

## LA OTRA TENTACIÓN DEL CATÓLICO: LA TENTACIÓN POSTMODERNA

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

En *Verbo* 375-6 abordé el tema de una tentación actual del discurso católico, la tentación del *tradicionalismo romántico* que, en el caso extremo, anula la razón humana inmolándola en aras de una supuesta Fe imprudente. Ahora estamos ante otra y más terrible tentación: la de la *cultura postmoderna*, que, tras el fracaso patente de las ideologías de la modernidad, intenta introducirse en el discurso católico con el vestido de la virtud, difícilmente evitable pues, como dice T. Parsons (1), en la sociedad humana "no es uno el creyente y otro el ciudadano". Es peligrosa por la visión ingenua de muchos católicos en la que una piedad sencilla y una buena intención parecen suficientes sin entrar a considerar que muchos de los términos hoy usuales tienen no sólo distinto, sino aún opuestos significados según quien los pronuncie. Esto a pesar de las serias advertencias del Papa en la *Splendor Veritatis* y en la *Fides et Ratio* cuya doctrina es aceptada a ojos cerrados, pero ni comprendida ni seguida pues sobrepasa a las preocupaciones de la gente sencilla a la que no se la suele enseñar con suficiente claridad la situación actual de la *secularizada* cultura imperante. El Papa sí lo expone así: "Santo Tomás amó de manera desinteresada la Verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse... Su filosofía es verdaderamente una *filosofía del ser* y no del *simple parecer*" (*F. et R.*, § 44). Hay, pues,

---

(1) T. PARSONS, *El sistema social*, Revista de Occidente, 1966, pág. 178, y Cap. V.

dos metafísicas enfrentadas: la del *Ser Transcendente* (Dios Creador y Legislador) frente a la de *parecer inmanente* del pensar humano. Y hay que recordar con Heidegger que "la verdad metafísica habita en estos abismos insondables, su vecindad más próxima es el error más profundo, siempre al acecho" (2). Y es grave porque "toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo de la metafísica" (*ibid.*), es decir, que *compromete* totalmente el discurso humano según la opción que se haya tomado (3), sea la del Creador de los *seres*, sea solo el *aparecer* humano: aquella es la *metafísica del ser* del Aquinate, esta la del *parecer del cogito inmanente* postcartesiano.

A. Bloom (4) lo dice así: "El *ego* de Descartes... resulta la punta del iceberg que flota en el mar turbulento e insondable llamado el *id*, la conciencia y el epifenómeno del inconsciente". Es, pues, *el hombre hecho creador y centro de toda realidad* del que Kant podrá decir, que para conseguir no la *verdad*, sino la humana *certeza*, "ensáyese si no tendríamos más éxito en los problemas de la metafísica, aceptar que los *objetos* sean los que *deben regularse por nuestros conocimientos*" y no al contrario como propone la *metafísica del ser*. Y Marx, en esta realidad *creada* por el *cogito* humano, en la *XI Tesis sobre Feuerbach* establecerá que "los filósofos no han hecho más que dar al mundo diversas interpretaciones; lo que importa es transformarlo". Lógica consecuencia del *Método* cartesiano que "contiene lo que da *certidumbre* a las reglas de la aritmética" (5), es decir, la matematización universal en la que desaparece la *ley de libertad* del espíritu reducido a la *ley de necesidad* de la materia, pero según Descartes "de este modo nos convertiremos en dueños y señores de la naturaleza" (6). Se vé cómo al llevar a sus últimas consecuencias el cambio del fundamento metafísico iniciado por Descartes, el *ocaso de la mente moderna* (Bloom), significa poner al HOMBRE

(2) M. HEIDEGGER, *Qué es metafísica*, en Hitos Alianza de 2000, pág. 107.

(3) Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, 1969.

(4) A. BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Planeta, 1989, págs. 52-3.

(5) DESCARTES, *Discurso del Método*, Edaf, 1977, pág. 37.

(6) *Ibidem*, pág. 77.

como fundamento no sólo del discurso, sino de la misma *realidad* existencial. Y esto admite dos vías: Platón toma el hombre como la *especie*, la *idea*; o, en otro sentido, la *aristotélica* que toma al *hombre real existente*, la *sustancia*. Aquella se transforma ahora en la *ideología socialista*; está en la *liberal-capitalista* del *ciudadano*. Chafarevich (7) lo resume así: "todo socialismo, desde Platón, reposa en la negación de la *persona*, pero también del *egoísmo*". Es por esto último por lo que despierta simpatías en la gente buena, pues el *egoísmo* está siempre patente mientras que el concepto *persona* tardó siglos en definirse por Boecio (siglo V d. C.) y su desarrollo fue lento en la filosofía escolástica de la Cristiandad.

Veremos ahora el juicio actual sobre ambas ideologías. J. F. Revel (8) analiza el socialismo por las reacciones de sus partidarios tras la caída del *socialismo real* marxista de la URSS, hoy amparado bajo el ambiguo título de *progresismo*. Escribe: «el comunismo, confiesan, era una "tiranía odiosa" y "un modelo económico nefasto". Pero, al mismo tiempo, era el único sistema que podía salvarnos del "encierro del consumismo", del liberalismo desenfrenado, de la dominación y del desprecio» (pág. 25). Los capítulos V y VI los dedica al «Libro negro del comunismo (9)», suma de ochocientas páginas sobre los crímenes del comunismo... realizada por un equipo de historiadores... (que) provocó el furor inmediato y duradero de las elites de la izquierda pensante y periodística. Se desplegaron todos los ardides, estratagemas y trapacerías... para desacreditar el libro» (pág. 71). Y añade: «La novedad del libro negro, la razón de su violento efecto de choque, es que nos presenta la suma total» (pág. 79), que alcanza los 93,35 millones de víctimas. El progresismo, ante la cruda realidad admitió «en primer lugar... "reconocemos la existencia de los horrores relatados en *El libro negro*". En segundo, esos horrores no tienen *nada que ver con el comunismo*» (pág. 87) en palabras de Robert Hue, *secretario general del PCF*. Esta confesión de

(7) Y. CHAFAREVICH, *El fenómeno socialista*, Emesa, 1978, págs. 38-9.

(8) J. F. REVEL, *La gran mascarada*, Tusquets, 2000, págs. entre paréntesis.

(9) Varios autores, *El Libro negro del comunismo*, Espasa Calpe, 1998.

parte es justamente lo contrario de lo que sostiene Marx en la *25 Tests sobre Feuerbach*: «En la práctica es donde el hombre tiene que demostrar la verdad... no es una cuestión el campo de la teoría» que Revel comenta así: «En el coloquio de intelectuales del Este y del Oeste... se oyó a una dama exclamar: *¿Hemos cometido errores? ¡en absoluto! es la Historia la que ha cambiado de dirección*» (pág. 77). Toda esta dialéctica puede resumirse así: «*¡el comunismo era bueno porque respondía al sueño de tanta gente buena!*» (pág. 26) de tal modo que «aunque el comunismo haya aumentado la injusticia, *estar contra él es estar contra la justicia*. El mayor peligro es el capitalismo» (pág. 27).

Es el momento de aclarar los términos: *Socialismo* tiene dos acepciones, una dura y otra blanda, pero está claro; no es así con el *capitalismo*, su opuesto socialmente. Igual pasa con *liberalismo* ya se tome como *ideología* o solo como *economía de mercado*, como *sistema* de gestión económica. La *ideología* liberal rechaza como regla cualquier *marco común* (10) que se pretenda es sociopolíticamente superior al HOMBRE, mientras que el liberalismo económico es anaxiológico (11), es solo un sistema instrumental, y capaz de funcionar bajo las exigencias de cualquier *marco moral*, que se acepta con todas las consecuencias económicas que conlleve. Lo único a considerar aquí es la observación de Pieper (12) que dice: «la ética idealista del siglo pasado ha olvidado y *negado la determinabilidad de la moral por la realidad*» que en lo socioeconómico significa que cuando la realidad económica no puede subvenir un gasto o inversión, eso no es *bueno* o *malo*, *justo* o *injusto*: simplemente *no es*. Un testimonio autorizado en este tema —al menos para los católicos— es la Enc. *Centessimus Annus* que respecto a la sociedad liberal-capitalista dice lo que ocurre (*cuando*) *las críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico cuanto contra un sistema*

(10) Cfr. KARL POPPER, *El mito del marco común*, Paidós, 1997. Crítica bibliográfica en *Verbo* 363-4, págs. 342-362.

(11) Cfr. R. TERMES, *Antropología del Capitalismo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1992, pág. 216.

(12) J. PIEPER, *El descubrimiento de la Realidad*, Rialp, 1974, pág. 94.

ético-cultural... La economía es sólo un aspecto de la compleja actividad humana. Si se absolutiza... y se convierte en el único valor de la sociedad, no subordinado a cualquier otro, la causa hay que buscarla no solo y no tanto en el sistema económico mismo sino en el hecho de que todo el sistema socio-cultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado (§ 39), añadiendo luego: Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado... y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción de la libre actividad humana en el sector de la economía, la respuesta es absolutamente positiva... Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un contexto estable, en un contexto político 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 (§ 42).

Aclarado el lenguaje, Revel, en el capítulo IV —*Un debate amañado: socialismo contra liberalismo*—, que obviamente se refiere al económico o capitalismo, dice: «los socialistas se figuran que el liberalismo (económico A. S.) es una ideología. Y, mediante una sumisión mimética... los liberales se han dejado inculcar esta visión groseramente errónea de sí mismos» (pág. 50). Han caído, pues, en la *tentación postmoderna*. Esta lectura de Revel es correcta, pues más adelante se pregunta: «¿Qué es una ideología. Es una construcción *a priori*, elaborada *antes* y *a pesar* de los hechos y los derechos, es lo contrario de la ciencia y la filosofía, de la religión y la moral. La *ideología* no es una ciencia, por la que ha querido hacerse pasar, ni moral de la que ha querido tener las llaves y arrogarse el monopolio, ensañándose en destruir su fuente y condición: el libre albedrío individual; ni religión, a la que equivocadamente y con frecuencia se ha comparado (13). El significado de la religión proviene de la Fe en una *trascendencia*. La *ideología* pretende hacer perfecto este mundo» (págs. 60-1).

(13) Cfr. *El catecismo de la doctrina socialista*, Mañana Editorial, 1928, de Felipe Cantero.

Pasa a exponer la ideología del *socialismo blando* actual: «Los socialistas contemporáneos... yerran cuando imaginan que los liberales proyectan, como ellos, la creación de una sociedad perfecta y definitiva, la mejor posible, *pero de signo contrario a la suya*» (pág. 62). Y trae un ejemplo de esta falsa dialéctica: «Un liberal dice a un socialista: *En la práctica el mercado parece menos malo para la asignación de recursos que el mercado planificado*. El socialista responde *...el mercado no resuelve todos los problemas*. ¡Claro!, ¿quién ha dicho esa sandez?... El liberalismo jamás ha ambicionado construir una sociedad perfecta. Se contenta con comparar las diversas sociedades existentes y sacar las conclusiones pertinentes del estudio de las que funcionan... *menos mal*» (pág. 50). Y esto, en el *manejo económico* de los recursos, es medible en eficiencia y es, por su propia naturaleza, pactable y corregible. No como en las *ideologías* que por principio no lo son. Es decir, admite tal *como es* el mundo creado, el socialismo pretende *crear un mundo nuevo*.

Pasemos ahora al análisis de la perspectiva liberal-capitalista, también inscrita en la metafísica *irmanente* del *liberalismo ideológico* que no tolera *marco común superior* alguno y lo haremos de la mano de D. Bell (14) que estudia la interrelación entre ambos liberalismos, el *económico instrumental* y el *ideológico cultural*. Escribe: «Divido la sociedad analíticamente en una *estructura socioeconómica, el orden político y la cultura*» (pág. 23). Y pasa a explicarlo: «el principio axial de la cultura moderna es la remodelación del *Yo* para lograr la *autorrealización*» (pág. 26), mientras que «el capitalismo es un sistema económico-cultural, organizado económicamente en base a la institución de la propiedad y la producción de mercancías... La democracia es un sistema sociopolítico en el que la legitimidad reside en el consentimiento de los gobernados» (pág. 27). Está, pues, perfectamente delimitado el ámbito del discurso. Pasa a estudiar las contradicciones de este modelo de convivencia. En primer lugar, «la cultura se ha convertido en el componente más dinámico de nuestra civilización, *superando hasta el dinamismo de la tecnolo-*

(14) DANIEL BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, 1977.

gía... La sociedad ahora acepta este papel de la *imaginación*, en lugar de considerar, como en el pasado, que *la cultura establece una norma y afirma una tradición filosófico-moral* con relación a los cuales la nueva puede ser medida y (por lo general) censurada» (pág. 48). Es decir, opera como un *marco común* recibido que regula lo bueno y lo malo en el juicio histórico y moral de los comportamientos personales y sociales.

Es el paso del pasado metafísico *realista* a un futuro *imaginario*, desde el que se organizan los valores económicos y la acción social y política. En el estado cultural de hoy, dominado por el emotivismo a-racional, lo estético potenciado por los medios audiovisuales tiene una importancia decisiva como conformador de la cultura y «ahora se trata el carácter del arte mismo, como en la naturaleza de la respuesta a él, *la preocupación del Yo predomina sobre cualquier norma objetiva*» (pág. 133). «La cultura manipula el deseo del desarrollo (comprendido el de la cultura) antes que el de la justicia, igualdad o destino. Y los *media* ofrecen, a la política cultural del liberalismo triunfante, *posibilidades inmensas de estetización*... Los objetos, o los contenidos, se vuelven indiferentes. *La única pregunta es si son "interesantes"*» nos dice acertadamente Lyotard (15) describiendo lo que significa *el paso de la ética a la estética*, terreno específico del arte representativo de lo que es normal en la sociedad. Bell expresa lo que dice Fukuyama (16) al recordar el *thymos* platónico, la *autorrealización* como el motor de la sociedad democrático-liberal triunfante tras la caída del *muro de Berlín*. Pero Bell añade que *esta petición de la cultura choca frontalmente contra el objetivismo realista del proceso económico*, pues «el corazón de todas las sociedades industriales, capitalistas o socialistas, es la capacidad de usar una parte sustancial de PNN para fines de inversión y crecimiento económico» (pág. 224), que así «se ha convertido en

(15) J. F. LYOTARD, *Moralidades postmodernas*, Tecnos, 1996, pág. 27.

(16) F. FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, 1992. Cfr. págs. 232 y sigs. Es igual tesis que J. BAUDRILLARD, *Moralidades postmodernas*, Technos, 1991, págs. 25 y sigs. y 161 y sigs. En *Para una crítica de la economía política el signo*, Siglo XXI, 1973, añade a los valores morales el «valor del signo» en el valor social (*thymos*).

la religión secular... frente a las motivaciones individuales, la base de la solidaridad política, fundamento de la movilización social» (pág. 225).

Es aquí donde aparecen los problemas de las *contradicciones culturales* de un capitalismo económico con una cultura ideológica *liberal* porque «el cimiento de toda sociedad liberal es la buena disposición de todos los grupos a transigir en los fines *privados* en pro del *interés público*. La pérdida de la *civitas* significa... que estalla el terrorismo y la lucha entre grupos y prevalece la *anomia* política; o bien todo intercambio público se convierte en un trato cínico en que los sectores más poderosos se benefician a costa de los débiles» (pág. 231). El problema «tiene dos formas: 1) La definición de *bien común*, problema clásico de la *polis*; y 2) La satisfacción de los *derechos* y *deseos* privados» (pág. 240), y es malo porque «la dificultad es que el *hogar público del siglo XX no es una comunidad, sino un ruedo en el que no hay reglas normativas*» (pág. 241) y así hoy, en «toda sociedad se inclinan ante los intereses» (pág. 258). *Intereses privados* que se reflejan en las ideologías: «los *conservadores* quieren la *libertad económica* pero la *regulación moral*... Los *liberales americanos* (17) contemporáneos desean la *regulación económica* y *libertad moral*» (*ibidem*). Esto implica la pregunta «¿qué es la *moralidad*? ¿No ha de haber restricciones legales? ¿Debe permitirse todo?» (pág. 259). En resumen: «la cuestión es saber si hay una *voluntad común*. También aquí existe una condición previa: *La necesidad de un vínculo transcendente* que una suficientemente a los ciudadanos para que sean capaces... de hacer *los necesarios sacrificios de su egoísmo*» (pág. 263).

En el Prólogo de la 2.<sup>a</sup> Edición inglesa de 1978, Bell se «define como *socialista* en lo *económico*, *liberal* en lo *político* y *conservador* en la *cultura*» (pág. XI), lo que parece un revoltijo que exige aclarar que lo que tiene en su mente —que no es la de *algunos* lectores— no tiene el sentido ideológico hoy usual, porque expresamente se declara «seguidor de Aristóteles y después

(17) En Norteamérica *liberal* es el equivalente a socialista europeo; *conservador* el liberal europeo.

de Tomás de Aquino» (pág. XIII), es decir, de la *filosofía del ser, no del simple parecer*. Y termina proclamando que «su relación con la religión procede de asumo es el carácter constitutivo de la cultura, del eje de cuestiones que soporta los predicamentos existenciales, *la constancia en el hombre de su finitud y los límites intranspasables de su poder...* Creo que tal cultura, cuando presta atención a los límites que explora el mundo *volverá, en algún punto, a recobrar lo sagrado*» (pág. XXIV). Bell, aquí, coincide con Dworkin (18) cuando dice: «con la posible (aunque compleja) excepción de una divinidad, *no hay autoridad moral a la que se pueda apelar de manera que automáticamente mi posición se convierta en posición moral*». Filosóficamente podemos resumir esto recordando el fundamento sociopolítico moderno que nace en B. Spinoza y lo llama *conatus* que es «el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser» (19), desarrollar su naturaleza como sea y a costa de quien sea. Yovel (20) nos dirá: «Spinoza lo llama *conatus*, Nietzsche *voluntad de poder*».

Pasemos ahora, desde las *Ideologías del parecer*, al discurso ya filosófico de las *filosofías del ser*. En *Verbo* 385-6 el profesor d'Ors recuerda la doctrina aristotélica del problema socioeconómico. Aristóteles aborda el estudio de la economía desde la ontología realista. Aristóteles señala que «la ética es una cierta disciplina política» (I *Eth. Nich.* 2, B 1046b, 10) y que la política no es una ciencia exacta (*ibid.* 3, B 1046b, 25) pues el hombre «es un animal social —ζοον πολιτικον— por naturaleza» (I *Pol.* B 1253a, 5) pero implicado por leyes morales por ser animal lógico —ζοον λογικον—, *capaz de juzgar* (III *De An* B, 228a, 5). Por eso vive en sociedad desde la familia a la ciudad —πολις— y *no solo sujeto al instinto de lo sensible como el animal* pues se comunica en *conceptos* por la palabra. De aquí entra en el tema económico que divide en dos ítems: La administración del gasto o *economía*

(18) R. DWORKIN, *El derecho a la vida*, Ariel, 1994, pág. 321.

(19) B. SPINOZA, *Ética more geométrico demonstrata*, Libro 3.º, Proposiciones VII, VIII y IX.

(20) Y. YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya-Muchnik, 1955, pág. 320.

—οικοζ νομοζ— de las cosas que la familia precisa para vivir y, por otro lado la *crematística* —κρηματικη— o manejo de dinero en el intercambio social entre unos y otros en cuanto se pasa del estado de trueque de los bárbaros que «cambian unos productos útiles por otros, pero nada más» (1 Pol. B 1257a, 6). Al irse civilizando y comunicándose con otras ciudades, «se introdujo por necesidad el empleo de la moneda» (*ibid.*, 8) y, por eso, «una vez inventada la moneda por la necesidad del cambio surgió la otra forma de crematística: el comercio de compra y venta» (B 1257b, 1), más allá de su uso primero en la *administración de la casa*. Pues «la crematística parece tratar sobre todo de la moneda, y su función es averiguar de donde obtendrá abundancia de recursos pues es un arte productivo de riqueza y recursos» (*ibid.*, 10). Aquí surge una diferencia: «el comercio de compra y venta no forma parte de la crematística por naturaleza, pues entonces sería necesario que el cambio se hiciera para satisfacer lo suficiente» (*ibid.*, 1257a, 4) y como antes señala hablando de los *bienes necesarios* para vida, «parece que la verdadera riqueza proviene de estos, pues la provisión de esta clase de bienes no es ilimitada» (*ibid.*, 14). Y de esto saca esta sorprendente conclusión que d'Ors señala: «La crematística a partir de los frutos de la tierra y de los animales es siempre conforme a la naturaleza... Ahora bien, como hemos dicho, esta arte tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta otra la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada; la otra, en cambio, justamente censurada... Y muy justamente es aborrecida la usura porque en ella la ganancia procede del mismo dinero, y no es para aquello para lo que éste se inventó» (B 1258b, 1-5), que claramente es el servir de *medida del valor en los intercambios de lo necesario*, «pues se hizo para el cambio, y el interés al contrario por sí solo produce más dinero» (*ibid.*, 5). Antes ha dicho de la economía-crematística aceptable que «es parte de la administración doméstica relacionada con el alimento, no como aquella (la *inaceptable* A.S.) ilimitada, sino con un límite preciso» (B 1258a, 18). Literalmente lo que está diciendo es que lo aceptable para «vivir bien y no el afán (*ilimitado* A.S.) de vivir» (*ibidem*) solo hay que considerar *natural* las necesidades físicas del cuerpo animal. Yo creo no es

lógica esta deducción de la idea de Aristóteles que vive y quiere *vivir bien* en la sociedad griega con casas, propiedades agrarias, comerciantes, trabajadores asalariados y esclavos. Y es clarividente en su anticipación económica este párrafo: «Las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada... un instrumento previo a otros instrumentos. Si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido, obedeciendo o anticipándose a las órdenes..., si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran las cítaras, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos» (B 253b, 3). ¿Dónde está el límite de lo necesario en la naturaleza humana? ¿Puede negarse que el arte, un *lujo*, en el que la humanidad ha invertido cantidades ingentes de dinero no es una *necesidad natural*?

Realmente Aristóteles más que de *economía*, natural o financiera, está hablando de *moral*, aunque atribuye la maldad más al instrumento, la *crematística financiera*, que a la *intención* de quien lo maneja. Es difícil de expresar y, más aun, de traducir a palabras: La raíz  $\chi\rho\eta\nu$  responde a múltiples significados, todos referidos a la *voluntad*: necesitar, obligación, indemnizar, añorar, pedir, querer, poseer, crear, tratar, incluso falta, pobreza, indecisión, multa, necesidad/carencia, utilidad. De ella procede  $\chi\rho\epsilon\mu\alpha$  que significa casa, dinero, riqueza, poder, negocio, pecuniario, avaricia/deseo (21) lo que origina traducciones diferentes. En la que manejamos (22) dice hablando de las aplicaciones en la economía *natural*: «de la basada en el *cambio* la más importante es el comercio que tiene tres partes: embarque, *transporte* y venta» (B 1254a, 2). Frente a esta traducción, correcta pero *fisicista*, del *transporte*, T. de Aquino en el texto latino de su *Comentario a la Política de Aristóteles* da un giro a la cuestión y dice «*pecuniativam translativam esse per quam acquiritur pecunia non ex rebus necessariis ad vitam, sed ex quibusdam aliis rebus. Et dicitur translativam quia pecunia translata est de rebus naturalibus ad hujus*

(21) *Diccionario griego-español* de los profesores del Colegio Loyola, Razón y Fé, 1963, pág. 586.

(22) ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, 1988.

*modi* (Sent. Libri Politicorum, 4, 6-3). En este párrafo latino, se ve que el Aquinate pone el *translativam* no en el transporte físico de los artículos del comercio, sino en el proceso de *pago crematístico*. Y esta *capacitas translativa* del dinero le lleva más allá de entenderlo solo como *medida*, y para entenderse también como *depósito de valor* en el transcurrir del tiempo al que puede aplicarse a la crematística lo que dice Aristóteles del *comercio natural* de las cosas: «De estas actividades, las más técnicas son aquellas en las que hay un mínimo de azar... las más innobles las que menos necesitan de cualidades personales» (B 1258b, 6). Está, contra lo que piensa, describiendo las cualidades necesarias para el mundo financiero. Claro que son cualidades de *la persona*, no del simple *ciudadano* de la *polis*. Tomás sí que habla de la *persona humana*, que no solamente es sujeto de conocimiento y voluntad, sino también de la *concupiscencia* de los sentidos y los *sentimientos*. Y en esto Tomás traslada al sujeto, a la persona —y suele llamarse más bien “deseo codicioso” (S. Th. II, q 34, ar 1, ar 3 co)— lo que Aristóteles pone en la crematística *no natural*. Estas *concupiscencias algunas son buenas y otras malas* (S. Th., q 34, ar 1, co) y así *el apetito de las riquezas naturales no es infinito... una cantidad limitada de ellas basta para saciar la naturaleza: pero el apetito de las riquezas es infinito, porque está al servicio de una concupiscencia desordenada que no conoce límites... Se conoce más la insuficiencia cuanto más se tiene* (S. Th. I-II, q 2, ar 1, ar 3). Mas la *concupiscencia no natural* es del todo infinita, *porque sigue a la razón* (S. Th. I-II, q 30, ar 4, resp.). Aquí volvemos a las preguntas que hicimos a Aristóteles: ¿Dónde está el límite de lo necesario en la naturaleza humana? ¿No es *natural* el prever el azar del futuro según un cálculo *racional* de posibilidades? ¿No es conforme a la *naturaleza racional* del hombre el desarrollo de la riqueza que no solo es de la *persona* sino también de la *sociedad*? Realmente lo que Tomás rechaza es el pecado *personal* de la codicia, no el sistema de producción de la riqueza. Lo cual obviamente se relaciona con el *mysterium iniquitatis*, la irracional —y metafísicamente incomprensible— capacidad del mal en los hombres. Pero en la motivación normal «usar es aplicar un principio activo de la acción... esto pertenece a la razón» (S. Th. I-II,

q 16, ar 2, co) y en general, en el hombre «el temor y la esperanza son, por su parte, pasiones principales... porque lo son respecto al movimiento apetitivo en determinado orden... según la diferencia entre el presente y el futuro» (S. Th. I-II, q 25, ar 4, co). Es una descripción perfecta de la ontología de la motivación económica y, en particular, de la especulación sobre futuros financieros, y su desarrollo en la doctrina medieval sobre el lucro, dará lugar a los conceptos de *lucro cesante* y *daño emergente* en la polémica sobre la licitud del mismo, saldada finalmente con la Bula *Vix pervenit* de Clemente XII que resolvió la cuestión aceptando la licitud del interés financiero.

Y con ello se da entrada a la economía moderna *dinámica*, frente a la *estática* economía preindustrial. Pero, inevitablemente, trae implicados nuevos problemas antes impensables. J. Ellul (23) los resume así: «Era preciso que el crecimiento económico viniese a poner en discusión el destino de la miseria, era necesario que a los ojos de todos apareciese una abundancia. *Entonces la pobreza, la desigualdad en el reparto, se hace causa de revolución. No antes.* Se podrá discutir —y argumentar racionalmente— qué modelo de sociedad es mejor, si la *sociedad de consumo de masas*, hoy vigente en el llamado primer mundo, o la *sociedad de consumo de élites* tradicional y, se declare o no, vigente en el *tercer mundo* (24). Desde una perspectiva auténticamente humana, ambas tienen sus ventajas, pero también tienen sus limitaciones e inconvenientes. Y hay que elegir: lo que no puede hacerse es coger las ventajas de uno y otro modo de organizar económicamente la sociedad pretendiendo una tercera vía imposible: la relación ontológica de los *factores de la pro-*

(23) J. ELLUL, *Autopsia de la revolución*, Unión Editorial, 1973, pág. 27.

(24) Precisemos que *consumo de masas generalizado* es cuando en la bolsa familiar de consumos hay más de un 50% de número de artículos —no del valor de los mismos— *comunes* en la base y en la *élite* social; cuando la diferencia es mayor del 50%, se está en la existencialmente diferenciada *sociedad de consumo de élites*. Pero advirtiendo que la *élite* social siempre tendrá un consumo específico —la *reretés* de L. Walrás— bien por ser calidades o artículos de producción insuficiente o por ser primeras series en la producción industrial. Ver A. SEGURA, «¿Una economía católica?», *Verbo*, 371-372, págs. 79-136.

*ducción —trabajo y capital— exige que, cronológicamente al menos, el capital tiene que preceder al trabajo y sigue el consumo. Invertiendo el proceso, la sociedad de consumo generalizado exige una capitalización que asuma riesgos y organice: pero crea puestos de trabajo según modelos racionales. No hay otro modo.*

Lo que pretende la *tentación postmoderna* no es otra cosa sino cargar las *culpas morales* en el forzoso componente material que es manejado *instrumentalmente* por la economía, al mismo tiempo que niegan la existencia a un *bien-en-sí* y a un *marco común* dado a los hombres para su regulación *moral ... y política*. Este programa lo presenta bajo la capa de la virtud de la justicia, no entendida bíblicamente como santidad (25), sino como mera equidistribución de lo material y, con la consecuencia forzosa del fracaso porque, como dice el Cardenal Ratzinger (26) en las virtudes, el hombre, «la pérdida de la transcendencia provoca la fuga hacia la utopía» (pág. 231), con lo que «a fuerza de luchas por metas excesivas se frustra la vía de lo posible y lo necesario» (pág. 234). Para el creyente el Creador *vió que lo creado era bueno* (*Gen.*, 1, 25) y creó al hombre *para que dominara* (*ibid.*, 26-28) y *le puso en el jardín del Edén para que lo cultivase* (*Gen.*, 2, 25): le dió el dominio de la tierra «para aquello que ella es capaz y no para volverse contra ella» nos dice Ratzinger en otro lugar (27). Y tan lejos del recto orden creacional es el abuso de la tierra —con los problemas ecológicos que conlleva un afán inmoderado de consumos generalizados pretendiendo así una igualación contra naturaleza—, como el no aceptar el desarrollo de la riqueza potencial por las técnicas actuales. Que, se quiera o no, reclaman *capitales financieros y ahorro inversión generalizados* y no como fue la economía preindustrial.

Como resumen general de este discurso puede verse que *el intento de entender al hombre solo desde el hombre*, y no otra es la raíz del desarrollo filosófico de la *inmanencia de la conciencia*.

(25) Ver J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, 1976, págs. 83 y sigs.

(26) Ver *Iglesia, Ecumenismo y Política*, BAC, 1987, pág. 23.

(27) Card. J. RATZINGER, *Creación y Misterio*, Eunsas, 1992, págs. 58-9. Es un estudio cristiano del trabajo humano.

cia, ha devenido en *Ideologías* que están constituidas por *contradicciones culturales*: el socialismo que se quiso vender como un intento *científico* ahora solo resulta un intento *moralizador... materialista* que fracasa precisamente en lo material e intenta justificarse en la *buena intención de realizar una justicia igualitaria* imposible de sostenerse, precisamente por las insuficiencias y contradicciones de su *pretendida* teoría económica. El *liberalismo* que en lo económico sigue una doctrina *instrumental realista*, huye de cualquier *marco común* doctrinal que, en una consideración exclusivamente humana, *deviene un totalitarismo que destruye la libertad por estar fuera de la verdad*. Y que, aun en el funcionamiento económico lleva al dominio de los débiles por los poderosos que no respetan ningún *marco cívico-moral*, ni ningún orden de *valores sociales*. Lo cual es, justamente, la denuncia del progresismo (¿?) socialista, que tampoco ofrece ninguna alternativa funcional, sino una sustitución de las élites capitalistas por *la nueva clase* (28) socialista. Ambas ideologías inmanentes, que al abandonar la Verdad han destruido la Libertad, ya no hablan de *voluntad humana* sino de *motivación* (29). Y esto lleva ineluctablemente a *materializar* los juicios intencionales, a convertir la *equidistribución* estadística en *justicia* que, como es negada en la realidad práctica no ya por los deseos de poseer lo bueno y lo bello, que tienen todos los hombres, sino por las insuficiencias inevitables de la *oferta solvente*, es decir, disponible aquí y ahora. Por el contrario, en la antropología cristiana (30), sin negar que *Dios* creó la Tierra y cuanto en ella existe *y vió que era muy bueno*, pero al hombre, lo hizo *a Su Imagen y semejanza* que, como dice S. Agustín *porque nos ha hecho Señor para Ti*

(28) Cfr. MILOVAN DJILAS, *La Nueva Clase*, Edhasa, 1957.

(29) Cfr. J. A. MARINA, *El misterio de la voluntad perdida*, Editorial Anagrama, 1997, dice que «la voluntad como paradigma explicativo dejó su lugar a la motivación, un sistema *determinista* que puede ser científicamente estudiado... la ciencia ha sustituido la voluntad por un sistema determinista para poder así estudiar la conducta *científicamente*» (pág. 16).

(30) Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis dives salvetur*. Migne, Patr. Griega IX, 603-652. En castellano ver R. Sierra Bravo, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Aguilar-Compi, 1960.

nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Ti (Confess., Libro I, Cap. 1) y por eso la igualdad de naturaleza de todos los hombres no puede alcanzarse en el terreno empírico-existencial y como dice el Aquinate solo *hay igualdad donde no interviene la iniquidad* (Com in Ep. Tesalontenses, Cap. 1).

Es una peligrosa tentación el atribuir al sistema instrumental de la *economía de mercado* lo que es solo atribuible a una *ideología* —y aun filosofía— que es el liberalismo condenado por el Beato Pío IX hace un siglo y medio que en el momento actual, incluso entre católicos, no es *políticamente correcto* el recordarlo. Cuando ahora se habla de *capitalismo salvaje* (31), *la causa hay que buscarla no solo y no tanto en el sistema económico mismo sino en el hecho de que todo el sistema socio-cultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado* (Centesimus annus, § 39) y toda ambigüedad en estos temas tiene muy peligrosas consecuencias. La peor trampa que la cultura inmanente puede tender a los creyentes es ofrecer un juicio moral de la realidad humana que no considere más que la realidad tangible, material, y que el *bien* y el *mal* no se dan más que en el manejo y distribución de las cosas, de la riqueza material. Y en esto coinciden las ideologías socialista y liberal.

Que son las que se han querido evitar en este trabajo: *Hay que ser no solo sencillos como palomas, sino también prudentes como serpientes*. Y hoy, se vende el socialismo como justicia, como virtud pretendiendo un igualitarismo equidistributivo imposible, a la vez que cualquier reclamación de orden social es denunciada como totalitarismo ultra.

---

(31) REVEL (*op. cit.*, pág. 64) señala que «puede muy bien existir un capitalismo sin mercado. Incluso el sueño de muchos capitalistas es *lo privado sin mercado*. Lo privado *protegido de la competencia por un poder político cómplice y retribuido*... un capitalismo que erróneamente se calificó como "salvaje" cuando estaba *admirablemente organizado para servir a los intereses de la oligarquía*... El capitalismo asociado al monopolio político del PRI que durante cuarenta años y "en nombre del socialismo" ha alimentado la pobreza del pueblo mexicano en beneficio de una oligarquía».