

ANDRÉ
COMTE-SPONVILLE

EL
CAPITALISMO,
¿ES
MORAL?



PAIDÓS

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

EL CAPITALISMO, ¿ES MORAL?

Traducción de Jordi Terré

PAIDÓS Contextos

Título original: *Le capitalisme est-il moral?*, de André Comte-Sponville
Publicado originalmente en francés por Albin Michel, París

1.^a edición, septiembre de 2004

1.^a edición en esta presentación, septiembre de 2022

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Éditions ALBIN MICHEL París, 2004, 2009

© de la traducción, Jordi Terré, 2004

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2004

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-493-3980-6

Fotocomposición: Pleca Digital, S. L. U.

Depósito legal: B. 11.379-2022

Impreso en España – *Printed in Spain*



SUMARIO

Agradecimientos	13
Prólogo	15

EL CAPITALISMO, ¿ES MORAL?

Introducción	19
I. El retorno de la moral	23
1. Dos generaciones y dos errores	24
2. El «triunfo» del capitalismo	35
3. La «muerte de Dios»	38
4. La moda de la «ética de empresa»	44
II. El problema de los límites y la distinción de los órdenes	51
1. El orden tecnocientífico	51
2. El orden jurídico-político	55
3. El orden de la moral	60
4. El orden ético	68

III. El capitalismo, ¿es moral?	71
1. Moral y economía	71
2. El error de Marx	79
3. El becerro de oro	82
IV. La confusión de los órdenes: ridículo y tiranía, angelismo o barbarie	89
1. Ridículo y tiranía según Pascal	89
2. La tiranía de lo inferior: la barbarie	94
Barbarie tecnocrática o liberal	95
Barbarie política	99
Barbarie moralizadora	103
¿Una barbarie ética?	104
3. La tiranía de lo superior: el angelismo	105
El angelismo político o jurídico	106
El angelismo moral	108
El angelismo ético	109
El angelismo religioso	109
4. Responsabilidad y solidaridad	111
La responsabilidad	112
Comercio y «respeto al cliente»	115
¿Generosidad o solidaridad?	116
¿Liberalismo o ultraliberalismo?	125
Conclusión	129

PREGUNTAS A ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

Crear empleos, ¿es moral?	141
¿Crear beneficios o crear riqueza?	143
El socialismo, ¿es moral?	144
La igualdad	145
¿De izquierdas o de derechas?	147

¿Angelismo de izquierdas, barbarie de derechas?	151
Moral y política	155
La responsabilidad de los patronos	156
Valores comunes y «éticas»	158
La empresa, ¿es una «persona moral»?	161
La «empresa ciudadana»	161
El amor a la empresa	164
¿Moral o sociología?	166
Las 35 horas	168
El «valor trabajo»	172
Trabajo y dignidad	173
La mundialización	174
La hegemonía norteamericana	180
¿Esquizofrenia o interfaces?	182
¿Un análisis universal o particular?	188
El lugar de la moral en la empresa	189
¿Un capitalismo sin propietarios?	196
Finalidad del patrón y finalidad de la empresa.....	199
La asunción de riesgos	200
La Bolsa	201
Los fondos de pensiones	202
¿Fin de la historia?	202
Moral y ética	204
¿El amor es Dios?	207
La cuestión del sentido	207
El Estado-providencia	211
A modo de conclusión: lo trágico y la política.....	213

CAPÍTULO 1

El retorno de la moral

Entendamos, en primer lugar, de qué se trata. Cuando hablo de un «retorno de la moral», o cuando se habla de él en los medios de comunicación, eso no significa que la gente, en la actualidad, sea más virtuosa de lo que lo eran sus padres o abuelos. Esencialmente, se trata de un retorno de la moral *en el discurso*. No es que la gente sea, de hecho, más virtuosa, sino que *habla* más de moral; y al menos se puede formular la hipótesis de que cuanto más se echa a faltar verdaderamente la moral en la realidad de los comportamientos humanos, más se habla de ella... No es improbable. Pero, de un modo u otro, se habla de ella. Y este retorno de la moral a primera fila de los discursos y de las preocupaciones constituye ya un fenómeno de alcance social que merece ser tomado en consideración.

¿A qué se debe este retorno de la moral? Anticipaba tres explicaciones complementarias, que conciernen a tres duraciones diferentes... La primera explicación que desearía proponerles atañe a lo que un historiador llamaría la «corta duración»: veinte años, treinta años, el intervalo de una generación.

1. DOS GENERACIONES Y DOS ERRORES

Considero, en efecto, que este retorno de la moral se puede percibir con una especial claridad si se toma un poco de distancia, principalmente si se compara a los jóvenes de hoy, los veinteañeros de esta década de 1990-2000, con los jóvenes que fuimos, algunos de nosotros, hace treinta o treinta y cinco años, o sea, para tomar una fecha de referencia, los que tenían unos veinte años más o menos en 1968. Es lo que se llamó la generación de los «sesentayochistas». Formo parte de ella; y si no me enorgullece ni avergüenza, guardo de ella algunos de mis recuerdos más hermosos. Pero, en fin, la nostalgia, cuando existe, no sustituye a la reflexión.

Hace treinta o treinta y cinco años, acordaos, los que lo vivimos nos preocupábamos con muy poca frecuencia de la moral. La moda, durante esos años, era más bien el *inmoralismo*, la liberación en todas las direcciones. Los más filósofos de nosotros apelábamos a Nietzsche: pretendíamos vivir *más allá del bien y del mal*. Y los que no eran filósofos se contentaban con pintar sobre las paredes de sus facultades —o de leer, pero a menudo con aprobación— los hermosos eslóganes de entonces. Los recordáis: «Prohibido prohibir», o bien: «Vivamos sin tiempos muertos, gocemos sin trabas».

¡Qué bello era, y qué bueno sería si fuera posible! Necesitamos una veintena de años para comprender que no lo era. Cabría extrañarse de que hubiéramos necesitado tanto tiempo (aun cuando algunos emplearon menos que otros), e incluso de que hayamos podido creer, aunque fuera en el transcurso de una primavera y con la excusa de la juventud, que era posible hasta tal punto liberarse de toda preocupación propiamente moral. Pero lo que explica esta creencia o esta ilusión es el reinado durante esos años, especialmente entre la juventud estudiantil, de una ideología particular, que llamaría de buena gana la *ideología del todo política*. Y eso no era válido únicamente para los militantes.

Estos daban el tono, mucho más allá de su pequeño círculo, a toda una generación; el apolitismo era entonces casi impensable; el compromiso, casi una evidencia. En estas décadas de 1960-1970, todo era política (lo que en el fondo era cierto y sigue siéndolo), pero la política era todo —lo que resulta completamente diferente (sigo creyendo que todo es política, pero ciertamente ya no creo que la política lo sea todo)—. Pero, en aquella época, era así como veíamos las cosas: todo era política y la política lo era todo, hasta el punto de que una buena política nos parecía la única moral necesaria. Una acción nos parecía moralmente buena si era, como solíamos decir, políticamente justa. Era una moral de militante, rebosante de buena conciencia y de entusiasmo. Pero ¿seguía siendo una moral?

Recuerdo a mi mejor amigo de aquellos años, en el preuniversitario de letras, que me decía, con una mirada sincera: «¡Yo, amigo mío, no tengo moral!». Y la estima que sentía por él se vio repentinamente aumentada... Era un muchacho encantador, y lo siguió siendo. No habría matado una mosca (con la excepción quizá de una mosca de extrema derecha). Pero la moral le parecía una ilusión inútil y nefasta. Era a la vez nietzscheano y marxista, como muchos de nosotros. Esta mezcolanza doblemente contra natura (¡un Nietzsche de izquierdas!, ¡un Marx inmoralista!) nos dispensaba de plantearnos demasiadas preguntas. ¿Qué era la moral? Una ideología servil y judeocristiana. ¿El deber? Idealismo pequeñoburgués. Hacíamos la guerra sin cuartel contra el estado mayor de la conciencia. ¡Abajo la *moralina*, como decía Nietzsche, viva la Revolución y la libertad! Ingenuidad juvenil... Hay que decir que nuestros mayores, aquellos a quienes admirábamos, apenas hacían esfuerzos para desengañarnos. El propio Sartre había renunciado a elaborar una moral. En cuanto a Althusser o Foucault, que nos importaban más, la propia palabra, en aquella época, les habría hecho sonreír. ¿Deleuze admiraba a Spinoza? Sí, ¡y con cuánto talento! Pero era para proclamar en él, en primer lugar, al «inmoralis-

ta»...¹ Eran los aires de la época, generosos y paradójicos: la moral —represiva, castradora y culpabilizante— nos parecía inmoral. No teníamos necesidad de ella. La política ocupaba su lugar y bastaba para todo.

Veinte años más tarde, treinta años más tarde, el cambio del panorama es espectacular. La política ya no interesa a mucha gente, sobre todo no a los jóvenes. Si todavía siguen hablando de ella, la mayoría de las veces es para burlarse, ya que no la perciben apenas más que bajo el aspecto irrisorio que le dan los *Guiñoles*. Del mismo modo, estos mismos jóvenes, que se han desinteresado masivamente por el terreno político, han llevado a cabo un retorno manifiesto del lado de cierto número de preocupaciones morales, desde luego con frecuencia rebautizadas (porque la palabra «moral» está un poco anticuada: a los jóvenes les gusta más hablar de los derechos humanos, el humanitarismo, la solidaridad...), pero que no dejan, sin embargo, de ser morales.

Pondré algunos ejemplos para concretar más esta «generación moral».

En nuestro país, a menudo se realizan sondeos de opinión entre los jóvenes sobre la personalidad que goza del favor popular... Suponiendo que este género de encuesta se hubiera realizado hace treinta años, las respuestas de los jóvenes se habrían repartido, con toda verosimilitud, entre dos grupos opuestos: por un lado, los que habrían escogido, pongamos, a Che Guevara (cuyo hermoso semblante adornaba tantas habitaciones de estu-

1. Deleuze, *Spinoza: Philosophie pratique*, II, 2, «Dévalorisation de toutes les valeurs et surtout du bien et du mal (au profit du “bon” et du “mauvais”): Spinoza l’immoraliste» (PUF, 1970, pág. 27; reedición aumentada, Minuit, 1981, pág. 33) (trad. cast.: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001). Este librito es una obra maestra. Pero la lectura de Deleuze, siempre brillante y sugestiva, tiende a convertir a Spinoza en una especie de nietzscheano antes de tiempo, lo que no es fiel ni a la letra ni al espíritu del spinozismo. Tuve ocasión de hablar sobre ello, entre otros, en el artículo «Spinoza» que escribí para el *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, bajo la dirección de Monique Canto-Sperber, PUF, 1996.

diantes) y, por otro, los que habrían escogido al general De Gaulle. En pocas palabras, las respuestas de la juventud, en las décadas de 1960-1970, se habrían repartido entre dos personalidades sin duda diferenciadas pero ambas políticas (y por eso diferenciadas: la política, por definición, es conflictiva). A lo largo de las décadas de 1980-1990, e incluso hoy si no me equivoco, la personalidad más destacada en el sentir de los jóvenes fue... el abate Pierre. Y no el abate Pierre en tanto que sacerdote católico y personalidad religiosa, sino el abate Pierre como defensor de los pobres y de los marginados, es decir, como personalidad humanitaria o moral. Los tiempos cambian... En veinte años se ha pasado del conflicto al consenso, de la política a la moral: del Che Guevara y el general De Gaulle al abate Pierre. Por más respeto que tenga por cada uno de estos tres personajes, la distancia recorrida no es menos considerable.

Pondré otros ejemplos, si lo desean, siempre con la intención de concretar aún más esta «generación moral».

¿Qué hacer contra la miseria? Hace treinta años, unos habrían respondido: la Revolución; y los otros: el crecimiento económico, el progreso, la participación, qué sé yo. La respuesta de muchos jóvenes, a partir de la década de 1980, y con ellos la de un amplio sector de nuestra sociedad es muy diferente. ¿Qué hacer contra la miseria? Los Restaurantes del Corazón.

En materia de política exterior, ¿qué hacer contra la guerra, por ejemplo? Respuesta: la acción humanitaria, Médicos sin Fronteras, etc.

¿Qué hacer para resolver los problemas de la inmigración y la integración de los inmigrados? SOS Racismo.

En cada ocasión, o casi, frente a problemas de índole colectiva, social y conflictiva —por consiguiente, políticos—, la tendencia, desde hace dos décadas, consiste en no aportar más que respuestas individuales y morales, por no decir sentimentales, desde luego perfectamente respetables en su orden (por supuesto, no tengo nada contra los Restaurantes del Corazón, Médicos sin

Fronteras o SOS Racismo), pero evidentemente también incapaces de resolver, e incluso de plantear a fondo, estos problemas sociales, conflictivos y políticos a los que nos enfrentamos.

Decía que hace veinte años la política lo era todo y que creíamos que una buena política era la única moral necesaria. Para muchos jóvenes, actualmente, es más bien la moral la que lo es todo; y una buena moral les parece una política sobradamente suficiente.

Dos generaciones y dos errores.

Evidentemente, fue un error haber creído, hace treinta o treinta y cinco años, que la política podía reemplazar a la moral. Pero actualmente es otro error creer, o dejar de creer, que la moral —aunque se rebautice como «derechos humanos» o «humanitarismo»— podría sustituir a la política.

Me parece claro que confiar en que los Restaurantes del Corazón reduzcan la miseria, el paro y la marginación, es engañarse a sí mismo.

Y no menos claro me parece que confiar en que el humanitarismo sustituya a la política exterior y el antirracismo a la política de inmigración es también engañarse a sí mismo.

La moral y la política son dos cosas diferentes, una y otra necesarias, pero que no podrían confundirse sin poner en peligro lo que cada una tiene de esencial. ¡Tenemos necesidad de las dos y de la diferencia entre las dos! Tenemos necesidad de una moral que no se reduzca a una política, pero también tenemos necesidad de una política que no se reduzca a una moral.

De manera que esta primera explicación que quería avanzar para dar cuenta de este retorno de la moral se puede describir empíricamente, desde fuera, como el paso de una generación a otra, o sea, de la generación del todo política (los sesentayochistas) a la generación del todo moral (la «generación moral», que es también, y es una especie de paradoja, la «generación Mitterrand»), aunque, en el fondo, es sobre todo el síntoma de una enorme crisis de la política. En la medida en que los jóvenes de

hoy tienen cada vez menos la sensación de influir colectivamente sobre su destino común —cosa que constituye la verdadera función de la política—, tienden a replegarse sobre la parcela de los valores morales. Por eso esta primera explicación me parece profundamente ambivalente. Pues, por un lado, uno no puede, por supuesto, menos que felicitar-se de que los jóvenes lleven a cabo una especie de retorno hacia una forma de exigencia moral o humanista, pero, por el otro, tampoco puede menos que inquietarse porque ello se dé hasta tal punto en detrimento de todo interés propiamente político. En la actualidad, el eslabón débil en el cuerpo social francés no es la moral, como creen algunos, sino la política. Los buenos sentimientos están de moda, pero las tasas de abstención y de votos extremistas, en nuestras diferentes elecciones, no dejan de crecer (recordemos que alcanzaron, respectivamente, el 40 % y el 35 % en la primera vuelta de las elecciones presidenciales, el 21 de abril de 2002). Nuestra democracia va mal, y eso es, para nuestra sociedad, un síntoma inquietante.

Ninguna generación es inmortal. Me da la impresión de que, a su vez, esta «generación moral» está llegando a su agotamiento. ¿Qué es lo que me lleva a creerlo? Desde luego, ¡no un retorno masivo al compromiso político! Por un momento, uno habría podido imaginarlo, entre las dos vueltas de las últimas elecciones presidenciales, cuando centenares de miles de jóvenes salieron a las calles... Pero lo hicieron contra Le Pen, contra el racismo y contra la xenofobia: en el fondo, el combate era menos político que moral. Eso no lo condena, muy al contrario. Pero es forzoso reconocer que los jóvenes de nuestro país, una vez reelegido Chirac, recayeron masivamente en su apolitismo humanista y bienpensante (lo que a veces se llama «derecho-del-hombrismo»). En cuanto al reciente movimiento contra la reforma de las pensiones y la descentralización, además de que no concierne especialmente a los jóvenes, y es lo menos que se puede decir, responde más a la defensa de las ventajas adquiridas, incluso al corporativismo, que a un combate propiamente político. Por otra parte, no

es una casualidad que, en estas comitivas, se abuchee normalmente a los partidos políticos...

Quienes desde hace algunos años se movilizan contra la mundialización (o a favor de otra mundialización) van más lejos: ejercen ciertamente un combate político. Pero, aparte de que siguen siendo muy minoritarios, incluso entre la juventud, es necesario reconocer que su movimiento, frecuentemente de inspiración moral o humanitarista, tiene algunas dificultades para encontrar una salida política o programática un poco clara... Se piense lo que se piense de José Bové, es difícil confundirlo con Che Guevara o con el general De Gaulle.

Lo que me hace creer que esta generación moral llega al final de su trayecto es otra cosa. ¿Cuál? Los mismos ejemplos que acabo de poner para ilustrarla. El abate Pierre, los Restaurantes del Corazón, Médicos sin Fronteras, SOS Racismo... Cada una de estas instituciones sigue existiendo en la actualidad, felizmente, pero me parece que ninguna de las cuatro tiene ya la especie de aura inmaculada ni suscita la especie de entusiasmo unánime que tenía o suscitaba hace diez o quince años. Hagamos memoria: la gran época reciente del abate Pierre (dejando aparte, por tanto, la década de 1950) fue más el final de la década de 1980 y el comienzo de la década de 1990 que la actualidad. Y del mismo modo, me parece, la gran época de los Restaurantes del Corazón (Coluche), la gran época de Médicos sin Fronteras o la gran época de SOS Racismo (acuérdense: la manita amarilla, «No toques a mi amigo», etc.) fue más el final de la década de 1980 y el comienzo de la década de 1990 que la actualidad. En una palabra, mis ejemplos se han hecho viejos. Y no es, créanme, porque hubiera pasado por alto, por pereza o rutina, su actualización. Es que no he encontrado, en el último período, ninguno que fuera tan masivo, tan duradero y que se orientara en la misma dirección. De ahí la hipótesis que formulaba hace un momento de que esta generación moral quizás está llegando a su término. Falta por saber cuál puede venir después.

No soy profeta. Lo único que puedo hacer es observar lo que ya se ha dado e intentar, eventualmente, proyectar la línea. Intentemos encontrar, en el último período, al menos un fenómeno que haya concernido masivamente a la juventud y que esté al mismo tiempo cargado de sentido. (Y si digo «que esté al mismo tiempo cargado de sentido» es para evitar que se piense en la reciente copa del mundo de fútbol o en el éxito de tal o cual emisión de *reality show*, cuyo éxito masivo es seguramente incontestable, pero cuyo contenido de sentido, no siendo completamente significativo, estoy de acuerdo, sigue siendo, convendrán conmigo, algo limitado...) Si busco, pues, en el último período, un fenómeno que haya concernido masivamente a la juventud y que esté al mismo tiempo cargado de sentido, hay uno que se impone por encima de los demás y que me choca tanto más cuanto me habría parecido, hace treinta años, inconcebible: es el muy asombroso y enorme éxito de las JMJ (Jornadas Mundiales de la Juventud), en torno a Juan Pablo II, a las que asistieron más de un millón de jóvenes en París, hace seis años (o sea, salvo que me equivoque, la mayor reunión de jóvenes, en nuestro país, desde 1968), y dos millones en Roma, tres años más tarde, aunque solo cuatrocientos mil en Toronto el año pasado (pero en tierra protestante), en torno a un papa con talento, carismático, mediático, pero también envejecido, hay que reconocerlo, y del que lo menos que se puede decir es que su discurso dirigido a la juventud apenas se caracteriza por su demagogia.

Recuerdo un artículo publicado en *Le Monde* ocho días antes de las JMJ de París, que se refería a la preocupación del episcopado ante el «previsible fracaso» de estas jornadas. En lugar del previsible fracaso, fue un éxito completamente imprevisto y clamoroso.

Y además, yo estaba en París esos días... Lo que me sorprendió no fue solo la cantidad, sino la atmósfera, la alegría y la serenidad, como una «fuerza tranquila» de un nuevo género...

En pocas palabras, mi hipótesis es que, tras la generación del

todo política (los sesentayochistas), tras la generación del todo moral (la «generación moral»), quizá se esté explorando algo que se podría denominar una «generación espiritual», es decir, una generación que vuelve a hacer de la cuestión espiritual, que se podría creer obsoleta desde hace decenios, *su* cuestión.

¿En qué consiste la cuestión espiritual?

La cuestión política, para esquematizar al máximo, es la cuestión de lo justo y de lo injusto. La cuestión moral es la cuestión del bien y del mal, de lo humano y lo inhumano. La cuestión espiritual es la cuestión del *sentido*, como se dice hoy día, y por tanto también la del sinsentido. Y me parece que esta cuestión, después de algunos años, tiende a volver al primer plano, en la cabeza o el corazón de nuestros jóvenes, quiero decir de todos aquellos (aunque a veces son los mismos) que piensan en otra cosa distinta del fútbol, en *Loft Story* o en *Star Academy*...

Insisto en que no se trata más que de una hipótesis. Pero podríamos, para intentar verificarla, citar otros ejemplos.

Después del abate Pierre, ¿quién? Solo veo una persona que actualmente posea, en el corazón de los jóvenes y los menos jóvenes, la especie de aura que tenía el abate Pierre hace diez o quince años: es el dalái lama. Ahora bien, lo que me sorprende, en esta evolución, es que el abate Pierre, lo decía hace poco, era desde luego muy popular, pero mucho menos en tanto sacerdote católico que en cuanto defensor de los pobres y los marginados: no como personalidad espiritual, sino como personalidad moral. El dalái lama es exactamente lo contrario: es mucho menos popular como defensor de los derechos del Tíbet (como personalidad humanitaria) que como el maestro espiritual que en efecto es. De manera que pasar del abate Pierre al dalái lama no es tan solo pasar de un santo varón a otro. Es pasar de una *cuestión* a otra: pasar de una cuestión esencialmente moral («¿Qué haces por los más pobres?») a una cuestión esencialmente espiritual («¿Cuál es el sentido de tu vida?»). Que estas dos cuestiones puedan estar vinculadas es una evidencia, y no por ello dejan de ser menos diferentes.

Otro ejemplo: ¿cuál es el éxito literario más sorprendente, en Francia, del final de la década de 1990? Un autor desconocido, procedente de un país del Tercer Mundo, un libro de título esotérico, sin una página de sexo ni una línea de violencia... ¡Y este libro ha seguido encabezando las listas de ventas, en todas las categorías, durante más de un año! Ahora bien, quienes hayan leído *El alquimista*, de Paulo Coelho, saben de qué se trata: no es más que el relato de una búsqueda espiritual. Si el libro hubiera aparecido diez años antes, habría pasado desapercibido. Tal vez dentro de veinte años será olvidado. Pero ha llegado en el momento preciso, y en eso consistió su enorme éxito e incluso, si se compara con la calidad del libro, un tanto desproporcionado. Precisamente por eso: el hecho de que se trate de un libro corriente (no la obra maestra que algunos han visto en él, pero tampoco el libro absolutamente insignificante que varios intelectuales parisinos, siempre irritados por el éxito ajeno, se apresuraron a denunciar) indica bien que se trata de un fenómeno social más que de un fenómeno literario, y que nos equivocaríamos, al menos desde este punto de vista, si lo subestimáramos.

Otro ejemplo, que extraigo igualmente de la vida literaria, es el sorprendente éxito, aunque mucho menor en cuanto a su tirada, de una verdadera obra maestra: *El bajísimo san Francisco de Asís*, de Christian Bobin. ¿Quién habría podido imaginar, en las décadas de 1960 o 1970, que un libro consagrado a san Francisco de Asís vendería en Francia —con poca publicidad periodística y ninguna televisiva— doscientos mil ejemplares?

Finalmente, último ejemplo, o última anécdota, la siguiente observación de Michel Serres, que hace referencia a su experiencia docente: «Hace treinta años, cuando pretendía atraer el interés de mis alumnos, les hablaba de política; cuando pretendía hacerles reír, les hablaba de religión. Hoy día sucede lo contrario: cuando pretendo atraer su interés, les hablo de religión; cuando pretendo hacerles reír, les hablo de política...». No es solo una ocurrencia. El amigo que me lo contó pensaba —como yo y como

todos los colegas a quienes se lo comenté— que había en ello mucha verdad.

Entiéndanme bien. No digo en absoluto que la cuestión espiritual sea la única, ni siquiera la principal, que interese a los jóvenes de nuestro país. Sin duda, el deporte y la música, lo recordaba hace un momento, les apasionan más. E incluso tratándose de éxitos literarios, los más recientes de Michel Houellebecq o de Catherine Millet se deben, con toda probabilidad, más al sexo que a su contenido espiritual (que, sin embargo, no es nulo, sobre todo en el caso de Houellebecq: describir el nihilismo, cuando se hace con talento y verdad, sigue siendo una manera de plantear, aunque sea de forma negativa, la cuestión del sentido de la vida). Pero, en fin, todo indica que no es solo la cuestión política la que ha abandonado el primer plano (en Francia, desde principios de la década de 1980: se decidió entre 1981, la elección de François Mitterrand, y 1983, la inflexión del rigor), sino también la cuestión moral o humanitaria (a finales de la década de 1990), y que la cuestión espiritual, en cambio, tiene hoy más actualidad que la que tenía hace varios decenios.

Como sucede siempre con las modas, esto va acompañado de un riesgo de confusión. Del mismo modo que era absurdo querer solucionar, en las décadas de 1960 o 1970, todos los problemas (incluso individuales o existenciales) por medio de la política, y al igual que era absurdo querer resolver, en las décadas de 1980 o 1990, todos los problemas (incluso sociales y políticos) por medio de la moral o el humanitarismo, asimismo sería absurdo querer resolver, en la actualidad, todos los problemas (incluso morales o económicos) mediante enfáticas invocaciones a la vida espiritual. Recuerdo un debate televisivo, hace algunos años, con un monje budista. «No se puede transformar la sociedad, me decía, si primero no se transforma uno mismo.» En mi opinión, esta fórmula, que parece de sentido común, es perniciosa. Si los individuos aguardaran a ser justos para luchar por la justicia, nunca habría justicia. Si aguardaran a ser pacíficos para luchar por la paz, nun-

ca habría paz. Si aguardaran a ser libres (íntimamente) para luchar por la libertad, nunca habría libertad. Es lo mismo que esperar el paraíso para combatir los males de aquí abajo... Al contrario, la historia entera prueba que la transformación de la sociedad es una tarea manifiestamente independiente de la espiritualidad o del trabajo con uno mismo. Piénsese en la Revolución francesa o en el Frente Popular. Pero hay que decir que también la inversa es cierta: nunca ha sido suficiente con transformarse uno mismo para transformar la sociedad. La política no puede reemplazar a la sabiduría (contrariamente a lo que muchos pensaban hace treinta años), como tampoco la sabiduría puede reemplazar a la política (contrariamente a lo que algunos creen hoy). Toda moda es ridícula. Toda monomanía es peligrosa. Pero, en fin, el paso de una moda a otra, como el que estamos llevando a cabo, tampoco es un fenómeno sin consecuencias ni significación.

En resumen, esta «generación espiritual» que se busca, incluso aunque acabe encontrándose, no suprime la pertinencia de la cuestión moral ni podría desembarazarnos de ella. El paso de una generación a otra, y de un error a otro, no lo explica todo. Aun cuando actualmente lo hayamos dejado atrás, quedan otras dos explicaciones, tal vez más importantes, y en todo caso más duraderas, a las que es necesario referirse ahora.

2. EL «TRIUNFO» DEL CAPITALISMO

La segunda explicación que querría proponer, para dar cuenta de este retorno de la moral, concierne a lo que un historiador llamaría la «duración media».

Se trata de un proceso que se ha desarrollado a lo largo de todo este siglo XX, aun cuando lo que me interesa sobre todo, en este caso, sea el final de este proceso, que es mucho más reciente, ya que me refiero al desmoronamiento del bloque soviético, a finales de la década de 1980 (pero que concluía, al menos provisio-

nalmente, un proceso iniciado mucho antes, es decir, para dar una fecha de referencia, en 1917). Es lo que se ha llamado el *triunfo del capitalismo*. La expresión me deja algo perplejo. No es que ponga en duda de ningún modo el desmoronamiento del otro sistema, pero nada prueba, cuando dos sistemas compiten entre sí, que el desmoronamiento de uno constituya el triunfo del otro. Podrían fracasar los dos: la cosa no es ni lógica ni históricamente inconcebible. Aunque solo sea una analogía, defectuosa como lo son todas, recordaré, a pesar de todo, que el fracaso de Espartaco no fue suficiente para salvar el Imperio Romano...

En cambio, lo que es evidente es que el otro sistema, digamos el bloque soviético, se desmoronó.

¿Qué relación tiene eso con el retorno de la moral? La siguiente: todo adversario es también un valedor. A lo largo de todos los años de la guerra fría y luego de la coexistencia pacífica, el capitalismo, el Occidente liberal o el *mundo libre*, como se decía, podía sentirse suficientemente justificado, desde un punto de vista moral, por su oposición al sistema comunista. Para todos aquellos (que estaban más del lado del general De Gaulle que de Che Guevara, pero que eran mayoritarios en nuestras regiones) para quienes el comunismo, el colectivismo y el totalitarismo eran el mal absoluto, la conclusión era forzosa: el capitalismo estaba moralmente justificado por su oposición a este mal absoluto. No era más que una justificación negativa —por diferencia, por su otro—, pero era una justificación. ¡Qué bueno era Occidente en la época de Breznev! Pero resulta que ya no hay Breznev que permita resaltar, por contraste, la radiante juventud y esplendor de nuestra civilización...

Tal vez pensarán ustedes: «Ya no tenemos a Breznev, pero tenemos a Bin Laden». Sin duda. Pero, precisamente, ¡no es lo mismo! En primer lugar, y es algo que no carece completamente de importancia, porque el *look* y el carisma de los dos personajes no son los mismos. No puedo imaginar que algún joven comunista, en Francia, incluso entre los más dogmáticos, haya colgado nun-

ca en la pared de su habitación la foto de Breznev: lo habría considerado, y todos sus amigos con él, de un ridículo deplorable. Pero estoy seguro de que, hoy día, miles de jóvenes de nuestro país piensan colgar en su habitación el hermoso y dulce rostro de Bin Laden, y que varios cientos, sin duda, ya lo han hecho...

Y sobre todo, está la cuestión de fondo. Lo que Breznev simbolizaba, bien o mal (¡más bien mal!), era una alternativa social, política y económica al capitalismo: un sistema socioeconómico diferente, y por tanto también político, es decir, el socialismo en el sentido marxista del término. Por lo que se refiere a Bin Laden, no se da nada semejante. Incluso si Arabia Saudí se ajustara todavía más a los deseos de Bin Laden, o sea, fuera todavía más integrista o islamista de lo que es, no dejaría, sin embargo, de ser un país capitalista... Y con razón: el islam no condena ni la propiedad privada de los medios de producción e intercambio, ni la libertad de mercado, ni el salariado, que son los tres pilares de nuestro sistema. Por consiguiente, lo que simboliza Bin Laden no es una alternativa social o económica al capitalismo, sino otros valores, otros ideales y otras reglas: no un sistema socioeconómico diferente, sino otra moral, e incluso otra civilización. De manera que pasar de Breznev a Bin Laden no solo supone, para Occidente, pasar de un adversario a otro, sino pasar, también aquí, de una *cuestión* a otra: de una cuestión propiamente política (¿a favor o en contra del capitalismo?) a una cuestión más bien moral o de civilización (que opone, para decirlo rápidamente, los valores del Occidente laico y liberal a los del integrismo islamista).

Por supuesto, Occidente conserva sus adversarios. Pero el capitalismo no; o mejor, si también él sigue conservando adversarios y, con mayor razón, estos casi ya no tienen un modelo alternativo creíble que proponer, con el que pudieran pretender sustituirlo. Digamos que el capitalismo, a pesar de sus defectos y a pesar de sus injusticias, que son innumerables, goza de una especie de cuasimonopolio ideológico. Es un regalo envenenado: al mismo tiempo que pierde a su adversario histórico (el comunismo), el

capitalismo pierde también la especie de justificación negativa que este adversario le ofrecía en bandeja. Por eso el «triunfo» del capitalismo solo puede compararse con su desconcierto. Nace la sospecha de que haya vencido *para nada*. ¿Qué sentido tiene vencer, cuando no se sabe para qué vivir? El capitalismo no se plantea la pregunta. En parte, es lo que constituye su fuerza: no tiene necesidad de *sentido* para funcionar. Pero los individuos, sí. Y las civilizaciones, también. ¿Tiene Occidente todavía algo que ofrecer al mundo? ¿Cree lo suficiente en sus propios valores como para defenderlos? O bien, incapaz él mismo de practicarlos, ¿no sabe hacer otra cosa que producir y consumir, que hacer *business* mientras espera la muerte?

Las sociedades tienen horror al vacío. Al perder esta justificación negativa que le ofrecía su adversario en bandeja, nuestra sociedad se ve obligada a buscar otra justificación, que esta vez apenas puede ser ya otra —a falta de una alternativa creíble— que una justificación positiva, que solo puede encontrar en su seno, del lado de un determinado número de valores e ideales, en suma, de una determinada moral.

Cronológicamente, esto coincidió con la «generación moral» a que me refería poco antes, y puede contribuir a explicarla. El fenómeno, de una magnitud muy diferente, se encamina en el mismo sentido: el desmoronamiento del bloque soviético nos remite también a la cuestión moral.

3. LA «MUERTE DE DIOS»

La tercera explicación que querría proponer, para dar cuenta de este retorno de la moral, concierne a lo que un historiador llamaría la «larga duración». Pienso, en efecto, en un proceso que se desarrolló a lo largo de varios siglos. Comenzó con el Renacimiento, se aceleró en el siglo XVIII, en torno a lo que se llamó la Ilustración, y luego prosiguió durante todo el siglo XIX y el XX. En la ac-

tualidad, podemos observar, especialmente en Francia, su casi culminación. Este proceso es un proceso de laicización, de secularización y, por tanto, tratándose de nuestro país, de descristianización. En el fondo, este proceso es el que Nietzsche diagnosticaba, desde finales del siglo XIX, cuando hablaba —la expresión se hizo célebre— de la muerte de Dios. «¡Dios ha muerto! ¡Nosotros lo hemos matado!»² Y este mismo proceso es el que analizaba a su manera el sociólogo Max Weber, a principios del siglo XX, cuando hablaba —otra expresión célebre, retomada recientemente por Marcel Gauchet— del «desencanto del mundo».³

¿Qué quiere decir esto?

Tomemos, para abreviar, la más célebre de estas dos expresiones, la de Nietzsche: «Dios ha muerto». Es fácil entender que la expresión no hay que tomarla en sentido literal. Nietzsche no ignora que Dios, si existe, es por definición inmortal. Por otra parte, añadiría que, si no existe, es también, de alguna manera, inmortal por eso mismo...

Hablar de la muerte de Dios no quiere decir tampoco —en mi opinión y en contra de lo que Nietzsche dejaba entrever— que hoy sería imposible creer legítimamente en Dios. ¡Desde luego que siempre es posible! Dios está vivo —aquí, ahora, en esta sala— para todos los que creen en él. La diferencia con los siglos

2. Véase, por ejemplo, *La gaya ciencia*, III, § 108 y 125 (que cito aquí), y *Así habló Zaratustra*, I, Prólogo, § 2.

3. Max Weber, «Le métier et la vocation de savant» (1919), *Le savant et le politique*, Plon, 1959, reedición en col. «10/18», 1963, véanse especialmente las págs. 69-71 (trad. cast.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998); *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1964, reedición «Pocket», 2002 (trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998). Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde (Une histoire politique de la religion)*, Gallimard, 1985. Para Max Weber, este «desencantamiento del mundo» comienza, paradójicamente, con el judaísmo y prosigue con el cristianismo, sobre todo protestante: estos monoteísmos eliminaron la magia «en tanto que técnica de salvación» (Max Weber, *L'Éthique protestante*, *op. cit.*, págs. 117 y 134). El ateísmo, al eliminar la salvación misma, solo lleva más lejos la misma tendencia.

pasados estriba en que esta *fe*, actualmente, ya solo concierne a la esfera privada, como dicen los sociólogos: individualmente, siempre podemos creer en Dios, pero ya no podemos, socialmente, comulgar con él. Esto es válido para todos y cada uno de nosotros. Un profesor puede creer perfectamente en Dios, pero ya no puede reivindicarlo para garantizar en ningún caso su saber o su autoridad. Un empresario puede creer perfectamente en Dios, pero ya no puede reivindicarlo para justificar en ningún caso su poder sobre sus colaboradores o subordinados. Un político puede creer perfectamente en Dios, pero ya no puede reivindicarlo para legitimar su programa o su acción. Ese es el precio que hay que pagar por la laicidad. Los individuos siempre pueden creer en Dios, pero nuestra sociedad ya no puede fundar su cohesión en él. Esto provoca un gran vacío, que debilita el cuerpo social. Ese es el sentido que concedo aquí a la expresión de Nietzsche: Dios ha muerto *socialmente*.

Esto nos plantea todo tipo de vastos problemas, que giran casi todos en torno a la cuestión de la comunidad. ¿Qué queda de nuestra *comunidad*, por ejemplo, nacional o europea, cuando ya no es posible fundarla en una *comunión* religiosa? Porque es la comunión la que hace la comunidad, y no al revés. No porque exista una comunidad ya constituida, por otro lado, hay comunión, sino, al contrario, solo porque hay comunión, y *si* hay comunión, existe comunidad, y no un simple conglomerado de individuos yuxtapuestos o concurrentes...

Pero entonces, ¿qué *comunidad* puede existir cuando ya no hay *comunión*?

Hace algunos años escuché a Michel Serres reelaborar la etimología (o una de las dos posibles etimologías: los especialistas polemizan sobre la cuestión, pero poco importa aquí) de la palabra «religión». La etimología que retenía Michel Serres, que es por otra parte la que normalmente citan los especialistas, es la que postula que el latín *religio*, de donde procede evidentemente «religión», deriva del verbo *religare*, que significaba «religar». De

manera que, decía Michel Serres, y la observación había sido formulada a menudo antes de él, la religión es lo que *religa*. Se entiende en qué sentido: la religión es lo que religa a los hombres *entre sí* al religarlos todos *con Dios*. Simplemente, añadía Michel Serres, y la observación era más novedosa, si la religión es lo que religa, lo contrario de la religión no es el ateísmo, como se cree normalmente: lo contrario de la religión es la ausencia de vínculo, es decir, concluía Michel Serres, la *negligencia* —porque, etimológicamente, *negligencia*, es al menos lo que sugería Michel Serres (y aun cuando la etimología, también en este caso, me parece algo dudosa o aproximativa), significa «ausencia de vínculo».

Diría, incluso, apoyándome en esta última observación de Michel Serres, que lo que nos amenaza hoy día, a mi modo de ver, es lo que llamaría una era de la negligencia generalizada, es decir, una pura y simple disolución del *vínculo* social, de modo que nuestros conciudadanos, que se han vuelto incapaces de comunicarse en algo, ya no pueden más que cultivar indefinidamente su pequeña esfera privada, lo que los sociólogos llaman el triunfo del individualismo, o, en el franglés al que están acostumbrados, el *cocooning*.

El triunfo del individualismo no impugna nuestra sociedad como sistema económico. Es evidentemente compatible con el capitalismo. Quizás incluso es su expresión. El individualismo, el *cocooning*, forma muy buenos consumidores. Y puesto que es necesario vivir bien, si el individualismo forma buenos consumidores, forma también productores como mínimo convenientes. Nuestra sociedad, como sistema económico, no se encuentra pues amenazada por ello; podría muy bien subsistir, al menos algún tiempo. Pero no conseguiría crear vínculo; no conseguiría formar comunidad; no conseguiría producir sentido, como se dice en la actualidad. Nuestra sociedad podría subsistir, pero se habría acabado nuestra civilización. Recuérdese, sin embargo, que nunca se dio sociedad sin civilización. Y que ninguna sociedad sobrevivió raramente, durante mucho tiempo, a la civilización que había sido la suya.