

## CAPITALISMO Y SECULARIDAD

---

MIGUEL A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA

### Introducción

Este trabajo pretende realizar un somero estudio del párrafo 42 de la encíclica *Centesimus annus* que a continuación reproducimos.

«Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva, aunque quizá sería mas apropiado hablar de economía de empresa, economía de mercado, o simplemente de economía libre. Pero si por 'capitalismo' se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa.» (n. 42).

Mi intento es realizar un bosquejo histórico para poner de manifiesto las raíces antropológicas del capitalismo en su acepción negativa, o simple capitalismo.

El capitalismo aparece en el siglo XVIII, cuando como fruto de el espíritu del racionalismo, la actividad económica fue considerada como un todo, como un sistema que permitía explicar el orden social.

Del mismo modo que el sistema newtoniano permitía explicar el orden cósmico en función de unos pocos y simples principios, los teóricos del capitalismo pretendieron crear un sistema que explicase el universo social.

El problema del capitalismo es que los principios sobre los que se construye no son ni simples ni separables de una determinada concepción del hombre.

Si Popper, hablando del método científico, sostiene que los hechos observados no son neutrales o «ateóricos», sino que son configurados por una teoría

previa, ya sea tan simple o inevitable como nuestro propio lenguaje, en el caso de la economía no existen hechos «inhumanos» o desgajados de una cierta antropología.

Los hechos económicos no sólo no son «neutrales» respecto al hombre, sino que, por eso mismo, son sociales. Se integran en una realidad compleja e intersubjetiva, que el hombre conoce parcial e imperfectamente, y, por eso mismo, sujeta a interpretaciones diversas. Son como los fonemas, que pierden su sentido fuera del trenzado de su propio ámbito lingüístico.

Conocer las raíces históricas de la antropología que subyace en el capitalismo es decisivo para entender muchos de los problemas que actualmente plantea la conexión entre teoría económica y doctrina social de la Iglesia.

Mientras los resultados de la teoría económica son por su propia naturaleza muy discutibles y sujetos a mutación, los principios de la doctrina social —no así su formulación histórica o cultural— son inmutables.

El punto de tangencia entre economía y doctrina social de la Iglesia es precisamente el enfoque antropológico. Si se pierde este punto de vista, el diálogo se hace confuso y enrarecido.

La historia de las ideas económicas pone de manifiesto que, con mucha frecuencia, lo que ingenuamente presentan como hechos «objetivos» son interpretaciones antropológicas de la realidad que el conocimiento vulgar ha elevado a la categoría de hechos «científicos».

Esto explica, en mi opinión, los repetidos intentos, bienintencionados, de crear una especie de teoría económica cristiana, o algo parecido, basada en una reinterpretación cristiana de esos «hechos», sin darse cuenta de que de ese modo se pierde la centralidad que el hombre tiene en el mensaje social cristiano. Hay que ir desde el hombre a los «hechos» y no al revés.

Esto explica la evolución que, en su formulación concreta, ha tenido el mensaje social cristiano. Evolución que, manteniendo una unidad de fondo, es perfectamente apreciable si se comparan los planteamientos económicos y sociales de la *Rerum novarum* con los de la *Centesimus annus*.

León XIII tuvo que dar orientación sobre el grave problema llamado la «cuestión obrera» o enfrentamiento entre la mano de obra y el capital. Problema cuya raíz no es primariamente un mal planteamiento teórico, o técnico, sino una visión antropológica incompleta. Es precisamente esta apariencia técnica o neutral de las teorías económicas, nacida de una confusa y poco aclarada metodología, y la necesidad inmediata de dar orientaciones cristianas a problemas tan concretos, lo que puede crear la falsa impresión de que la llamada doctrina social de la Iglesia se presenta como una alternativa «técnica», una solución de aplicación inmediata.

Ante una determinada coyuntura histórica, León XIII no tuvo más remedio que recurrir al lenguaje técnico desarrollado por la teoría económica. Pero, en

cualquier caso, la Iglesia no se interesa directamente por esas cuestiones, sino por los fundamentos antropológicos que las han concebido.

Como muy acertadamente señala Illanes en otra parte de este libro: «La antropología, la visión que el hombre tiene de sí mismo, adquiere... valor de criterio hermenéutico decisivo para valorar todo planteamiento, doctrina o sistema social.»

S. Mill, precisamente el último y quizás el más grande de los economistas clásicos, formado en la tradición del pensamiento antiguo, es el primero que de forma explícita reconoce la importancia del planteamiento antropológico que subyace en la teoría económica.

D. Ricardo, un hombre inteligente y muy brillante, pero no tan ilustrado como Mill, había formulado de forma paradigmática la visión capitalista de la economía. Se trata de un sistema que a partir de la observación de la naturaleza humana, entendida como una realidad objetiva o cuasi física, permite establecer unas leyes, ucrónicas y utópicas, que tienen validez para explicar el comportamiento económico con independencia de la organización jurídica o política de la sociedad.

J. S. Mill, aunque rechaza, por estrecha, la visión mecanicista del sistema ricardiano, y proclama que la economía debe ser tratada como una rama de la filosofía social, persiste en su prejuicio racionalista de dar una interpretación global del universo social, lo que explica que muchos le consideren padre de las dos grandes ideologías modernas: el capitalismo y el socialismo.

### La búsqueda de una sociedad secularizada

Uno de los elementos decisivos en el nacimiento del capitalismo es la búsqueda de una secularidad.

La relación entre Dios y el mundo, lo que llamaríamos en un sentido amplio la secularidad, constituye un aspecto nuclear tanto del capitalismo como de la doctrina social de la Iglesia.

La Iglesia, desde sus mismos orígenes, se había planteado el problema de las implicaciones de la fe en la conducta y organización social. La conversión interior lleva a una manifestación externa que incide en la conducta diaria de una sociedad. Una conducta externa que es manifestación de una fe vivida. En la primitiva Iglesia es patente un nuevo modo de vivir las relaciones sociales y, más en concreto, un nuevo sentido del trabajo y del uso de los bienes.

El capitalismo se enfrenta con un aspecto del mismo problema. Prescinde de la fe y se plantea el problema de las consecuencias de la racionalidad sobre el comportamiento y organización social. De algún modo, el capitalismo pretende realizar el ideal iluminista de crear una moral basada exclusivamente en las luces de la razón.

Desde A. Smith, hay un notable esfuerzo por racionalizar el sentido de la acción humana. Más en concreto, por resolver el problema de armonizar, desde una óptica puramente racional, el fin social con el fin individual. Esto conduce a buscar las bases de la cohesión social en la conexión del interés individual con el bienestar social.

El problema de las bases del orden social es ciertamente importante, y ya había sido objeto de atención desde muy antiguo. La novedad de la visión capitalista es buscar esas bases desde una óptica «secular». Es decir, prescindiendo o desconectando de la fe.

Cada hombre necesita disponer de algunos bienes, tiene un derecho de propiedad. Pero ningún hombre puede ser excluido del goce de esos bienes. Entonces ¿qué es mejor, repartir los bienes o usarlos en común?

Pregunta que puede formularse de forma radicalmente cristiana: ¿Cómo concretar el mandato de amarse los unos a los otros? ¿En qué sentido ese amor exige que lo mío sea de los demás? ¿Qué significa usar en común? Estas preguntas están en la esencia de la cultura cristiana.

Casi desde los inicios del cristianismo ha existido una corriente cultural que considera la posesión en común como un ideal más perfecto que la posesión privada.

Con frecuencia se ha confundido, y aún hoy día se confunde, la posesión en común, que es algo impreciso, con una determinada forma de posesión que, en los casos más extremos, lleva a identificar el ideal de pobreza evangélica con una posesión comunitaria y jerarquizada.

En la mayoría de los casos esa interpretación es legítima, ya que no se presenta con afanes de totalidad; ni se pretende imponer a la totalidad como única alternativa posible, pero indirectamente plantea una cierta coacción, ya que se presenta como un camino excelso, o más perfecto, de vivir la virtud cristiana de la pobreza.

Aunque siempre se mantiene muy clara la legitimidad de la propiedad privada, los defensores de esa forma pauperista de vivir la relación con los bienes de este mundo, ya sea inconscientemente, la presentan como un mal menor. En el peor de los casos, como una consecuencia del pecado, o como un claro estorbo para alcanzar la perfección. Esto da lugar, en amplios sectores de una sociedad insuficientemente cristianizada, a una interpretación negativa de la virtud de la pobreza. Se trata de no tener, de renunciar. Se aconseja una huida de los bienes.

En el fondo de estas dificultades subyace el problema de determinar el exacto sentido de las relaciones entre lo común y lo propio. Problema que en terminología jurídica llamaríamos el sentido de los derechos de propiedad, que ha dado lugar a muchas dudas y vacilaciones, ya que, por su misma esencia, el concepto de propiedad evoluciona con la misma sociedad.

En este largo y fructífero debate surgieron algunas desviaciones extremas,

que llevaron a un pauperismo ingenuo y casi materialista, para las que tener en común es lo bueno y virtuoso y tener para sí es malo o pecaminoso. En ese ambiente intelectual, el concepto jurídico y económico de propiedad no es bien entendido, aparece como algo sospechoso, consecuencia del pecado original. Esta postura, quizá de origen gnóstico o cátaro, aunque minoritaria, siempre ha sido influyente y no ha dejado nunca de ejercer su atractivo, especialmente en posturas excesivamente espiritualistas o descarnadamente escatológicas. En cualquier caso, ha dificultado el desarrollo de una teología secular del uso de los bienes de esta tierra.

Estas nada fáciles cuestiones plantean el sentido de la articulación práctica de fe y razón en la acción humana. ¿Debe el cristiano desentenderse de la edificación de la ciudad terrena para ocuparse solamente de la ciudad celestial? ¿La fe es para la otra vida o es también para esta?

Yace aquí el problema de la articulación práctica entre las dos dimensiones del único fin del hombre. Una dimensión sobrenatural, orientada por la fe, y una dimensión natural orientada por la razón iluminada por la fe. Esto exige la elaboración de una doctrina y una praxis de las relaciones entre esa realidad misteriosa, en la que inciden lo sobrenatural y lo humano, que es la Iglesia, con las difíciles y siempre conflictivas sociedades humanas. La elaboración de esa doctrina, llamada social, ha transcurrido siempre entre dos extremos peligrosos, una concepción espiritualista y fideísta, y una concepción materialista y racionalista. La tarea de la doctrina social de la Iglesia ha sido señalar el camino de una recta secularidad, un lugar de encuentro de las realidades humanas con las sobrenaturales, huyendo tanto de los espiritualismos descarnados como del secularismo ateo.

### Gigantes y abejas

El contraste entre el pensamiento de Swift y el de Mandeville constituye, en mi opinión, expresado en terminología musical, como una overtura a la gran sinfonía que constituye el desarrollo de la ideología capitalista, y en la que ya aparece lo que va a ser el *leit motiv* básico de todo el desarrollo teórico posterior.

¿Es el mundo bueno o malo? ¿Qué sentido tienen para el hombre de la calle la virtud y el vicio? ¿Deben los hombres preocuparse sólo de sí mismos o de los demás? Todas estas preguntas están presentes dentro del abanico de posiciones que van desde Mandeville hasta Swift.

Jonatham Swift, nacido en Dublín en 1667 y muerto en 1745, es un clérigo anglicano y político *tory*, de carácter misántropo y pesimista. Mediante algunos panfletos de estilo sarcástico, malhumorado y amargos, como el titulado «Una modesta proposición para evitar que los hijos de los pobres de Irlanda sean una carga para sus padres o su país y para hacerlos útiles al público» (1729), presen-

ta, sin ahorrar crueldad en la descripción, un mundo malo, dominado por el egoísmo, donde predominan la miseria, los niños mendigos, la hambruna, las enfermedades, los abortos voluntarios, el frío y la suciedad.

Expone una visión pesimista de un sociedad guiada por el egoísmo, que lleva al exceso de población y la depravación moral. Adelantándose a los planteamientos de R. T. Malthus, niega la validez de las soluciones utilitarias, como la que sarcásticamente propone de elaborar un plan «inocente, barato, cómodo y eficaz», que consiste en comerse a los niños.

En otro folleto titulado «Un serio y útil proyecto para hacer un hospital de incurables, de universal beneficio para todos los súbditos de su majestad» (1733) propone un proyecto de eutanasia a gran escala para acabar con todos los viciosos incurables, entre los que sitúa las hordas de abogados, procuradores, pica-pleitos, escribanos, usureros, amanuenses, carteristas, prestamistas, carceleros y jueces de paz.

Con esta inversión sarcástica de sus inclinaciones, presenta su ideal de sociedad, que de todas maneras expone de manera más completa en esa visión utópica en forma de cuento: «Viajes a varias naciones remotas del mundo» o «Viajes de Gulliver», donde Gulliver, en el país de los gigantes, se tropieza con una sociedad basada en una mezcla de moralismo fideísta y del clásico espíritu cívico republicano.

Para Swift, como expone en sus «Pensamientos», la sociedad debe construirse sobre un débil moralismo fideísta fundado en la idea de que «la misericordia de Dios se derrama sobre todas sus obras, pero los teólogos de todas clases la disminuyen demasiado», y «Dios ha dado a la mayor parte de la humanidad una capacidad para comprender la razón cuando ésta es claramente ofrecida, y la humanidad sería fácilmente gobernada por la razón si se la dejara elegir.»

Bernard de Mandeville nacido en Rotterdam en 1670 y muerto en Hackney (Londres) en 1733, después de muchos años de residencia en Inglaterra. Frente a las posibilidades de la organización social de su tiempo, adopta una postura que podría ser calificada de temeraria más que optimista. A pesar de su confesado ateísmo, no deja de tener una óptica cristiana en algunos de sus planteamientos.

Su «Fábula de las abejas: o vicios privados, beneficios públicos», publicado como un breve poema en 1705 y ampliado en sucesivas ediciones hasta la definitiva de 1729, presenta la sociedad como un imaginario panal en el que reina la deshonestidad y el egoísmo, en el que todos están empeñados en satisfacer mutuamente la lujuria y la vanidad, y en el que esos vicios son fuentes de lujo y comodidad, vivero de la ciencia y la producción. «Cada parte está llena de vicios, pero el conjunto es un paraíso.»

Las plegarias de algunas abejas que claman por el moralismo y las virtudes acaban por hacer intervenir a los dioses, quienes eliminan el lujo, el derroche y

el fraude, estableciendo la sobriedad, la austeridad y la caridad entre las abejas, con el resultado de provocar un estado de honradez y de miseria. La moraleja de Mandeville es la base del protoliberalismo: «Dejad, pues, de quejarse; sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado.»

Swift representa una postura fideísta, que atribuye las deficiencias de la organización social a los vicios humanos, mientras Mandeville adopta una postura materialista y atea, donde un manejo racional del egoísmo lleva al disfrute de unas riquezas inicuas. Ambas posturas son amargamente negativas, ya que ambos tienen el mismo concepto negativo de virtud: «aquellos hábitos... que contrariando el impulso de la naturaleza, procurarán beneficio de los demás o el dominio de sus propias pasiones mediante la ambición racional de ser bueno.» No obstante, ambos piensan que tanto las virtudes como los vicios tienen un sentido social que conecta el fin individual con el general.

Mandeville no cree en ningún tipo de armonía naturalista, y por tanto no es defensor de la doctrina francesa del «laissez faire», sino que piensa que tanto los vicios como las virtudes son interesantes en tanto en cuanto producen bienestar social; «es benéfico el vicio cuando la justicia lo poda y limita», para lo cual muchas veces es necesaria la intervención de la autoridad. En su provocativo ensayo «Una modesta defensa de los burdeles públicos» sostiene: «Es el absurdo más grosero y una perfecta contradicción en los términos afirmar que un gobierno no puede cometer deliberadamente el mal para que resulte el bien; pues si un acto público, tomando en consideración sus consecuencias, produce una mayor cantidad del bien, podría y debería ser calificado de bueno.»

Voltaire se regocijó leyendo a Mandeville, Smith lo condenó duramente. No obstante, el pensamiento de Smith, que constituye el hilo conductor del capitalismo, es una extraña mezcla del providencialismo fideísta de Swift y la pasión vitalista y atea de Mandeville. Una confusión de gigantes y abejas que se molestan mutuamente. ¿Qué hay que hacer, permitir la riqueza insensata de las abejas, o malvivir en la aburrida miseria de los gigantes?

### Lo económico como orden secular

En mi opinión, la raíz principal de la antropología capitalista es un legítimo intento del hombre laico por autocomprenderse. El problema es que ese intento, huyendo de los ámbitos de una teología moral excesivamente escatológica, va a ir a parar a un enfoque marcadamente racionalista y antropocentrista.

La pregunta básica es la siguiente: ¿Puede el hombre hacer cosas buenas y fructíferas para los demás sin vivir virtudes religiosas, en el sentido de virtudes que de un modo u otro implican «renuncia» a lo que de bueno hay en el mundo? ¿Es posible crear un espacio vital laico, desconectado de una interpretación religiosa, en el sentido monástico de «renuncia al mundo»?

En el fondo de esa búsqueda hay una actitud razonable que percibe la existencia de un ámbito secular en el que no hay soluciones unívocas para las cuestiones planteadas. No existen soluciones de autoridad para muchas cuestiones cotidianas. En cuestiones de orden práctico las iniciativas de un hombre valen tanto como las de otro cualquiera.

Idea que ha sido desde siempre admitida por la Iglesia, para la que hay una dignidad común a todos los hombres. La libertad de la acción humana es también una manifestación de la gloria de Dios. «La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona humana, utiliza como método propio el respeto de la libertad, que es valorizada en pleno solamente por aceptación de la verdad.» (n. 46).

No obstante, a pesar de sus aspectos positivos, el intento del capitalismo de crear un ámbito secular fracasa en su concepción más radical al interpretar la secularidad de modo negativo o reductivo. Entiende lo secular como una «neutralidad» o desgajamiento de Dios.

No lo suprime, ni lo niega. Como diría Laplace a Napoleón, cuando éste le preguntó por el lugar de Dios en su teoría: «Se trata de una hipótesis innecesaria.» En otras palabras, crea una secularidad falsa. Construir una secularidad sin fe, es una cierta contradicción, no es posible una secularidad cerrada en sí misma, llevaría a contradicciones, que pueden acabar por destruir el sistema social. Esto en absoluto quiere decir que no sea posible una autonomía de lo secular, sino que autonomía no significa desconexión.

Este tipo de falsa secularidad ha constituido una vieja tentación humana, la búsqueda de un imposible: un hombre sin Creador. M. Youcerner ha sabido expresarlo en su biografía del emperador Adriano, haciéndose eco de un texto que aparece en la correspondencia de Flaubert: «Cuando los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre.»<sup>1</sup>

La secularidad no puede realizarse sin referencia a lo divino. Al igual que la actitud de Laplace conduce al teorema de Gödel, el agnosticismo capitalista conduce a una contradicción que podría expresarse como la irracionalidad de lo racional.

Sidgwick, que junto con Marshall dejaría una profunda impronta en todo el posterior desarrollo de la llamada corriente neoclásica de la teoría económica, se dio cuenta de que una concepción de la naturaleza humana cerrada sobre sí misma impide una verdadera comprensión de la naturaleza del hombre.

Formado en la tradición cristiana, seguía pensando que el problema ético esencial era: ¿Qué actos son buenos en sí mismos? Ésa era la tradición latina, la tradición de los santos; la virtud social es consecuencia de la santidad personal.

Sidgwick, buscando el objetivo iluminista de conectar racionalmente la

conducta pública y la privada, pensaba que la gente debía comportarse de modo que todos contribuyeran a la felicidad de todos. Pero, ¿qué justificación había para sacrificar la propia felicidad en el ara de la felicidad común? ¿Cómo era posible convertir lo social en juez de tantas cosas que instintivamente llamamos buenas con independencia de la felicidad colectiva?

Sidgwick, en el marco de esa estrecha antropología racionalista, desenfocaba el problema fundamental de la ética al plantearlo como relación entre egoísmo racional, o búsqueda de la propia felicidad, y benevolencia racional o tendencia a la felicidad universal. Pensaba que se debía actuar de acuerdo con la segunda, pero no era capaz de explicar por qué esa conducta haría feliz al que la siguiese: «No se puede demostrar de forma definitiva —decía— y con fundamentos empíricos que existe una conexión inseparable entre el deber utilitarista y la felicidad del individuo que actúa guiado por ese deber.»

En su opinión, la principal dificultad radicaba en la imposibilidad de demostrar empíricamente la existencia de Dios, ya que —según él— para conjugar egoísmo y altruismo era imprescindible la existencia de Dios. Sólo las sanciones divinas «serían suficientes para que todos estuviéramos interesados en fomentar la felicidad universal hasta el límite de nuestras capacidades». Con gran perspicacia Sidgwick se dio cuenta que si se quiere elaborar una moral prescindiendo de Dios, no queda más remedio que sustituir las consecuencias agradables a Dios por las que son agradables a los hombres, y esto, para un hombre de honrado rigor intelectual, era simplemente incoherente.

Desde una óptica empirista y pragmática, percibió la necesidad «sociológica» del cristianismo. «Aunque no consigo descubrir una base racional adecuada para la esperanza cristiana de una inmortalidad feliz, creo que si la generalidad de los comunes seres humanos, tal como suelen ser la mayoría, perdieran esa esperanza, se produciría un desastre de tal magnitud que no soy capaz de predecir. No me atrevería a afirmar que, como consecuencia, desaparecería el orden social existente, pero creo que aumentaría seriamente el peligro de que tal cosa sucediera y que el daño producido sería ciertamente muy grande.»

En 1906, John Maynard Keynes resumió con perversa exactitud el drama intelectual de aquel hombre: «Nunca hizo otra cosa que no fuera preguntarse si el cristianismo era verdadero, probar que no lo era y confiar que lo fuera.»

Sidgwick necesitaba descubrir un modo de reconciliar de forma coherente y racional todas esas cosas, y una y otra vez comprobaba que para ello necesitaba aquel cristianismo que había visto desmoronarse ante sus ojos. La generación de Sidgwick había perdido la fe al comprobar que los sentimientos religiosos en los que habían sido educados no se correspondían con una sólida reflexión teológica. La capacidad y penetración de su inteligencia se negaba a vender su razón por un «plato de potaje místico», como, en frase despectiva, juzgaba la baja calidad de la teología universitaria de su tiempo, pero por otro lado tampoco dejó

<sup>1</sup> *Memorias de Adriano*, EDHASA, Madrid 1989, p. 241.

de reconocer la necesidad de ese algo que le faltaba; por esto siempre fue, en sus propias palabras, «un intelectual mutilado».

El drama personal de Sidgwick ilustra las palabras de Juan Pablo II: «El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios.» (n. 24).

Es posible que, como sugiere José Andrés-Gallego en otra parte de este libro, parte del fracaso del capitalismo en su intento de crear un ámbito de secularidad esté influido por el concepto de «naturaleza pura» que, inspirándose en las corrientes racionalistas aristotélico-averroístas, plantea Cayetano y es asumido en la especulación metafísica de F. Suarez. Puede que una interpretación racionalista de esa metafísica haya servido de base intelectual para elaborar una secularidad laicista, desconectada de Dios.

La tradición germánica había entendido lo natural como lo histórico y concreto, no como la tradición griega, que, más intelectual, lo había entendido como participación en una naturaleza abstracta. Por eso no tiene nada de extraño que Grocio convierta la hipotética naturaleza pura de Cayetano en una naturaleza humana con existencia propia, independizada de Dios. De tal modo, que aun sin Dios, esa naturaleza «pura» seguiría teniendo los mismos derechos y deberes.

Sobre este fundamento teórico se va a edificar el derecho natural laico, eje de la modernidad jurídica-moral de Occidente, en el que se alimentarán Adam Smith y los restantes economistas clásicos.

De este modo se va a producir una reacción que se desplaza hasta el otro extremo. Siglos de pensamiento teológico van a ser convertidos en simples opiniones privadas. Dios mismo va a ser expulsado de la metafísica deísta del siglo XVIII. Dios ya no será un ser, sino una hipótesis conceptual.

Como diría Dilthey, las disputas y litigios teológicos que tuvieron su climax en el siglo XVI crearon una reacción a un *status quo* en el que la fe muchas veces aparece como pura imposición de unas formas externas e hicieron psicológicamente necesario buscar un campo neutral, una secularidad en la que fuese posible entenderse al margen de las inacabables batallas teológicas. Reacción que, en parte, explica la importancia que el estoicismo ha tenido en la configuración del pensamiento moderno.

A esto hay que añadir el espiritualismo luterano, que exagera el aspecto escatológico de la Iglesia hasta situarla fuera de las realidades terrenas. Y, como consecuencia, situando lo secular y lo laico fuera de la Iglesia: la naturaleza queda separada de la sobrenaturaleza.

Es precisamente en el ambiente intelectual protestante donde con mayor fuerza tiene lugar esta agitación que dará lugar a las raíces antropológicas del capitalismo. La fe teologal abandona el mundo para convertirse en una experiencia individual inefable, que externamente se manifiesta en pietismo sentimentalista, y en el plano de la praxis en el desgarramiento de la acción humana.

La idea sentimental de la tolerancia lleva a sustituir el antagonista por el oponente en la discusión. Y, en lo económico, el antagonista se convierte en el competidor. No hay más que una verdad absoluta: todo es relativo.

Con este nuevo espíritu era posible el inicio de una nueva época de progreso ascendente de la humanidad, que consistía sobre todo en la perfección intelectual y moral de la humanidad. Una época que conduciría desde el fanatismo a la libertad y madurez espirituales, de lo dogmático a lo crítico, de la superstición al alumbramiento, de la oscuridad a la luz.

La tragedia de esta nueva antropología es que cada vez que cree haber llegado al ansiado terreno neutral, propio de su ideal de hombre, surge una nueva polémica, no cesa de adentrarse en una maraña de antagonismos entre hombres e intereses.

Es indudable que hacía falta centrar el campo de discusión de los teólogos y, sobre todo, hacía falta distinguir las realidades humanas de las sobrenaturales, el trono del altar, la moral de la economía, etc. En otras palabras, hacía falta una verdadera secularidad, pero desgraciadamente no se acertaría en el primer intento, y tendría que transcurrir mucho tiempo para que el concepto de dignidad de la persona humana, y libertad de su conciencia, que desde siempre había estado en el mensaje cristiano, se abrieran camino en la mentalidad y cultura de las gentes.

### Las contradicciones del método

No menos importante en la formación de la antropología capitalista es la influencia del desarrollo de la nueva ciencia, en especial de la física de Newton.

La nueva ciencia, surgida fuera del ámbito teológico, es consecuencia del ambiente intelectual creado por la teología medieval. El concepto de Dios y de creación que elabora esa teología hace posible superar la inmediatez de la existencia espacio-temporal e intuye que el camino hacia Dios pasa a través de la experiencia del obrar humano.

Esta nueva ciencia manifiesta a Dios a través del propio obrar humano, que en eso reconoce su imagen de Dios. Una manera de dominar el mundo, a través del conocimiento experimental, que pone de manifiesto la verdad del conocimiento práctico.

Una manera de acercarse a Dios desde el conocimiento del mundo visible, que podía ser una buena vía para aproximarse a una epistemología de lo secular, pero, por motivos que no son ahora del caso, se va a enfocar desde una insuficiente teoría del conocimiento, principalmente de raíz empírica, que acabará produciendo un malentendido metodológico que todavía persiste.

Para agravar el problema, la nueva ciencia aparece como asequible a todo el

mundo. No requiere de la esforzada labor intelectual de acceder a la metafísica a través de conceptos tan difíciles como los de «universal» o esencia.

Tampoco requiere la continua referencia a la revelación o al magisterio, ni a la autoridad de la tradición y de la Sagrada Escritura, sino que se basa en la observación de la realidad circundante. Idea esencialmente surgida de la teología cristiana.

A la nueva ciencia se le atribuye un supuesto método universal y simple que difiere del escolástico, a veces mal entendido y peor usado. Aparenta no requerir fe o doctrina, con frecuencia mal separada de lo que no lo es, y defendida muchas veces por un clero poco docto, que confunde lo esencial con lo que no lo es.

Se trata, además, de un conocimiento de laicos: Galileo, Descartes, Newton, etc., para laicos, donde todos tienen la misma autoridad, o, mejor dicho, cuya común autoridad es la observación atenta de la interacción con el entorno.

Frente a las interminables disputas teológicas, metafísicas y morales, basadas en análisis de argumentos de autoridad, los problemas científicos son en apariencia de una objetividad refrescante. Algo realmente universal, asequible a la mente humana y alcanzable por todos.

Se hace comprensible el intento de huir de la problematización inextricable de todas las demás esferas ajenas a la tecnicidad.

Esta primaria sencillez y eficacia del método de la ciencia hace que muchos intelectuales tiendan a sustituir la aparente inutilidad de la fe por la utilidad de la ciencia, cayendo así en un cientifismo acrítico.

La idea central del nuevo método es que la experimentación repetida permite captar la existencia de un orden en la Naturaleza. Idea en la que subyace la convicción de que la Naturaleza es racionalmente dominable porque existen leyes inmutables y cognoscibles.

Aquí hay un aspecto paradójico del pensamiento moderno, pues al tiempo que se tiende a prescindir de la primera causa divina, considerándola como una hipótesis innecesaria, se retiene la idea de un orden natural universal concebido como immanente.

El impacto de este método sobre el estudio de la conducta humana es deslumbrador. En mi opinión, la conjunción del error antropológico del iusnaturalismo racionalista, con una interpretación excesivamente mecanicista del método de la física, está en las raíces de la antropología capitalista.

En este sentido es muy revelador un no muy conocido estudio de A. Smith sobre filosofía de la ciencia.<sup>2</sup> En opinión de Smith, el método de Newton «a par-

<sup>2</sup> «The Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries: Illustrated by the History of Astronomy», escrito alrededor de 1750, sesenta años después de los *Principia* de Newton, pero publicado después de su muerte en 1799.

tir de ciertos principios primarios o probados da cuenta de una diversidad de fenómenos, conectándolos en una misma cadena».

Smith, a partir del concepto de naturaleza humana de Hume, trató de aplicar este método primero a la ética, a través de la simpatía o benevolencia, como describe en la *Theory of Moral Sentiments*, y luego a la economía, a través del interés propio, como explica en *The Wealth of Nation*.

Nassau Senior, uno de los seguidores de Smith, haciendo más explícito el método seguido por la economía, decía que la función que desempeña el objetivo de maximizar la riqueza como elemento central de la teoría económica es el mismo que desempeña la gravedad en la física, y que del mismo modo representa un último hecho detrás del cual no se puede indagar, ya que todo lo que se podría añadir no son más que meras ilustraciones de ese hecho.

La aplicación a las ciencias sociales de este nuevo e interesante modo de conocer incurrió en el error de pretender una explicación universal de la conducta económica. La economía se convertía para el capitalismo en un sistema, como el newtoniano, que daba razón de la entera realidad social.

A partir de este momento el diálogo entre la ética y la economía se hace imposible. Como dice el profesor Irastorza en otra parte de este libro, «la controversia está, pues, planteada: de un lado, la autonomía de la ciencia social, con leyes propias y normas inviolables; actuación de acuerdo con criterios científicos pertinentes sin permitir la intromisión de valores que contaminan el rigor de sus hipótesis. De otro lado, una postura que no sólo admite sino que reclama elementos éticos en el tratamiento de las cuestiones económicas, precisamente para completar el enfoque puramente positivo, insuficiente por sí mismo e incluso incapaz de ignorar valores subyacentes de uno u otro tipo.»

La reducción del hombre a lo puramente «natural», desgajándole de su Creador e insertándole en una mecánica, simplifica aparentemente el problema económico, pero genera un proceso de inversión perfectamente apreciable en la historia de las ideas económicas. A partir de la conciencia subjetiva de estar ilimitado se degenera en la amarga convicción de estar determinado.

El intento del secularismo capitalista acaba en su propio fracaso. «Comte, aparente arquetipo del laicismo exigido por el progreso histórico, culmina su obra de modo paradójico. El positivismo acaba siendo un nuevo evangelio que convierte a la ciencia en religión llamada a sustituir a la que había protagonizado los estadios teológicos y metafísicos, herida de muerte por su propia inanidad. Sus páginas finales tienen, como veremos, menos de secularización que de llamada a la conversión.»<sup>3</sup>

Esta inadecuada y deficiente aplicación de un contradictorio y mal fundamentado método va a provocar una confusión entre el objeto de estudio de la

<sup>3</sup> Vid. A. Ollero, en otra parte de este libro.

economía y el enfoque antropológico que subyace bajo un método que exige partir de hechos aparentemente «neutrales». El capitalismo, por paradójico que parezca, se presenta entonces como la ideología de la «neutralidad».

### La inseparabilidad de lo político y lo económico

Hay, por último, un factor de rompimiento entre lo económico y lo político que, a nuestro entender, es decisivo para configurar la antropología capitalista.

La idea cristiana de que el poder viene de Dios puede atrofiarse o hipertrofiarse. Necesita, en cada situación histórica, de una adecuada interpretación. Algunos pensadores cristianos, muy influyentes, y muy influidos por determinadas concepciones de la teoría política grecorromana, hipertrofiaron la realización sociológica de esa verdad, entendiéndola como un funcionalismo organicista que procede de arriba a bajo: Dios, Pontífice, soberanos, señores, siervos.

Para estos autores, el Pontífice posee un doble poder, sobre las almas y los cuerpos, con la consecuencia del sometimiento del poder civil al religioso, con ausencia de una verdadera secularidad autónoma.

Aunque en el fondo de esta peculiar síntesis cultural sigue latiendo la idea de la común dignidad de la naturaleza humana, está como ahogada por una concepción organicista o corporativista de la sociedad.

El «antiguo régimen» es un mundo en el que el mensaje cristiano tiene que convivir con una sociedad fuertemente jerarquizada y estable, basada en el nacimiento, en la que se entremezclan pensamiento griego, tradiciones germanas, y Derecho Romano. En su seno, a pesar de la inspiración cristiana, que actúa como semilla divina, hay una radical desigualdad práctica entre los hombres, que es referida a la posición social dentro de la que cada hombre —por voluntad divina— nace.

Mientras para el «antiguo régimen» el poder absoluto y sin condiciones está en el Pontífice, y por delegación en el Rey, para la nueva sociedad liberal, sobre todo la de raíz roussoniana, el poder está en el pueblo *a se*, que es sujeto de un poder soberano.

La tradición griega, con su concepto abstracto y excesivamente intelectualizado de naturaleza, aparentemente presta apoyo al mensaje cristiano, de radical igualdad y dignidad de los hombres basada en la participación de una naturaleza común. La tradición germana, con su concepto histórico de naturaleza, deja sin consecuencia práctica esa común dignidad, al consagrar las desigualdades sociales.

La antropología capitalista, reinterpretando en clave racionalista la idea griega de naturaleza, proclama la igualdad total de los hombres. Para llevar a la práctica esta utopía de igualdad absoluta, recurre a una metodología mecanicista,

sin darse cuenta, a pesar de su confesado empirismo, de la evidencia de las desigualdades.

El capitalismo surge de la conjunción entre una corriente intelectual de supresión de toda igualdad y otra que «naturaliza» las diferencias sociales. La sociedad queda reducida a un modelo estático y cerrado, a una mecánica corpuscular, donde el destino de toda diferencia es contribuir a un estado de equilibrio de entropía máxima.

Mientras en el «antiguo régimen» hay una manifiesta tendencia sociológica a confundir el altar con el trono, considerando la sociedad como una *longa manus* de lo eclesiástico, la postura capitalista confunde, y lo digo sin ánimo de jugar con las palabras, el trono con el altar, ya que cada hombre es soberano y dios al mismo tiempo: cada uno es su poder y su verdad.

La siempre difícil vía media entre esas dos posturas sostiene que el poder está por delegación divina en cada hombre, y luego éstos por su naturaleza social, y por su limitación funcional, delegan en el rey, que puede ser controlado por el pueblo. La autoridad última no es el hombre mismo *a se*, sino en cuanto imagen de Dios. Es precisamente esto lo que no hace aborrecible la suprema autoridad del Pontífice en lo espiritual, e impide que el cristianismo degenera ya sea en un totalitarismo, o en un fundamentalismo religioso.

La economía, desde Smith hasta nuestros días, es un continuo desgarramiento intelectual y metodológico entre lo económico y lo político, entre un modelo utópico de mercado, formado por individuos iguales, participantes de una naturaleza entendida en el ve empirista, y la realidad de una sociedad desigual: ya sea la estamental de terratenientes, obreros y capitalistas, o la de países ricos y pobres, blancos y negros, profesionales, funcionarios, obreros, parados, jóvenes, jubilados, etc. Contradicciones llevadas al paroxismo, a mi entender, por el brillante análisis de la escuela de la «public choice».

Esta desgarrante realidad pone de manifiesto que la verdadera economía no puede dejar de ser política, ya que ése es el camino natural para integrar, respetando sus respectivos ámbitos, lo económico, lo ético, y lo religioso. Esto es, en mi opinión, lo que Juan Pablo II quiere sugerir cuando dice que la libertad económica, piedra clave de la antropología capitalista, debe estar «encontrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso» (n. 42).

No deja de ser acertada la feliz intuición de Smith de llamar Economía Política a la naciente ciencia. Desgraciadamente, no se ha logrado plenamente. Ahora es tiempo de intentarlo de nuevo, con la ventaja del brillante trabajo ya realizado.