alienación del hombre.

Éste es el caso, en primer lugar, de las personas que sólo se ocupan en la autoposesión de cosas materiales. En este contexto el hombre se olvida de que para tener algo es preciso salir de sí, darse, entregarse a lo que se quiere apresar. La caída del hombre en el consumismo tiene mucho más de donación alienante que de posesión, puesto que durante esa conducta consumista el hombre tiene que salir de sí y entregarse a lo consumido, sin que apenas tenga conciencia de ello, y sin autorrecuperarse en lo dado (acrecerse en sus valores), identificándose con lo recibido (cosificándose) y, en una palabra, degradándose a mero consumidor de cosas. Precisamente por eso hemos citado, líneas atrás, el caso de la alienación consumista como un caso de donación impropia del hombre y, en consecuencia, errónea.

⁹ Confrontar, a este respecto, la colaboración de J. Garay, «Una pluralidad de lógicas», y la de J. L. Illanes, «Verdad del hombre y cuestión social», en esta publicación.

¹⁰ Para profundizar en este aserto véase la colaboración de F. Basáñez Agarrado, «Una fundamentación antropológica de la economía de mercado desde la dimensión donal de la persona», en esta misma publicación.

Otro ejemplo está representado por el hombre que —sin ninguna causa justa— ha renunciado a autoposeerse, a conocerse a sí mismo. Hoy como ayer, muchas personas apenas si se conocen. Y sin autoconocimiento no es posible la más importante de las posesiones, el tenerse a sí mismo. Y como sin tenerse a sí mismo no se puede autodirigir la propia conducta, la mayoría de estas personas llevan una vida a la deriva, siendo su conducta una mera respuesta a los estímulos del ambiente.

La ausencia de autoposesión en el origen hace que la libertad se extinga, lo que es sinónimo de alienación. Si en el ejemplo anterior el hombre consumista asistía a la tragedia de ser tenido por lo que consumía más que tener él lo consumido, en este ejemplo la tragedia de la alienación vuelve a surgir, al no poderse dar el hombre a nadie por no autoposeerse previamente.

Ahora bien, si ni siquiera se sabe que no se sabe acerca de uno mismo (la falta de conciencia que de la propia conciencia tiene el hombre contemporáneo), entonces no hay libertad y la conducta humana responde a lo que apenas si es un mero automatismo, un reflejo condicionado, todo lo complejo que se quiera, en donde la elección resulta imposible.

La imposibilidad de dar por parte del hombre que no se conoce a sí mismo es un hecho que resulta obvio. Este hecho puede formularse con un concepto que le es todavía más propio: quien no se posee a sí mismo no puede amar. Y es que amar, no se olvide, consiste en querer el bien del otro, algo que supone el darse a sí mismo al otro, el autoexpropiarse (perder la titularidad de la propiedad de sí mismo) en favor del otro.

Pero si no se tiene esa titularidad, si no se es propietario de sí mismo, ni él mismo ni nadie podrá expropiarlo. Pero como el hombre ha sido hecho para amar, cualquier persona que esté incapacitada para la donación no cumple con sus propios fines y, en consecuencia, está frustrada, desfinalizada; en una palabra, alienada. La *Centesimus annus* lo expresa magistralmente cuando afirma: «Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios» (n. 41). He aquí el concepto riguroso que la encíclica nos propone sobre la alienación humana.

Pondré un último ejemplo de lo que es común a las alienaciones a las que he aludido anteriormente, en el que se transparenta la lucidez del concepto acuñado por la encíclica. Se afirmó líneas atrás que otra de las formas de tener propias del hombre es la de la posesión inmanente, lo que es denominado como virtud o hábito. Conviene aquí recordar que también hay hábitos viciosos. Y que los hábitos se forman tras la repetición de actos. En consecuencia, así como el hombre tiene la capacidad de tener hábitos (virtuosos), el hábito (malo, viciado, no virtuoso) de esta peculiar forma de tener no es exclusivamente tenido por el hom-

bre, sino que más bien, en cuanto que tal facilidad para obrar, él mismo (el hábito) tiene al hombre.

De aquí que la alienación se nos aparezca como un conjunto de hábitos viciados, erráticos y disconformes con la naturaleza humana que, como puro condicionamiento, como proceso automatizado de la conducta humana, la transforma en un mero automatismo casi mecánico, a pesar de lo cual afecta a la entera subjetividad. Como consecuencia de la alienación, la vida toda de un hombre va donde no quiere ir y hace lo que no decide hacer.

Por el contrario, la identidad bien fundamentada, lo que precisamente se opone a la alienación, es otro estilo de comportamiento, otro hábito por el que el hombre se desprende de sí mismo y se otorga en favor de otro. En esta perspectiva, escribe Polo: «El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona, dar significa aportar. El aportar refrenda el tener (...). La persona añade y se añade, o lo que es igual, otorga operosamente. Esto, que es algo más que el interés y que, asimismo, supera el desinterés, se puede designar con la expresión agustiniana *ordo amoris*».¹¹

Lo que se opone a la alienación es la identidad, ya que en tanto que estrañamiento y enajenación del propio yo la alienación consiste, cuando menos, en una crisis de identidad.

De ella me ocuparé en el próximo epígrafe.

El regreso a las señas de identidad: la liberación de la alienación

Nadie diría que la alienación hace presa en un hombre cuya identidad esté bien establecida. Por consiguiente, la pregunta a responder es la siguiente: ¿Cómo podemos fortalecer la identidad de la persona humana? ¿Qué aconseja la doctrina social de la Iglesia para evitar la caída del hombre en la tragedia de la alienación?

La respuesta, en mi opinión, es sólo una: el regreso a las señas de identidad. Y explícitamente así se afirma en numerosas ocasiones a todo lo ancho del texto de la encíclica. «El hombre es, ante todo, un ser que busca la verdad y se esfuerza por vivirla y profundizarla en un diálogo continuo que implica a las generaciones pasadas y futuras» (CA, n. 49). «Las ciencias humanas y la filosofía ayudan a interpretar la *centralidad del hombre en la sociedad* y a hacerlo capaz de comprenderse mejor a sí mismo, como 'ser social'. Sin embargo, solamente la fe le revela plenamente su identidad verdadera, y precisamente de ella arranca la doctrina social de la Iglesia, la cual, valiéndose de todas las aportaciones de las ciencias y de la filosofía, se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación» (CA, n. 54).

¹¹ Ob. cit., pp. 226-227.

El regreso a las señas de identidad, donde se permite al hombre conocerse a sí mismo, pasa por volver a recordar cuál es su origen. Si el hombre continúa desconociendo o ignorando que es imagen y semejanza de Dios, difícilmente podrá fundamentar y vertebrar su identidad personal fuera de esta verdad.¹² Sólo regresando al origen podremos alcanzar la robustez necesaria para desde allí no volvernos a extraviar en enajenaciones y estrañamientos sin cuento. Y este regreso al origen, donde se encuentran nuestras señas de identidad, no debe entenderse como lo que no es: como algo que limita y restringe nuestro horizonte hasta empequeñecer la existencia humana.

Paradójicamente, el horizonte que se nos abre al considerar nuestra identidad originaria es el mayor de los horizontes posibles, un techo sin techo que sirve de guía para el acrecerse del hombre en todos los valores que le hacen valer mucho más de cuanto vale. Es éste un reto que desborda a todo hombre, que le rebasa, que va más allá de él, que le trasciende, pero que también es el único reto que puede satisfacerle plenamente.

Es precisamente por esa transcendencia por la que la persona humana se eleva en toda su estatura. Y es que la transcendencia no es otra cosa que el amor mismo que nos hace salir de sí y darnos al otro. Paradójicamente, la autoafirmación en la propia identidad personal pasa inevitablemente por la negación del propio yo. Es como si el carácter transhumano de la naturaleza humana, en que consiste la transcendencia, exigiera que la realización del hombre pase por el olvido del hombre; que el sentido de la vida personal sólo se alcance remontando por elevación la propia vida. La transcendencia, aunque en apariencia se nos presente como negación del yo, no es sino negación de la negación del yo, es decir, autoafirmación, identidad y liberación, tres conceptos que precisamente se oponen, contradicen y excluyen el concepto específico de alienación.

¹² A este respecto, confrontar en esta misma publicación la colaboración de L. Nuñez Ladevéze, «El Estado y la subjetividad social»