

Religión y neoliberalismo económico: un modelo posible

por **D. Enrique M. Ureña**

*Conferencia pronunciada
el 15 de diciembre de 1993*

Forum Deusto

Religión y neoliberalismo económico: un modelo posible

por D. Enrique M. Ureña*

Introducción: modelo «tecnicista» y modelo «humanista» de ética económica

Las reflexiones acerca de la relación entre economía y religión pasan generalmente a través de la ética. Esta última sirve de mediación entre las dos primeras. Pero este carácter mediador de la ética adquiere

* Don Enrique MENÉNDEZ UREÑA es Doctor en Ciencias Económicas, Doctor en Filosofía y Doctor en Teología. Es miembro de la Compañía de Jesús, Catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea y de Ética y de los Sistemas Económicos de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; Director del Instituto Interfacultativo de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la misma Universidad; Profesor Asociado de Historia de las Doctrinas Económicas de la Universidad Autónoma de Madrid, en los cursos 1990/1991 y 1991/1992; miembro colaborador del Centro de Divulgación del Conocimiento Económico de Caracas (CEDICE); Socio de Honor del Instituto de Estudios Económicos y de Ética Social de Buenos Aires (IEEES); Socio de Honor del Centro per la Storia della Massoneria di Roma; miembro colaborador del Centro Internacional para el Desarrollo Económico (CINDE) de Panamá y San Francisco; miembro fundador de la Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia (AEDOS) de Madrid. Profesor y conferenciante invitado por diversas Universidades e instituciones de Alemania, Italia, Estados Unidos, México, Venezuela, Chile, Argentina, Uruguay, Perú, Guatemala, El Salvador y Honduras. Investigador becado por la Max Planck Institut für Geschichte de Goettingen, en 1985, 1987 y 1992. Ha publicado los siguientes libros: *Karl Marx, Economista* (Madrid 1977), con traducción portuguesa (Sao Paulo 1981); *La teoría de la sociedad de Freud* (Madrid 1977); *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada* (Madrid 1978); *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión: Kant predecesor de Marx y Freud* (Madrid 1979); *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica* (Madrid 1981), 3.ª edición (Madrid 1984), traducción posterior (Sao Paulo 1982), traducción alemana (Mainz 1984), traducción inglesa (Chi-

intensidades muy distintas según el modelo de marco teórico que se elija para estudiar la relación entre religión, ética y economía. En esta primera parte introductoria de mi conferencia voy a referirme brevemente a dos de esos modelos de marcos teóricos, con la intención de justificar, tanto desde el punto de vista histórico como desde el sistemático, la elección del que voy a desarrollar en esta conferencia.

El primer modelo de marco teórico es el que podríamos denominar, en un sentido que explicitaré en seguida, «tecnicista». Al segundo lo bautizaremos con la adjetivación de «humanista». El primer modelo ha servido de telón de fondo, explícita o implícitamente, con articulaciones más o menos precisas y elaboradas, a la discusión acerca de la superioridad o no superioridad moral y/o evangélica de una auténtica economía socialista en comparación con cualquier forma posible de economía capitalista o de mercado libre¹. El segundo modelo surgió, con diversas variantes, en el siglo XIX. Después de 1989, el primer modelo de marco teórico ha quedado definitivamente caduco, mientras que el segundo ha pasado a adquirir de nuevo actualidad.

Comencemos dibujando las líneas generales del que hemos denominado modelo «tecnicista». Este se configura en la forma de una ética *de los sistemas económicos*, ya se desarrolle o no esa ética con un interés aditivo religioso. Un sistema económico se define por un determinado principio de organización de la actividad económica de una sociedad, principio al que están asociadas instituciones y cauces específicos que permiten y causan el funcionamiento ordenado de dicha actividad. En las sociedades complejas modernas solamente conocemos dos tipos de sistemas económicos: el socialista y el capitalista. El primero se define por la planificación como principio de organización de la actividad económica, con las siguientes instituciones y cauces específicos esenciales: propiedad social de los medios de producción, planificación y deliberación directa sobre cuáles sean las necesidades jerarquizadas de la población, como guía fundamental para la toma de

cago 1988); *El neoclericalismo de izquierda* (Madrid 1984); *Ética y modernidad* (Salamanca 1984); *Krause educador de la Humanidad. Una biografía* (Madrid 1991), *K.C.F. Krause: Philosoph, Freimaurer, Weltbürger, Eine Biographie* (Stuttgart 1991); *El «Ideal de la Humanidad» de Sanz del Río y su original alemán. Textos comparados con una introducción* (Madrid 1992).

¹ En esta conferencia usaré indistintamente las denominaciones de «economía capitalista» y «economía de mercado libre» (o expresiones equivalentes), aunque en otros contextos puede ser de utilidad asociarles significados distintos.

decisiones en la confección del plan general y, en su caso, de los planes asignados administrativamente a las empresas. El segundo tipo de sistema económico se define por el mercado libre como principio de organización, con estas otras instituciones y cauces de funcionamiento: propiedad privada de los medios de producción, mercado libre y competitivo y obtención de beneficio monetario por las empresas privadas, como guía fundamental para la gestión de las mismas. Cada uno de estos dos tipos de sistema económico puede objetivarse, y de hecho se ha objetivado históricamente, en diversos subtipos susceptibles de ser clasificados a su vez con mayor o menor precisión (p. ej.: socialismo de planificación centralizada y socialismo de planificación descentralizada, pudiendo volver a subdividirse este último a su vez en dos tipos al menos²; o, en el caso del capitalismo, los subtipos de capitalismo renano y capitalismo neo-americano³).

Durante decenios la ética económica⁴ se ha desarrollado como ética *de los sistemas económicos* y, por lo tanto, según lo que acabamos de exponer, como una ética comparativa del socialismo planificado y del capitalismo o economía de mercado libre. Tras los acontecimientos que cerraron el año 1989 en los países del este europeo, ese tipo de discusión ha quedado *históricamente* superado⁵. Pero, además, desde un punto de vista *sistemático*, la ética *de los sistemas económicos* llevaba dentro de sí el resbaladero hacia una interpretación *tecnicista* de la ética económica, al intentar justificar el principio del sistema económico correspondiente (el principio de libre mercado del capitalismo o el de planificación del socialismo) como estructuralmente, en sí mismo, moral o inmoral (o más moral o menos inmoral que el otro). Esta discusión tendía así a favorecer el sueño de una ingeniería social deshumanizada y utópica en el sentido negativo de este úl-

² Puede verse mi estudio: *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica*, Unión Editorial, 3.ª ed., Madrid, 1984, pp. 166-173.

³ Según la polémica y sugerente obra de M. ALBERT: *Capitalisme contre capitalisme*, Éd. du Seuil, París, 1991.

⁴ Al hablar de ética económica me refiero a una ética de la actividad económica en general, prescindiendo de la rama más específica denominada ética de la empresa.

⁵ La no viabilidad de un sistema económico planificado como alternativa al sistema de mercado libre, y concretamente el callejón sin salida en el que se encontraban los países comunistas, lo he analizado detalladamente en mi estudio citado en la nota 2, cuya primera edición salió en 1981.

timo término, ingeniería social posibilitada por el intento de poner en relación directa y descarnada una actividad económica abstracta, un *homo oeconomicus* abstracto, con unos valores morales igualmente abstractos, en lugar de mediar esa relación dentro de un tratamiento más integral de la compleja actividad humana y social⁶. En este tipo de planteamiento la relación entre religión y economía queda además prácticamente *reducida* a la funcionalidad ética de la primera: en su mediación entre la economía y la religión, la ética «se comía» a la religión.

El segundo modelo de marco teórico para analizar la relación entre religión, ética y economía, que hemos llamado antes «humanista», se adecúa, por un lado, al momento histórico que estamos viviendo desde finales de 1989 y, por otro lado, no es proclive a caer en ningún tipo de ingeniería social ni de reduccionismo ético de la religión. En lugar de configurarse como una ética *de los sistemas económicos*, se configura en la forma de una ética *de la actividad económica como parte integrante del conjunto de la actividad humana y social*. Su objetivo principal no es por tanto el de un análisis comparativo de distintos sistemas o principios de organización de la actividad económica desde un punto de vista ético o ético-religioso, sino el de un análisis de las interrelaciones existentes entre la actividad económica, que ahora sólo puede organizarse con referencia al principio sistémico del mercado libre, y las demás facetas y sectores de la acción humana y social. Este enfoque respeta así la independencia y especificidad de la relación de la religión, por un lado, y de la ética, por otro lado, con la economía, a la vez que integra el estudio de ambas relaciones en la interrelación múltiple con otros sectores de la vida humana y social, como p. ej. la educación, la política, la familia, el arte, la relación con la naturaleza, etc.

⁶ Un interesante planteamiento de este problema es ofrecido por Rafael RUBIO DE URQUÍA: «Ética y procesos de asignación de recursos», *Información Comercial Española*, núm. 691 (marzo 1991), 7-15, y «Acerca de la dinámica global contemporánea, la acción humana y la teoría económica», en: Rafael RUBIO DE URQUÍA y Enrique M. UREÑA (eds.), *Economía y dinámica social. Reflexiones acerca de la acción humana ante un nuevo ciclo histórico*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, vol. 7, Unión Editorial y Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994, pp. 179-203. Un enfoque también interesante es ofrecido por A. ARGANDOÑA, «Sobre las motivaciones humanas: un enfoque unificador», en: *ibid.*, pp. 147-165.

Justificada así la elección del marco teórico de análisis que hemos llamado «humanista», vamos a centrarnos ahora en el enfoque «ético-antropológico» de la actividad económica desarrollado en la segunda mitad del siglo pasado por el gran hacendista alemán Albert Schäffle (1831-1903), enfoque que cae dentro de nuestro «modelo humanista». Junto al interés intrínseco que ofrece esta concepción de Schäffle para el tratamiento de nuestro tema, se da el interés adicional de que entronca con la escuela alemana de pensamiento krausista, de un pensamiento por tanto que tuvo una profunda influencia en nuestro entorno geográfico y cultural⁷.

El desarrollo de la exposición va a seguir un curso a la vez histórico y sistemático. Comenzaremos pergeñando en líneas generales el marco socio-teórico de Krause (1781-1832) y su recepción y remodelación por su discípulo Heinrich Ahrens (1808-1874). Pasaremos después a señalar muy brevemente algunos puntos candentes de discusión socio-económico-política en los comienzos de la segunda mitad del siglo pasado en Alemania, para continuar situando ahí la postura de Ahrens y su recepción por Robert von Mohl (1799-1875), uno de los más relevantes politólogos y publicistas alemanes de esa época, en coincidencia y contraste con la recepción del mismo Ahrens por Albert Schäffle. Tendremos así preparado el paso siguiente: la presentación del punto de vista «ético-antropológico» de la actividad económica desarrollado por este último autor. Concluiremos con algunas consideraciones en torno al potencial de inspiración que se esconde dentro de concepciones como la de Albert Schäffle para desarrollos religioso-ético-económicos actuales, que deseen moverse dentro de lo que hemos denominado marco teórico «humanista».

Quiero acabar estas consideraciones introductorias con una advertencia sobre el título de la conferencia. El término «neoliberalismo» se emplea hoy con distintas acepciones y está cargado de diversas connotaciones ideológicas. En las consideraciones finales, a las que me acabo de referir, aclararé, a la luz de todo lo expuesto en mi discurso, el senti-

⁷ Los contenidos que voy a desarrollar en esta conferencia, y que en su publicación escrita completaré con las adecuadas anotaciones y referencias a pie de página, constituyen un adelanto de un trabajo que estoy realizando en estos momentos como parte integrante del Proyecto de Investigación «Krause, Krausismo y Masonería: una nueva interpretación del krausismo español desde sus fuentes alemanas y desde su divulgación en España a través de cauces masónicos (II)». Este Proyecto, que se está realizando en el Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, ha sido financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia con el n.º PB91-0217.

do preciso en el que entiendo ese término y la razón por la que lo he elegido como parte integrante del título.

El «Ideal de la humanidad» (1811), de K.C.F. Krause, y la «Teoría orgánica del Estado» (1850), de H. Ahrens

La concepción del Estado de Krause difiere sustancialmente de la de Hegel en un punto muy relevante para el tema que nos interesa en estos momentos. Mientras que el Estado ocupa en la filosofía del derecho de Hegel la esfera culminante del edificio social, después de la familia y la sociedad civil, ocupa en la teoría de la sociedad de Krause, plasmada en su obra más popular *El Ideal de la humanidad*⁸, un puesto formalmente equivalente a otras importantes instituciones («alianzas» en la terminología de Krause), como, por ejemplo, la Iglesia o el sistema educativo. Por otro lado, la sociedad civil se identifica en la filosofía del derecho de Hegel con la esfera de lo económico, con la esfera de la producción, el intercambio y el consumo, obteniendo así la actividad económica un peso específico que está muy lejos del lugar secundario que ocupa en la teoría de la sociedad de Krause. Si quisiéramos esquematizar el edificio social que aparece en la filosofía del derecho de Hegel, obtendríamos el sencillo esquema:

Estado
Sociedad civil
Familia

Si, en cambio, queremos esquematizar el edificio social que aparece en el *Ideal de la humanidad*, de Krause, obtenemos el esquema mucho más complejo:

Humanidad
Grupo de pueblos asociados
Pueblo
Familia
Individuo

Virtud Derecho Religión Belleza Ciencia Arte Educación
 (Estado) (Iglesia)

donde Krause subdivide el «Arte» en «bello» y «útil», entrando la esfera de lo económico en esta última subdivisión.

⁸ K.C.F. KRAUSE, *Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch. Vorzüglich für Freimaurer*, Dresden, 1811. Esta obra se reeditó en 1819, 1851 y 1903.

Una simple ojeada a ambos esquemas nos descubre intuitivamente las diferencias entre Krause y Hegel que acabo de apuntar⁹. En el contexto de esta conferencia no necesitamos explicar el conjunto del esquema krausiano ni la interesante evolución que le condujo hasta él. Nos basta señalar dos características complementarias y fundamentales de su concepción de la sociedad humana, que nos indican la trascendencia que esas diferencias van a tener para nuestro tema.

La primera característica es la de la relación armónica entre todas las esferas de la vida humana y social. El verdadero progreso de la humanidad incluye un progreso armónico de todas y cada una de esas esferas. Aún más, ninguna de ellas podría avanzar hacia su propia perfección humana sin su interrelación armónica con el avance de cada una de las demás hacia su respectiva perfección. Krause, igual que muchos otros pensadores de su tiempo, veía que estaba viviendo una época en la que la remodelación y configuración superior del Estado constituía una tarea histórica central para el progreso de la humanidad. Por eso había comenzado en 1807 una obra filosófico-histórica y filosófico-política sobre el significado de las campañas napoleónicas como gigantesco inicio de esa remodelación en Europa, que a su vez marcaría el inicio del camino hacia la constitución de un Estado Mundial. Pero ya en 1808, en el curso de la confección de ese libro que nunca llegaría a terminarse, ve Krause que el Estado solo, por muy perfecto que llegase a ser, sería incapaz de realizar la verdadera humanización de la sociedad: «Reconocí pronto con toda claridad que tampoco el Estado podía fundamentar por sí solo en forma total la salvación de la humanidad (...), sino solamente fomentarla y hacerla realidad dentro de su esfera específica, en la parte que le corresponde; reconocí también que el Estado sólo podría conseguir su superior configuración y mejoramiento como el resultado de un perfeccionamiento continuamente creciente, equilibrado y armónico de *toda* la vida de la humanidad, en su totalidad y en todas sus partes interiores.»¹⁰

⁹ El lector interesado puede acudir al capítulo IV «Napoleón, la Hermandad Masónica y la Alianza de la Humanidad», de mi estudio: *Krause, educador de la humanidad. Una biografía*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, vol. 1, Unión Editorial y Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1991.

¹⁰ K.C.F. KRAUSE, *Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft*, Dresden 1810, Vorbericht p. XLVIII s.. Krause, iniciado en la masonería en 1805, veía en la hermandad masónica el germen histórico de esa alianza de la humanidad. Por ello desarrolló una auténtica filosofía de la masonería y una

Esta idea de la necesaria interrelación armónica de todas las esferas de la vida para el progreso de la humanidad era tan central en el pensamiento de Krause, que éste introdujo en el edificio de la sociedad humana, por encima de las demás instituciones o «alianzas» (familia, Iglesia o alianza para la religión, Estado o alianza para el derecho, alianzas para la educación, para la ciencia, para el arte, etc.), una nueva, la «alianza de la humanidad», cuya misión específica habría de consistir precisamente en alentar en todas y cada una de las otras alianzas el espíritu de armonía con todas y cada una de las demás, educando también a los hombres y mujeres en aquello que les es común a todos, lo que Krause denominaba la «pura humanidad», como base para la realización de aquella pretendida armonía: «Sólo gracias al florecimiento de la Alianza de la Humanidad podrán llegar a su plenitud la ciencia y el arte, las familias, la vida de los pueblos, el Estado y la Iglesia, en sí mismos y en armonía unos con otros y con la vida total de la humanidad.»¹¹

La segunda característica es una consecuencia de la primera. La concepción krausiana de la sociedad humana es crítica de cualquier institución o esfera de la vida que se erija en dominadora de las otras. El siguiente apunte escrito en su diario, del 24 de julio de 1824, es una muestra bien elocuente de este tipo de crítica aplicado retrospectivamente a la Iglesia y, en ese momento, al Estado: «La preponderancia unilateral de la jerarquía en la Edad Media se ha transformado totalmente en una preponderancia unilateral de la kosmarjía, del poder político único que se ha hecho cínico en lugar de libre, del poder del Estado (...). El poder del Estado (...) se ha puesto ahora descaradamente por encima de todo, por encima de las asociaciones para la religión, para la ciencia y para el arte, por encima del santuario del amor en el matrimonio y en la amistad (...). El Estado quiere dominarlo todo, configurarlo todo, subordinárselo todo a sí mismo. Pero como es demasiado estrecho para ello, no tiene más remedio que estrujarlo todo, reprimirlo, enfermarlo, matarlo todo, pues, en su interior aún primitivo, no es capaz de recibir muchas cosas santas si no es después de haberlas convertido en cadáveres.»¹² Se comprende así que Krause criticase la

impresionante investigación histórica sobre esta última, lo que le creó graves conflictos que terminaron con su expulsión de la logia. El lector interesado puede ver los capítulos III y IV de mi estudio citado en la nota anterior.

¹¹ *Ibid.* p. X.

¹² K.C.F. KRAUSE, *Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitens*, Tomo tercero, ed. por P. Hohlfeld y A. Wünsche, Leipzig, 1892, p. 235 s.

concepción hegeliana que considera «que el Estado constituye la asociación social para la totalidad de la vida racional (de los hombres), subordinando explícitamente la asociación de los ciudadanos al Estado como totalidad suprema»¹³.

Si bien la crítica de Krause a Hegel es, a mi modo de ver, correcta, y el primero aventaja al segundo en la mayor riqueza y complejidad de su concepción de la estructura social, Hegel tiene frente a Krause el mérito de haber articulado filosóficamente, de manera genial, la trascendental relevancia que el desarrollo de la industria y el comercio estaba teniendo para la sociedad humana. Como muy bien ha escrito Manfred Riedel, «la recepción de la Economía Política, en su configuración más avanzada de los clásicos ingleses desde James Steuart hasta Adam Smith y (...) David Ricardo, no tiene paralelo alguno en la filosofía del idealismo alemán de la época»¹⁴.

Heinrich Ahrens, uno de los más fieles discípulos de Krause, va a subsanar en buena parte las deficiencias del maestro con respecto a la esfera de lo económico, sin caer por ello en los excesos de Hegel. En su *Teoría orgánica del Estado*¹⁵, Ahrens recoge fielmente la concepción de la sociedad humana desarrollada por Krause en *El ideal de la humanidad*, haciendo un único cambio en el esquema general que es crucial para nuestro tema. Ahrens «sube» la esfera de lo económico, que en Krause ocupaba un puesto de segunda fila como una subdivisión del arte, a la primera fila, bajo la denominación de «industria» (que subdivide en «agrícola» y «fabril»), uniendo la «belleza» y el «arte» del esquema de Krause bajo la denominación de «arte bello»¹⁶.

Por otro lado, Ahrens, manteniendo al Estado en el lugar secundario (en comparación con Hegel) que Krause le había señalado en el edificio de la sociedad humana, suaviza la crítica al mismo subrayando

¹³ K.C.F. KRAUSE, *Das System der Rechtsphilosophie*, ed. por K. Roder, Leipzig, 1874, p. 418.

¹⁴ M. RIEDEL, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1969, p. 76 s.

¹⁵ H. AHRENS, *Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage. Erster Band: Die philosophische Grundlage und die allgemeine Staatslehre*, Viena, 1850.

¹⁶ *Ibid.* p. 77.

que, en el momento histórico en el que entonces se encontraba la sociedad europea, el Estado debía ejercer todavía una cierta tutoría sobre las otras esferas de la vida social; eso sí, una tutoría que no significase despotismo, que se mantuviese dentro de unos límites bien definidos y que tuviese como objetivo final el llegar a hacerse innecesaria. Con esta postura global Ahrens no hacía sino estas dos cosas: a) admitir la inexistencia de una institucionalización de la alianza de la humanidad, en vista de lo cual asumía que su tarea tendría que ser realizada, aunque imperfectamente, por el Estado; b) aplicar una de las características fundamentales de la filosofía de la historia de Krause conceptualizada en la tríada «Urbild/Geschichtsbild/Musterbild», es decir: en cada momento histórico concreto (Geschichtsbild) hay que dilucidar cuáles son los pasos que hay que (y que se pueden) dar en ese momento (Musterbild) para continuar acercándose a la sociedad ideal (Urbild). Ahrens delimita así, por ejemplo, la función tutora del Estado, en su *Curso de derecho natural*, en sintonía perfecta con su maestro Krause: «El primer principio que debe guiar al Estado en su actividad es reconocer la naturaleza propia, la independencia, la *autonomía* de todas las esferas de vida que prosiguen fines distintos del jurídico y político. (...) . La acción del Estado no puede ponerse en el lugar (de las causas y fuerzas productivas que obran en las diversas esferas para los fines principales de la vida), sin alterar su origen y su naturaleza, sin dirigir las hacia fines que les son extraños. El Estado no debe hacerse sacerdote, ni maestro, ni sabio o artista, ni agricultor, industrial o comerciante. Cualesquiera que sean los medios por los que el Estado pueda favorecer las diversas ramas del trabajo social, no debe alterar jamás las fuentes íntimas, intervenir en su manera de acción espontánea, libre, sólo propia para hacer brotar la riqueza de las verdades y de los bienes espirituales y materiales, cuyos principios se encuentran en el genio infinito del hombre.»¹⁷

Finalmente, quiero señalar que Ahrens, en un escrito conmemorativo de Fichte¹⁸, subraya la necesidad de un empapamiento ético y religioso de la vida *política y económica*, como único medio de verdadera humanización de éstas, frente a un supuesto «mecanismo coercitivo» garantizado por el Estado.

¹⁷ H. AHRENS, *Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho*, traducción de P. Rodríguez Hortelano y M. Ricardo de Asensi, cuarta edición, París y México, 1876, pp. 511 y 515.

¹⁸ H. AHRENS, *Fichte's politische Lehre in ihrer wissenschaftlichen, culturgeschichtlichen und allgemeinen nationalen Bedeutung*, Leipzig, 1862.

La distinción entre Sociedad y Estado y las críticas al socialismo y al *laissezfairismo*; la postura de Robert von Mohl

Si ojeamos los artículos publicados alrededor de la mitad del siglo XIX en la *Deutsche Vierteljahrs Schrift* y en la *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, dos de las más importantes revistas de la época¹⁹, constatamos, entre otros, cuatro puntos de discusión que se repiten y que son relevantes para el tema que nos ocupa en esta conferencia: crítica al *laissezfairismo* extremo; crítica al socialismo como el peligro supremo que amenaza de destrucción a la sociedad existente; establecimiento de la distinción entre *Sociedad* y *Estado*; necesidad de una reforma de la ciencia económica. Entre esos artículos se encuentran dos de Robert von Mohl que vamos a comentar brevemente: «Ciencias de la Sociedad y ciencias del Estado»²⁰ y «Recientes logros alemanes en el campo de las ciencias del Estado»²¹.

Mohl plantea la necesidad teórica de aclarar y fundamentar científicamente el concepto de «Sociedad» frente al de «Estado», a partir del problema práctico del peligro que el avance del socialismo está suponiendo en esos momentos. En las primeras páginas de su artículo «Ciencias de la Sociedad y ciencias del Estado» comenta casi patéticamente la naturaleza de ese peligro. Siempre ha habido utopías sociales, pero ahora está sucediendo con el socialismo algo radicalmente nuevo: «Nuevo es el que la adhesión a una tal doctrina ya no se considera como una enfermedad mental, sino que uno se adhiere a ella abiertamente como a un punto de vista justificado y honroso; nuevo es que uno es socialista de la misma manera que uno era realista o nominalista, kantiano o seguidor de Hegel, filósofo del derecho o perteneciente

¹⁹ La *Deutsche Vierteljahrs Schrift* comenzó a salir en 1837 editada por el entonces célebre editor Cotta, constituyendo, según Brockhaus «la revista más importante» entre las que salían trimestralmente reuniendo varios artículos largos sobre diversos temas. La *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft* comenzó a salir en 1844 en Tubinga, siendo probablemente la revista más sobresaliente de ciencia política de la época; entre los editores, cuyo número oscilaba entre seis y ocho durante esos años, se encuentran economistas y políticos de primera línea como K.H. Rau y los ya mencionados R. von Mohl y A. Schaffle.

²⁰ «Gesellschafts-Wissenschaften und Staats-Wissenschaften», *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft* 7 (1851), Erstes Heft, pp. 3-71.

²¹ «Neuere deutsche Leistungen auf dem Gebiete der Staatswissenschaften», *Deutsche Vierteljahrs Schrift*, 1854, Drittes Heft, pp. 1-77 (el artículo está sin firmar).

a la escuela histórica. Nuevo es, finalmente, que existen numerosas revistas y diarios que divulgan y traen a la conciencia cada vez más todo ese pensamiento no sólo mediante su enseñanza directa, sino concretamente mediante el comentario y la interpretación de todos los sucesos de la vida en el sentido del partido social»²². Pero no sólo es nueva la propagación y arraigo, el impulso efectivo de la doctrina socialista, sino que son nuevas también sus pretensiones transformadoras o revolucionarias: «Los enemigos de la sociedad actual han acudido a la violencia de manera repetida y sumamente peligrosa (...). Se han librado terribles batallas callejeras, ya no por la libertad o el poder, no por esta o aquella otra forma de gobierno, por este o aquel otro caudillo, sino bajo distintas banderas *sociales*.»²³, es decir: «La palabra *sociedad* ha resonado en los aires. Se pronuncia por unos con profunda preocupación, por otros con venenosa amenaza; (...) partidos e intenciones poderosas, todos unos edificios de doctrina se señalan con esa palabra. (...) Quieren un mejoramiento, una transformación de la *Sociedad*: el *Estado* sólo significa algo para ellos como consecuencia de esto y, al principio, como instrumento de poder.»²⁴

De todas maneras la doctrina socialista, continúa Mohl, tiene razón en una cosa, incluso tiene el mérito de haber sido la primera en llamar poderosamente la atención sobre ella; tiene razón en su crítica al *laissezfairismo*, a un liberalismo extremo que es causante de una situación social insostenible. Por eso «sería locura despreciar olímpicamente esa doctrina», no reconociendo que en ella «también hay mucha crítica correcta, alguna verdad irrefutable. Aquí no queda más remedio que librar hasta el fin la batalla intelectual en el terreno intelectual»²⁵.

Librar la batalla en el terreno intelectual significa en primer lugar, para Robert von Mohl, fundamentar y desarrollar una auténtica teoría de la *sociedad* frente a una concepción liberal que solamente tiene en cuenta a los individuos aislados, por un lado, y al Estado, por otro, y frente a un concepto de sociedad *reducido* a los aspectos económicos de la misma, tal como aparece en «los escritos críticos y dogmáticos de las diversas escuelas y partidos que se proponen una transformación de la sociedad actual, de los *saintsimonianos*, de los *socialistas* y de los *comunistas*»²⁶. Es necesario incluir en el concepto de sociedad no sólo

²² R. VON MOHL, artículo citado en la nota 20, p. 9.

²³ *Ibid.* p. 8.

²⁴ *Ibid.* p. 6 s.

²⁵ *Ibid.* p. 26.

²⁶ *Ibid.* p. 19.

los aspectos económicos de la misma, sino también otros aspectos más espirituales, como por ejemplo los éticos y los religiosos considerados en sí mismos²⁷.

Mohl propone el desarrollo de una concepción en la que la sociedad aparezca como una esfera propia entre el individuo y el Estado. Pasando lista a los principales politólogos y filósofos del derecho alemanes, encuentra Mohl en Hegel, en el esquema que nosotros hemos considerado más arriba, una concepción en la que ciertamente se introduce la sociedad entre el individuo, considerado como familia, y el Estado, pero que tiene las graves taras del reduccionismo economicista y, a fin de cuentas, de la asimilación de la sociedad por el Estado²⁸. Lorenz von Stein introduce también el concepto de sociedad en su teoría del Estado, pero peca igualmente de reduccionismo a la esfera de lo económico²⁹. Mohl recoge entonces la concepción de Ahrens, plasmada en la *Teoría orgánica del Estado*, reproduciendo a pie de página su esquema krausiano, tal como nosotros lo explicamos más arriba, y reconociendo «con toda alabanza» que es este autor quien «tiene el concepto amplio pleno de la sociedad»³⁰. En 1854 vuelve Robert von Mohl a situar a Ahrens a la cabeza de una auténtica y correcta concepción de la sociedad³¹, resaltando ahora además de manera explícita su pertenencia, junto con Röder, a la «escuela de Krause», una escuela que, a pesar del «silencio de los que dirigen la opinión en la crítica literaria», merece ser tenida muy en cuenta³².

En el resto de su artículo de 1851 Mohl hace un primer desarrollo de su propia concepción de la sociedad, que, cuando llega a concretarse en los fundamentos de los círculos que la componen, sin embargo, defrauda: 1) estirpes o incluso razas; 2) nobleza hereditaria; 3) ocupación industrial; 4) propiedad; 5) vida comunitaria en lugares cerrados (municipios); 6) religión³³. Albert Schäffle, aunque coincidiendo con Mohl en buena parte, criticará esta concreción de su enfoque, a la vez que recogerá para su concepción ético-antropológica de la economía el esquema krausista, como vamos a ver en seguida.

²⁷ *Ibid.* p. 20.

²⁸ *Ibid.* 17 s.. Véase también el artículo citado en la nota 21, pp. 13 y 18 s.

²⁹ Artículo citado en la nota 21, pp. 8 y 14; artículo citado en la nota 20, p. 22.

³⁰ Artículo citado en la nota 20, p. 22.

³¹ Artículo citado en la nota 21, pp. 7 s. y 17.

³² *Ibid.* p. 19 s.

³³ Artículo citado en la nota 20, p. 50 s.

El punto de vista «ético-antropológico» de la economía de Albert Schäffle

En un artículo publicado en 1862 criticaba Albert Schäffle, junto al reconocimiento de «la parte muy sobresaliente que tuvo en la fundamentación de (la) ciencia de la sociedad»³⁴, la concepción concreta de esta última propuesta por Mohl, concepción que, según Schäffle, era «cercana a los proyectos con sabor medieval de una división estamental de la sociedad y no esencialmente superior a ellos»³⁵. La plausibilidad de esta crítica, sin entrar a juzgarla ahora, se puede comprender releando el último párrafo del apartado anterior.

Por otro lado, Schäffle compartía con Robert von Mohl la valoración claramente positiva de la concepción krausista de la sociedad y del Estado, y, lo que ahora fundamentalmente nos interesa, incorporó parte de esa concepción, a comienzos de los años sesenta³⁶, en su reformulación de la ciencia económica dentro del marco general de discusión señalado al comienzo del apartado anterior. Veamos esto con un poco de calma.

Durante los años 1861 y 1862, al comienzo por tanto de su actividad como catedrático de Economía Política, Albert Schäffle expresó repetidamente en sus escritos la valoración positiva del krausismo a la que acabo de referirme. En su lección inaugural tenida el 7 de marzo de 1861 en la Universidad de Tubinga, se declaró explícitamente seguidor de los conceptos de derecho y Estado de los krausistas Ahrens y Röder³⁷. Y en una reseña de la *Teoría Política* del entonces muy conocido Julius Fröbel³⁸, aparecida el 5 de setiembre del mismo año, se lee: «Estimamos que la relevancia de los trabajos de Ahrens y Röder es particularmente grande debido a su concepción orgánica del derecho y del Estado, concepción práctica y extraordinariamente fructífera que se

³⁴ A. SCHÄFFLE, «Die Konkurrenz der Organe des Staatslebens; Beiträge zu einer Revision der Grundbegriffe der neueren Staatslehre. Erster Artikel», *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, 18 (1862), Zweites und drittes Heft, p. 559.

³⁵ *Ibid.* p. 540.

³⁶ Más tarde Albert SCHÄFFLE abandonaría este enfoque, según él mismo comenta en sus memorias: *Aus meinem Leben*. Erster Band, pp. 45, 79.

³⁷ A. SCHÄFFLE, «Der gegenwärtige Standpunkt der wissenschaftlichen Polizei und Politik», *Deutsche Vierteljahrs Schrift*, 1861, Zweites Heft, p. 14 s.

³⁸ J. FRÖBEL, *Theorie der Politik, als Ergebnis einer erneuerten Prüfung demokratischer Lehrmeinungen*, Viena, 1861.

aparta del formalismo dialéctico. En la lucha decidida contra el individualismo político, teórica y prácticamente dominante de la última generación, y también todavía de la presente, no han caído en el otro extremo de un objetivismo político que sólo puede ofrecer, como alternativa de la arbitrariedad subjetiva de todos, el despotismo de uno solo; como alternativa de la libertad, sólo la autoridad; y como alternativa del movimiento, sólo el orden esclerotizado. La concepción orgánica del Estado de los arriba mencionados media más bien ambos polos (...). Las cuestiones conflictivas más significativas de la ciencia del Estado (...) encuentran así, en principio y prácticamente, una solución sorprendentemente sencilla.»³⁹

Es esta mediación entre el individualismo liberal extremo y el orden despótico esclerotizante en el que abocaría el comunismo⁴⁰, contenida en la visión krausista de la sociedad y del Estado, lo que Albert Schäffle recoge en el mismo año 1861 para «una revisión verdaderamente ética de la doctrina» económica clásica⁴¹. En el artículo al que pertenece esta última cita, desarrolló Schäffle por primera vez las líneas directrices de esa revisión, que complementó al año siguiente en un breve tratado sobre el aspecto ético de la teoría económica del valor⁴² y, a comienzos de 1864, en un segundo artículo sobre «La concurrencia de los órganos de la vida del Estado»⁴³.

«La economía», escribe Schäffle en 1861 definiéndola desde su nuevo punto de vista ético-antropológico, «es para nosotros la sociedad en cuanto actúa para hacer del mundo exterior un medio (para la realización) de todos los fines de la sociedad, de la misma manera que el Estado es la sociedad en cuanto organismo jurídico, que la iglesia es el

³⁹ (A. SCHÄFFLE), «J. Fröbels Theorie der Politik», (*Hamburger*) *Allgemeine Zeitung*, Beilage zu Nr. 248, p. 4.037 s. Schäffle remite además aquí a la lección inaugural citada en la nota 37.

⁴⁰ A. SCHÄFFLE, artículo citado en la nota 34, p. 582 s.

⁴¹ A. SCHÄFFLE, «Mensch und Gut in der Volkswirtschaft oder der ethisch-anthropologische und der chrematistische Standpunkt in der Nationalökonomie, mit besonderer Rücksicht auf die Grundprincipien der Steuerlehre», *Deutsche Vierteljahrs Schrift*, 1861, Viertes Heft, p. 285.

⁴² A. SCHÄFFLE, *Über die ethische Seite der nationalökonomischen Lehre vom Werthe*, Tübingen, 1862.

⁴³ A. SCHÄFFLE, «Die Konkurrenz der Organe des Staatslebens; Beiträge zu einer Revision der Grundbegriffe der neueren Staatslehre. Zweiter Artikel», *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, 20 (1864), Erstes Heft, pp. 139-203.

conjunto de todas las asociaciones para la religión, que la escuela lo es para la realización del fin formativo. Cada parte penetra todas las demás. La economía penetra, en cuanto finanzas, al Estado y a la Iglesia; el Estado, como organismo del derecho, penetra, en cuanto administra justicia y en cuanto ejerce un control, a la economía y a la iglesia; la iglesia, la escuela, el arte, penetran religiosa, moral, intelectual y estéticamente a la economía y al Estado, espiritualizándolos (-). Por eso la doctrina económica ha de considerar todos los demás aspectos de la vida de la sociedad, no solamente en cuanto fines para cuya realización ha de proporcionar medios, sino que también ha de considerarlos como agentes en la economía misma, por cuanto influyen en la creación y aplicación de esos medios. Por ello, la economía antropológica está muy lejos de separar la actividad económica de cualquiera de los otros aspectos de la vida de la sociedad.»⁴⁴ Al año siguiente volvía Schäffle a insistir en esta misma idea: «La sociedad desde su lado económico o la *economía política* no puede prescindir de los motivos religiosos, éticos, estéticos, científicos, pero tampoco particularmente de los jurídico-estatales.»⁴⁵

Esta concepción de la economía, que refleja claramente la asunción del marco socio-teórico krausista del *Ideal de la humanidad*, constituye el resultado positivo del rechazo de Schäffle tanto del socialismo como del *laissezfairismo*. Schäffle, igual que Mohl y otros muchos, a la vez que critica sin paliativos las corrientes socialistas y comunistas por su antropología viciada y materialista, reconoce, sin embargo, que han tenido el gran mérito de situar en el centro de la economía al *hombre en su realidad social*, mientras que la doctrina económica clásica dominante acostumbraba a poner a los productos por delante del hombre y a considerar a este último de una manera abstracta⁴⁶.

No podemos entrar aquí en un análisis detallado de los múltiples aspectos que Schäffle desarrolla en los artículos que hemos mencionado. Hemos de limitarnos a señalar dos de ellos, que serán suficientes, junto a lo que hemos indicado ya, para ver el entronque del punto de vista «ético-antropológico» del célebre hacendista alemán con el modelo de marco teórico «humanista» especificado en la introducción de esta conferencia, y para ver también dónde puede estar su relevancia actual.

⁴⁴ A. SCHÄFFLE, artículo citado en la nota 41, p. 294.

⁴⁵ A. SCHÄFFLE, artículo citado en la nota 34, p. 569.

⁴⁶ A. SCHAÄFFLE, artículo citado en la nota 41, pp. 284-286.

Albert Schäffle critica como abstracta, como alejada de la realidad humana y social en la que se desenvuelve la actividad económica, la concepción de un individuo que, en el ejercicio de esa actividad, se mueve exclusivamente por su propio interés privado egoísta. Por la misma razón critica también a aquellos que creen descubrir en el hombre un «interés común», una «tendencia al comunismo», que se opondría como «fuerza ética opuesta» a aquel interés individual. Este último es el que domina en el ser humano y constituye precisamente el motor principal del desarrollo cultural de la humanidad: «Cuando el Creador creó a la humanidad, no como un racimo de pólipos, sino como una sociedad de individuos éticos, en ese mismo momento quedó decidido el poder del interés privado en la constitución ética del hombre.»⁴⁷ E inmediatamente propone Schäffle la solución que a este problema ofrece el punto de vista ético-antropológico de la economía: «Si se quiere encontrar un corrector del egoísmo, no se le puede colgar al lado, como contrapeso con la misma fuerza que él, un sentimiento común como el otro lado imaginario de la naturaleza moral (del ser humano). El egoísmo puro solamente puede encontrar su corrección (en la incardinación del individuo) dentro del matrimonio, de la familia, de la comunidad local, de la nación; en el influjo de la organización del derecho (del Estado), de la iglesia, de la educación, etc.. O más bien: en la medida en la que el hombre vive y actúa a la vez como miembro de esos organismos, actúa, consciente o inconscientemente, libremente o por fuerza, para los demás; y cuando actúa para sí mismo se realiza la identidad de los intereses individuales y sociales, resulta que su esfuerzo privado no es puro egoísmo.»⁴⁸

Antes de comentar este primer aspecto del enfoque schäffliano, voy a pasar a exponer brevísimamente el segundo, para comentar después los dos a la vez.

El segundo aspecto del enfoque ético-antropológico, que quiero recoger aquí, se refiere al espinoso problema de la relación entre medios y fines dentro de la actividad económica y, correspondientemente, dentro de la ciencia económica. Schäffle comienza su tratado sobre el aspecto ético de la doctrina económica del valor, recordando cómo en tiempos pasados y presentes se ha negado y se niega, de distintas maneras, que la doctrina económica tenga contenido ético alguno⁴⁹. Estas

⁴⁷ *Ibid.* p. 290.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ A. SCHÄFFLE, o. c. en la nota 42, p. 5.

opiniones equivocadas se deben precisamente a la representación de una actividad económica ejercida por hombres *abstractos* (en el sentido antes explicado) que persiguen unos fines *dados*. Ahora bien, esos fines que se desean conseguir, o esas necesidades que se desean satisfacer, están determinados por las concepciones y valoraciones religiosas, morales, estéticas, etc., que se han ido moldeando en las conciencias de los hombres a través de su incardinación en familias, comunidades locales, naciones, grupos religiosos, sistemas educativos, etc., concretos. Esas valoraciones, así *éticamente* configuradas, influyen en la formación del valor económico (del precio) en el mercado. La ciencia económica no puede, por tanto, *prescindir* de los fines, suponiéndolos simplemente como *dados*. Y por ello necesita articularse con otras disciplinas: «la vida económica está en íntima relación con la vida superior de la cultura»⁵⁰; «la ciencia, el arte, la moral, la religión, el Estado (...), en tanto que (...) dominan las concepciones, disposiciones, necesidades (de los individuos), dominan el valor (económico) y, a través de él, todo el proceso de la producción, el consumo y la reproducción»⁵¹.

Los dos puntos del enfoque ético-antropológico de Schäffle, que acabo de comentar brevemente, nos orientan ya hacia aspectos centrales de las críticas al *laissezfairismo* y al socialismo o comunismo, que siguen teniendo relevancia en nuestros días. Hubo y hay todavía liberalismos económicos extremos, que consideran que el *mercado libre* produce por sí mismo (supuesto un marco legal mínimo), a través de la interrelación objetiva de los comportamientos individuales dentro de él, el mejor mundo *económico* posible. Frente a esta concepción, Albert Schäffle subraya que ese supuesto mundo *económico* es una pura abstracción que no existe en ninguna parte. El mercado libre, que Schaffle también defiende, sólo existe y sólo opera, además de dentro de un marco legal, dentro de determinados contextos religiosos, morales, cosmovisionales, estéticos, científicos, educacionales, etc., cuyos contenidos específicos producen resultados distintos, producen *mundos económicos distintos* dentro del mismo mecanismo invariante del mercado. La posibilidad de una economía más humana, más justa y libre, no ha de buscarse por tanto solamente en remodelaciones del sistema o del mecanismo económico en su sentido estricto, sino también, y con frecuencia sobre todo, en transformaciones de las conciencias religiosas, morales, estéticas..., en transformaciones de los sistemas educativos, vigentes en las sociedades en cuestión.

⁵⁰ *Ibid.* p. 18.

⁵¹ A. SCHÄFFLE, o. c. en la nota 41, p. 301.

La crítica anterior a los liberalismos extremos nos ha delatado a la vez el aspecto central de la crítica de Schäffle a los socialismos y comunismos económicos: por un lado, la solución no puede estar en la implantación de un *sistema* o *mecanismo económico* «bueno», que viniese a sustituir al mecanismo «malo» del mercado; por otro lado, la humanización de los contextos religiosos, morales, educacionales, estéticos, etc. no es tarea que le compete fundamentalmente al Estado, sino a los distintos ámbitos institucionales en los que se articulan, dentro de la *sociedad civil*, todas esas esferas o aspectos interrelacionados de la rica y compleja actividad humana y social⁵².

Schäffle se sitúa así dentro de lo que nosotros denominamos al principio de esta conferencia marco teórico «humanista», distanciándose claramente de lo que denominamos marco teórico «tecnicista». Y ahora podemos terminar aclarando y justificando, como anuncié en mi introducción, el término de «neoliberalismo económico» que aparece en el título de la conferencia y que, lejos de tener un significado peyorativo, lo tiene positivo. El «modelo posible» de «neoliberalismo económico» que he querido presentar aquí como algo adecuado para el momento que estamos viviendo, no es el de un neoliberalismo descarnado y amoral, sino el de un neoliberalismo que se caracteriza por ser consciente de dos cosas: de que la alternativa de un posible *sistema económico socialista*, sustitutivo del mercado, ha recibido ya un definitivo mentís histórico; y de que un puro perfeccionamiento del *mecanismo económico del mercado* no es capaz de humanizar la economía si no va acompañado del influjo benéfico de una elevación religiosa y moral de los individuos que componen nuestras sociedades.

⁵² *Ibid.*, véase también: artículo citado en la nota 41, p. 18; artículo citado en la nota 43, p. 181.

