

CAPITALISMO COMO LOCURA:
LA CRÍTICA AL SISTEMA CAPITALISTA
DE G. K. CHESTERTON

CAPITALISM AS MADNESS:
THE CRITICISM OF THE CAPITALIST SYSTEM
OF G. K. CHESTERTON

Lukas Romero-Wenz^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 4 de junio de 2018, 9 de mayo de 2019

Resumen: En este artículo explico una parte de la labor de G. K. Chesterton como crítico económico: su crítica al sistema capitalista. Con la imagen de la locura (loco sería, no el incapacitado para razonar, sino el que vive fuera de la realidad), considera al capitalismo como una locura porque su discurso es coherente pero no ofrece una vida digna para el ser humano: el capitalismo quita la libertad al proletario, le obliga a desvincularse espiritualmente de su propiedad y le desalienta cuando propone alternativas económicas. Desarrollo también cómo otros autores coinciden con Chesterton, con críticas parecidas.

Palabras clave: Chesterton, capitalismo, distributismo, locura, antropología, libertad, propiedad.

Abstract: In this article I explain a part of the work by G. K. Chesterton as an economics scholar: his criticism of the capitalist system. Drawing on the metaphor of madness (a maniac would be one who lives outside reality, not the one incapable of reasoning), he considers capitalism as madness because its discourse is consistent but does not

^a Departamento de Filosofía del Derecho y Política. Facultad de Derecho. Universitat de València.

* Correspondencia: Universitat de València. Facultad de Derecho. Departamento de Filosofía del Derecho y Política. Avinguda Tarongers, s/n. 46071 València. España.

E-mail: lukas.romero@uv.es



offer a decent life for human beings: capitalism takes away the freedom of the proletarian, forces him to disassociate himself spiritually from his property and discourages him when he proposes economic alternatives. I also reflect on how other authors agree with Chesterton, posing a similar criticism to capitalism.

Keywords: Chesterton, capitalism, distributism, madness, anthropology, freedom, property.

1. INTRODUCCIÓN

Chesterton es un autor que, entre su numerosa obra, cuenta con una propuesta económica y social, llamada “distributismo”. Es este, junto con Hilaire Belloc, el fundador e ideólogo principal. Se considera el distributismo como una de las primeras “terceras vías” que se sugirieron, a lo largo del siglo xx, como alternativas a la dicotomía capitalismo-comunismo.

El distributismo es una doctrina que ataca la concentración de la propiedad en unas pocas manos. Esto se da tanto en el capitalismo como en el comunismo, según los autores distributistas. En este artículo me centraré en la crítica que, como distributista, Chesterton hace al capitalismo, dejando de lado su también interesante crítica al socialismo, y casi todas las notas de la propuesta distributista (aunque alguna habrá aparecerá al desarrollar la crítica al capitalismo).

Lo que el distributismo entiende por “capitalismo”, Chesterton, en *Los límites de la cordura*, lo define diciendo que es

aquella organización económica dentro de la cual existe una clase de capitalistas, más o menos reconocible y relativamente poco numerosa, en poder de la cual se concentra el capital necesario para lograr que una mayoría de ciudadanos sirva a esos capitalistas por un sueldo (Chesterton, 2011: 19).

Belloc lo definirá más técnicamente como un sistema en que

[L]a propiedad privada de la tierra y el capital —es decir, la posesión, y por tanto el dominio, de los medios de producción— está limitada a cierto



número de ciudadanos libres, no lo suficientemente grande como para determinar la masa social del Estado, mientras que los restantes ciudadanos carecen de tal propiedad y son, por tanto, proletarios (Belloc, 2010: 360¹).

Los medios de producción se concentran en unas pocas manos en el capitalismo, de tal manera que una gran cantidad de personas no tiene acceso a ellos, y han de emplearse por un sueldo que, denuncian los distributistas, les merma en su autonomía y libertad. Ese es el binomio del distributismo: libertad y propiedad, vinculadas necesariamente. El capitalismo, hablando de libertad y de propiedad, las niega para la mayoría de las personas, ya que el “mercado libre” supone en realidad la concentración de la riqueza en pocas manos, lo que sume en la impotencia a los no propietarios. Por eso Chesterton comparará el capitalismo con la locura. Aunque a continuación explico el concepto de locura en Chesterton, adelanto que considera el capitalismo como locura porque es un sistema que, coherente consigo mismo, es incongruente con la realidad.

2. LA LOCURA EN CHESTERTON

Es en el segundo capítulo de *Ortodoxia* donde Chesterton da su más conocida definición de locura, en el capítulo titulado “El loco”. Se considera, dice Chesterton en este capítulo, que es la imaginación la que supone un riesgo para la salud mental, considerándose, por tanto, a los poetas como personas poco fiables desde un punto de vista psicológico. Sin embargo, “[I]os hechos y la historia contradicen totalmente este punto de vista. Casi todos los grandes poetas han sido no sólo cuerdos, sino extremadamente prosaicos” (Chesterton, 2013b: 19). Los jugadores de ajedrez, matemáticos y cajeros enloquecen, pero rara vez lo hacen los artistas creativos. A partir de esta observación, Chesterton (2013b: 19) definirá la locura con una de sus paradojas más conocidas: “No es que el loco haya perdido la razón, sino que lo ha perdido todo menos la razón”. El loco es quien solo escucha su razón y queda encerrado en

¹ Uso la edición Kindle del libro, de forma que, siguiendo el estilo del *ebook*, el último número no corresponde con la página sino con la posición.



ella. Si se le intenta rebatir, el loco siempre encontrará una razón para seguir pensando lo que piensa. Si asegura que todos conspiran contra él, por ejemplo, no se le puede rebatir, porque:

la única forma de contradecirle es afirmar que los demás lo niegan, que es precisamente lo que harían si estuvieran conspirando contra él. [...] Y si dice ser Jesucristo, es inútil responderle que el mundo niega su divinidad, pues el mundo negó la de Cristo (Chesterton, 2013b: 23).

El loco está atrapado en su propio razonamiento. Para intentar explicar esto, Chesterton propone la imagen de un círculo:

Es posible que la mejor forma de expresarlo sea decir que su imaginación da vueltas en un círculo perfecto pero demasiado estrecho. Un círculo pequeño es tan infinito como uno grande, mas aunque sea igual de infinito no es igual de grande. Del mismo modo, la explicación del loco es tan completa como la del cuerdo, pero no tan amplia de miras (Chesterton, 2013b: 23).

Las teorías del loco lo explican todo, pero no lo explican con la amplitud suficiente. Por eso Chesterton afirma que la solución para el loco no es darle razones, sino aire, intentar desahogarle, liberarle de su argumento estrecho. Un ejemplo de esto es la respuesta que sugiere que debería dársele al loco que, sumido en la paranoia, cree que todos conspiran contra él. Copio dicha respuesta (casi) íntegramente:

Oh, admito que no te falta razón, y que muchas cosas encajan con lo que dices. Está claro que tu afirmación explica muchas cosas, ¡pero también deja muchas sin explicar! ¿Acaso crees que en el mundo no hay otras historias que las tuyas y que la gente no tiene otra cosa que hacer que ocuparse de tus asuntos? Supongamos que tengas razón en cuanto a los detalles concretos: es posible que ese peatón finja no verte para poder espiarte mejor, y también que el policía te haya preguntado tu nombre para disimular que ya lo sabía. Pero ¡qué feliz serías si pudieras convencerte de que en realidad le traes sin cuidado a toda esa gente! [...] Empezarías a interesarte por ellos, porque no estarían interesados en ti. Saldrías de ese minúsculo y sórdido



teatrillo en el que se representa siempre tu mismo enredo y te hallarías bajo un cielo más libre, en una calle llena de desconocidos (Chesterton, 2013b: 24).

El interés de Chesterton por el loco se da porque encuentra similitudes entre él y los intelectuales modernos: “Si he descrito con tanto detalle lo que opino del loco, es porque opino lo mismo de la mayoría de pensadores modernos” (2013b: 26). El gran ataque de Chesterton a los pensadores de su época es que estos combinan, igual que el loco, dos características: «la del raciocinio expansivo y exhaustivo con un sentido común reducido» (2013b: 27).

Tomás Baviera Puig explica este enfrentamiento de Chesterton con los pensadores de su época. Nacido a finales del siglo XIX, Chesterton va a enfrentarse a una época dominada fuertemente por el racionalismo, propugnado en el siglo XVIII pero que parecía encontrar su apoyo y confirmación en el avance de la ciencia y la técnica:

Vale la pena recordar que los ilustrados del siglo XVIII entronizaron la razón como garante última del conocimiento. Desde entonces se generalizó el planteamiento de aceptar únicamente como válido aquello que pudiera someterse a la verificación de una razón lógica o de un proceso razonable. El avance de la ciencia dio alas a este modo de pensar: solo lo *medible* sería considerado como existente. El racionalismo resultante estaba primando la certeza por encima de todo (Baviera Puig, 2014: 63).

Todos los sistemas de pensamiento modernos (de los que analizará varios ejemplos: materialismo, evolucionismo, pragmatismo...) “son universales sólo en el sentido de que toman una floja explicación y la llevan demasiado lejos” (Chesterton, 2013b: 27). Se trata de una simplificación de la realidad, simplificación que a Chesterton le parece morbosa, nos explica M. Acosta:

[Chesterton] denuncia varias corrientes de pensamiento que, en su afán de conquistar la verdad, en realidad se topan con un elemento válido para explicar sólo una parte de la realidad del mundo y de la vida, cuyo principal problema radica en la negación de todos los demás aspectos que también existen en la vida del ser humano y la complementan (Acosta, 2015: 318).



Poniendo de ejemplo el materialismo, nuestro autor dirá que este

posee una especie de simplicidad insana, que es característica de los razonamientos de los locos: al mismo tiempo da la sensación de explicarlo todo y de no explicar nada. [...] Puede que su cosmos esté completo hasta el último remache y engranaje, pero sigue siendo más pequeño que nuestro mundo (Chesterton, 2013b: 27).

3. LOCURA Y CAPITALISMO

Sin embargo, ese concepto de “locura” de Chesterton ¿qué tiene que ver con el capitalismo? Mucho, según expresa el propio autor. Su concepto de “locura” está vinculado a la crítica al pensamiento de su época, es decir, a los distintos pensamientos simplificadores a los que hemos aludido, y la propuesta económica de Chesterton no puede desvincularse de su pensamiento sobre el hombre y sobre la Modernidad², como señala Sada Castaño (2005: 201):

La crítica de los distributistas no se limita al ámbito de los postulados o teorías económicas. El pensamiento de Chesterton más estrictamente distributista no puede entenderse desligado de su crítica a la Modernidad y al pensamiento ilustrado. La defensa de la centralidad de la persona que promueve Chesterton no se articula exclusivamente en torno a los temas económicos, sino más allá de éstos.

Y también:

Su cruzada [la de Chesterton] en el orden de los sistemas económicos es muy similar a la que mantuvo en el orden de las ideas filosóficas. [...] [É] ste se opuso –con una lucidez que brilla con luz propia en el panorama del

² La vinculación entre el capitalismo y la Modernidad ha sido trabajada también por otros autores, como Jesús Ballesteros en *Postmodernidad, decadencia o resistencia*, Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo* o Zygmunt Bauman en *Modernidad líquida*. Las referencias a estos libros se hallan en la bibliografía.



pensamiento del siglo xx— al pensamiento ilustrado o moderno, dominante desde hacía tres siglos y en pleno esplendor durante su época (Sada Castaño, 2005: 35).

El análisis económico de Chesterton intenta proponer un sistema que, siendo completamente posible de realizar (siempre defendió que así lo era, pese a las acusaciones de utopismo), respetara una imagen correcta del hombre, que evitara que las actuaciones propuestas se basaran en una abstracción simplificadora del mismo. Por ello, declarará que no le importa ser más eficiente que otros sistemas: lo que quiere es ser más ajustado a la realidad del hombre. Su sistema, por eso, denuncia en primer lugar la anormalidad del sistema capitalista, y ofrece, en segundo, un ideal realizable y acorde con la persona. Él mismo lo explica en *Los límites de la cordura*:

En los ensayos que siguen espero explicar por qué creo que el problema de la verdadera reforma social se divide en dos etapas y hasta en dos ideas distintas. Una es la detención de una carrera que ya se está encaminando hacia un monopolio enloquecido, invirtiendo esa revolución y volviendo a algo más o menos normal, aunque en modo alguno ideal; la otra consiste en tratar de inspirar a esa sociedad más normal algo ideal en el verdadero sentido, aunque no necesariamente utópico (Chesterton, 2011: 50).

Podemos, a partir de aquí, afirmar que es cuerdo quien vive una vida normal y conectada con la realidad, y que para ello precisa un ideal ético-político (incluido lo económico) basado en una correcta antropología.

Esa normalidad es importantísima para nuestro autor. Uno de los mayores problemas que le ve Chesterton al mundo moderno es, según Dale Ahlquist (2015: 23), que “está tan desordenado que los hombres ya no desean las cosas normales —un matrimonio normal, una propiedad normal, una oración normal, un valor normal de la propia vida—”. Directamente en boca de Chesterton encontramos esa relación en *A miscellany of men*, en el capítulo titulado “The wrong incendiary”:

La mera tensión de la vida moderna es insoportable, y en ella hasta las cosas que los hombres ciertamente desean pueden romperse; el matrimonio



y la propiedad justa y la oración y el valor misterioso que tiene el hombre³ (Chesterton, 2003: 64).

Chesterton está convencido de que el capitalismo, con su tendencia a la concentración y su ausencia de límites, pone al hombre en un estilo de vida enfermizo, impidiéndole desear cosas normales. Él propone un sistema en que los cambios se den “desde abajo”: es la gente normal, si se le deja llevar una vida normal, la que salvará a la economía y a la sociedad, y no un sistema económico, ni siquiera su propia propuesta:

Si al principio se me dice “usted no cree que el socialismo o que un capitalismo reformado vayan a salvar a Inglaterra; pero ¿cree realmente que el distributismo salvará a Inglaterra?”, contesto: “No; creo que los ingleses salvarán a Inglaterra si empiezan a tener media oportunidad” (Chesterton, 2011: 53).

Chesterton se fía de la gente, y de que la gente a la que se le devuelva la cordura querrá mantenerse en ese estado, y por ello solo aceptarán un ideal que sea respetuoso con su estilo de vida. De ahí que Chesterton divida su plan de actuación en dos partes: la denuncia del estado anormal de las cosas, invitando a la resistencia, y la propuesta de un ideal coherente que pueda ser deseable para los integrantes de esa resistencia. En este artículo me centro en la denuncia de la anormalidad a la que conduce el capitalismo (y también, aunque no podré entrar en ello en este artículo, la denuncia de la solución socialista, tan irreal), aunque hay que decir que frente a ello Chesterton propuso (con otros) una solución económica que consideraban cuerda, a la que llamó “distributismo”.

4. EL CAPITALISMO CRITICADO EN SUS FUNDAMENTOS

Es importante entender qué tipo de crítica realiza Chesterton al capitalismo: no se dirige a aspectos superficiales o coyunturales, sino que se basa en

³ “[T]he mere strain of modern life is unbearable; and in it even the things that men do desire may break down; marriage and fair ownership and worship and the mysterious worth of man”.



su carácter antropológico, lo cual nos permite considerar este sistema como locura: para Chesterton, es un sistema que desvincula al hombre de la realidad porque no se para a considerar la normalidad del hombre para adaptarse a él, sino que adapta al hombre a sí. Chesterton va a criticar al capitalismo porque no pone la economía al servicio de la persona, sino al revés. Esa profundidad que se dirige tan agudamente a los cimientos mismos del sistema es la que permite que el análisis de Chesterton suene tan actual, y lo que justifica su sorprendentemente dura crítica del capitalismo, a decir de Sada Castaño (2005: 34):

[L]lama la atención la dureza de la crítica de Chesterton al capitalismo industrial. Parece que ni siquiera le interesan aspectos que hasta el propio Marx reconoció del capitalismo, como es su mayor capacidad para generar riqueza en comparación al resto de sistemas de organización económica hasta entonces conocidos. En ese sentido su análisis del industrialismo podría parecer sesgado, poco simplista y poco científico, para una persona de su lucidez.

Chesterton no concederá valor siquiera a aspectos derivados del capitalismo que podrían ser rescatados si se orientaran debidamente, tales como la producción en masa que abarata los productos, o la división de trabajo bien orientada. Sin embargo, la causa de esto no es, sigue Sada, una limitación científica o reduccionismo, ni mucho menos alguna suerte de sectarismo intelectual:

Lo que a Chesterton le preocupan son los principios sobre los que se fundamenta el capitalismo y aquellos sobre los que se debe fundamentar, por el contrario, un sistema que aspire a ser respetuoso con la dignidad de la persona y su centralidad en la vida social. No le interesa analizar los aspectos que serían salvables de un capitalismo reformado, sino que cree firmemente en la necesidad de un giro copernicano en la concepción de los pilares que deben cimentar la construcción del edificio social (Sada Castaño, 2005: 35).

Recordemos lo dicho sobre que la crítica de Chesterton a la economía reviste parecido carácter al de su crítica a la Modernidad. Cree que el capitalismo está construido sobre bases teóricas equivocadas, irrespetuosas con



la persona, y que por ello es un tipo de locura que lleva a vivir al hombre de un modo contradictorio con su naturaleza. La radicalidad en la crítica de Chesterton se explica porque alcanza los propios fundamentos teóricos del sistema, y por su negativa a aceptar viable en la práctica algo teóricamente mal fundado.

La crítica al capitalismo de Chesterton “se dirige frontalmente contra uno de los pilares del capitalismo [...]: la propiedad privada individualista sin acotaciones o considerada un derecho absoluto” (Sada Castaño, 2005: 71). Para Chesterton, el binomio a considerar no es el de “propiedad privada-propiedad pública”, sino el de “propiedad distribuida-propiedad no distribuida”. En el ADN del capitalismo está la concentración, y el socialismo es semejante al problema que pretende solucionar. Ambos sistemas se muestran incapaces de manejar esa cuestión: “[e]s indiferente que la propiedad esté en manos de una minoría de funcionarios estatales o en manos de una minoría de capitalistas propietarios” (Sada Castaño, 2005: 73).

4.1 *El capitalismo sume a las personas en contradicción*

Pese a lo que lo defensores del capitalismo predicaban habitualmente, este sistema no está a favor de la propiedad privada, según Chesterton (2011: 17-18): “Lo característico del capitalismo y del mercantilismo, según su desarrollo reciente, es que en realidad predicaron la extensión de los negocios más que la preservación de las posesiones”.

Una de las características del capitalismo es la concentración, resultado lógico de la reducción de la realidad a criterios de eficiencia: siempre será más eficiente que uno solo se encargue de las cosas, pero el problema es que eso desemboca en el monopolio. El capitalismo siempre tiende a él, dice Chesterton, que responde a la pregunta de “¿adónde vamos con este capitalismo?” diciendo:

La respuesta obvia es: al monopolio. Ciertamente, no vamos a la empresa privada. Sería más exacto llamar juicio privado a la Inquisición española que empresa privada al monopolio. El monopolio no es privado ni emprendedor. Existe para impedir la empresa privada (Chesterton, 2011: 18).



Esta concentración sitúa a la gran masa de la población en la posición de emplearse por un salario. Esto no cambia en un capitalismo revisado o “humanizado”. Este puede tener la ventaja de que quizás las condiciones del trabajador sean mejores, pero no le devuelve a la persona ni un gramo de lo que ha perdido:

Los grandes empresarios a menudo hacen algo para mejorar lo que llaman las “condiciones” de sus trabajadores, pero un trabajador puede tener sus condiciones tan cuidadosamente arregladas como las tiene un caballo de carreras, y sin embargo no tener más propiedad privada que un caballo de carreras (Chesterton, 2013a: 60).

La pérdida de la propiedad privada es la pérdida de la libertad. Sólo con propiedad el hombre puede ser libre, por lo que el capitalismo se sitúa como un enemigo de la libertad. El auténtico objetivo del distributismo es la libertad del hombre, siendo la restauración de la propiedad la forma de conseguirla. Así lo señala un titular de la revista *G. K. 's Weekly*, que fue el principal órgano difusor del distributismo. El titular es del año 1927, y no está firmado, pero Sada Castaño, que es quien lo cita, opina que probablemente pertenezca a Chesterton:

Las dos cosas que nosotros predicamos son la libertad, como el fin, y la restauración de la propiedad, como el medio. Sostenemos que el hombre despojado de la propiedad privada, incluyendo los medios de producción, no tiene sostén seguro en la libertad, y que en una nación donde la propiedad privada no es la norma, el propietario es, de hecho, un esclavo (Sada Castaño: 2005: 37⁴).

La idea de un capitalismo de “rostro amable” no tiene por ello sentido para Chesterton. Eso no devuelve la dignidad a las personas, porque no les devuelve su libertad, defenderá en su revista *G. K. 's Weekly*:

⁴ ¿G. K. Chesterton? A Word to the new readers. *G. K. 's Weekly*, 104, vol. IV, 12 de marzo de 1927, p. 277. Las citas de la revista *G. K. 's Weekly* las he hallado por la vía indirecta de la tesis de Sada Castaño. Por ello, citaré los artículos de la *G. K. 's Weekly* con la referencia a la página de dicha tesis, y a continuación citaré el artículo de origen en una nota al pie tal como él lo cita.



La declaración a la que nos oponemos es la siguiente: “mientras que la concentración del capital en unos pocos centros produzca buenos salarios para sus trabajadores, así como buenas mercancías para los consumidores, reúne todas las necesidades del servicio social y no hay nada por lo que quejarse”; decimos precisamente que hay algo de lo que quejarse: la destrucción de la propiedad, la destrucción de la personalidad, la destrucción del ahorro honesto y la destrucción de la independencia y la libertad (Sada Castaño, 2005: 46⁵).

La reducción de la persona a la condición de proletario, junto con la mencionada pérdida de libertad, conlleva otro problema, y es que sitúa al hombre en un estilo de vida contradictorio:

El capitalismo se hace contradictorio tan pronto como se completa, porque consiste en tratar a los hombres de dos modos opuestos al mismo tiempo. Cuando la mayoría de los hombres son asalariados, es cada vez más difícil que la mayoría de hombres sean clientes. Porque el capitalista siempre trata de rebajar lo que su dependiente pide, y al hacerlo merma lo que su cliente puede gastar (Chesterton, 2011: 40).

El capitalismo, dice Chesterton (2011: 40), «[q]uiere que el mismo hombre sea rico y pobre a la vez». Y a continuación explica que esta contradicción se hace patente cuando su lógica copa la sociedad:

Esta contradicción del capitalismo no aparece en las primeras etapas, porque todavía existen poblaciones no sometidas a la condición proletaria común. Pero en cuanto la totalidad de los ricos emplea a la totalidad de los obreros, esta contradicción se hace patente como irónico sino y como evidente fallo (Chesterton, 2011: 40).

Dicha contradicción, explica Chesterton (2011: 41), significa la autodestrucción del capitalismo, porque los empresarios empiezan a recortar los salarios, olvidando que son esos asalariados los que han de consumir luego, entrando en el bucle de pérdidas-bajada de salarios-más pérdidas-más

⁵ G. K. Chesterton. What all distributist say. *G. K. 's Weekly*, 23 de julio de 1927, p. 504.



bajadas... De ahí se sale encontrando un nuevo mercado externo de donde sacar ganancias, pero cuando el capitalismo alcanza el completo monopolio, cuando ha copado la sociedad entera, ya no tiene dónde buscar, y se pone en marcha el giro-bucle autodestructivo.

Esas dos características del capitalismo (la esclavitud del proletariado, incorregible mediante el ejercicio de mejorar sus condiciones, y la contradicción a la que el capitalismo somete a las personas) van mucho más allá del capitalismo de la época de Chesterton, para convertirse en características observables en cualquier momento de la evolución histórica del capitalismo. Se podrían retraducir en la importancia que tiene la persona humana, algo que el capitalismo no sabe fomentar, centrado como está en valores de eficiencia.

4.2 *La pérdida de la libertad*

La crítica fundamental de Chesterton a la despersonalización del capitalismo podría resumirse en que hace perder la libertad a las personas. Esto puede parecer contradictorio porque suele defendérselo como fundado, precisamente, en la libertad. Chesterton se dedicará con ahínco a explicar cómo el capitalismo supone la pérdida de la libertad, y no su realización.

Así, en un conocido párrafo, señalará que donde ha habido una comunidad de pequeños terratenientes libres e iguales el capitalismo ha visto refrenado su avance, obstaculizado precisamente por esa vida libre de las personas. Si el capitalismo fuese la realización más perfecta de la libertad, sería natural que aquella otra sociedad libre, medieval, en la que lo que había era una masa enorme de pequeños terratenientes, evolucionara al modelo capitalista. Sin embargo,

la idea de que la pequeña propiedad evoluciona hacia el capitalismo es un retrato exacto de lo que prácticamente no sucede nunca. Hasta los hechos materiales dan testimonio de la verdad, hecho que, me parece, han sido curiosamente pasados por alto. Nueve de cada diez veces sucede que una civilización industrial del moderno tipo capitalista no surge, surja donde surgiera, en lugares donde ha habido hasta entonces una civilización distributiva como es la de los labriegos. El capitalismo es un monstruo que crece



en los desiertos. La servidumbre industrial ha surgido, en casi todos los casos, en aquellos espacios vacíos donde la civilización anterior se hallaba debilitada o ausente. [...] Allí donde había mero señor y simple siervo, casi instantáneamente podían convertirse en mero empleador y simple empleado. Allí donde ha habido hombre libre, aun cuando fuera relativamente menos rico y poderoso, su solo recuerdo ha hecho imposible un capitalismo industrial completo (Chesterton, 2011: 25).

El liberalismo económico encuentra a su frente, por ello, la verdadera libertad de los pequeños propietarios, que no quieren pasar a ser asalariados. Su discurso de libertad es falso: “[E]l liberalismo económico utiliza la libertad como excusa para tapan la exacerbación de la desigualdad” (Sada Castaño, 2005: 76).

El Estado es aliado del poder económico en el mantenimiento de esa desigualdad disfrazada de libertad. Como bien explica Belloc (2010), el Estado se dedica a mantener la desigualdad y sofocar las rebeliones, por el método de proteger al trabajador y darle ciertas prestaciones sociales, a condición de que no pretenda ser libre. Así, la ciudadanía queda dividida en dos clases, proletarios y capitalistas, cada uno con su propia limitación: a los capitalistas no se les permite que dejen a los proletarios sin subsistencia, pero a los proletarios no se les permite que obtengan dominio de los medios de producción y por tanto puedan desafiar el *statu quo* de los capitalistas.

Así, el poder del capitalista se consolida, y se dedica a suprimir toda libertad a su paso:

Lo esencial del *trust*⁶ es que no solamente tiene el poder de suprimir toda rivalidad militar o rebelión del pueblo, como lo tiene el Estado, sino que

⁶ Según la definición de la web *Legal Today*, un *trust* es una figura jurídica y económica que establece una relación fiduciaria, donde cierto sujeto (*trustee*) ostenta la titularidad de determinados bienes con la obligación de administrarlos, incluidos los frutos, en beneficio de las personas designadas como beneficiarios del *trust* o de su fin establecido. Se produce una disociación subjetiva entre gestión y goce de los bienes con la peculiaridad, en el derecho angloamericano, de que ambos sujetos –*trustee* y beneficiario– gozan de los mecanismos de tutela propios de un propietario (<http://www.legaltoday.com/practica-juridica/penal/trust/que-es-un-trust> [consulta: 28/08/2017]). Chesterton critica una y otra vez esta forma de negocio, que resulta en que muchos han de trabajar para el dueño de algo, en la dirección que les marque y sin posibilidad de variar en lo más mínimo sus condiciones.



también tiene el poder de suprimir toda costumbre, o moda, u oficio, o empresa privada que no le agrade (Chesterton, 2011: 204).

Por ello, los grandes ricos propietarios de los *trusts* y de las empresas que avanzan al monopolio, son los que realmente ostentan el poder. La autoridad política juega siempre a favor de ellos, y entre los dos aplastan la libertad real del hombre corriente. Se mantiene su libertad política, pero porque esa libertad no genera poder político:

[N]o confían en que el hombre corriente pueda gobernar su casa, y menos aún quieren que gobierne el Estado. En realidad, no quieren concederle ningún poder político. Están dispuestos a otorgarle el voto porque hace tiempo que descubrieron que ese voto no le otorga ningún poder. No están dispuestos a darle una casa, ni una mujer, ni un hijo, ni un perro, ni una vaca, ni un pedazo de tierra, porque esas cosas sí le otorgan poder (Chesterton, 2011: 214-215).

Si no hay restauración de la propiedad privada, no hay libertad. Como bien señala Belloc (2010: 7): “Si no restauramos la institución de la Propiedad, no podremos menos que restaurar la institución de la Esclavitud; no hay otra salida”. Ese es el brutal dilema que Chesterton y los demás distributistas plantean.

4.3 *La propiedad mal entendida*

La idea de propiedad que tiene Chesterton conecta directamente con su antropología. Chesterton está continuamente contrastando su comprensión de la propiedad con la del capitalismo, considerando el tratamiento del capitalismo como tremendamente errado.

Sada Castaño (2005: 112) señala que Chesterton tiene una enorme lucidez al tratar el problema de la propiedad. En la época de Chesterton, hablar de propiedad privada era afrontar una discusión entre socialismo y capitalismo. Posteriormente, a lo largo del siglo xx, la discusión económica ha mantenido muchas veces esos polos, creando la dicotomía “propiedad privada-propiedad



pública”. Sin embargo, Chesterton supo ver más allá de ese falso dilema, y criticó la concepción de la propiedad privada en el capitalismo, reconociendo que, si bien el capitalismo no la ataca frontalmente, sí la falsea llevándola a su mínima expresión. Así, huirá de la polarización de la discusión, entendiendo que la propiedad es necesaria, pero reconociendo también que el capitalismo no la trata adecuadamente:

[E]l capitalismo defiende un tipo de propiedad privada desprovista de los atributos y referencias espirituales que poseyó antes de quedar reducida a mero capital y antes de que su manejo quedara igualmente reducido a actividad capitalista. Así, existe mucha diferencia entre los bienes de tipo dinerario, que se poseen en orden a su fácil realización o convertibilidad, y los que comportan lazos de arraigo y de proyección del propio sujeto (Sada Castaño, 2005: 112-113).

Una casa heredada que representa el legado de generaciones, una empresa que supone el esfuerzo de toda la vida por levantarla... Esas propiedades tienen un significado espiritual particular, que no se puede traducir a cifras. En palabras de Sada Castaño (2005: 113), esas propiedades

no están, al contrario que la propiedad dineraria, al servicio de su poseedor, sino más bien a la inversa; el poseedor se siente en cierta manera servidor de la propiedad o, cuando menos, transmisor del mundo espiritual que representa.

También lo señala así Thomas Storck en su artículo “Capitalism and Distributism: Two systems at war”, diciendo que a la lógica capitalista le estorba ese tipo de propiedad vinculada a lo espiritual:

Puesto que la propiedad es intercambiable, llega a ser vista como existente por el bien del intercambio, y el intercambio se facilita por no tener ningún vínculo emocional, familiar o social a ninguna propiedad particular. Ese tipo de vínculos son considerados no rentables, y por lo tanto, causas de la ineficiencia económica. Si no estoy dispuesto a vender mi granja a un buen precio, porque mi abuelo está enterrado en ella, o porque no quiero someter a los campesinos vecinos a una urbanización suburbana, estoy, según se afirma, actuando claramente en contra de mi propio interés económico,



y, por lo tanto, contra la lógica del pensamiento económico capitalista⁷ (Storck, 2008: 75).

Este es uno de los grandes fallos de la propiedad capitalista: el hecho de que el hombre no se pueda vincular a ella, de que tenga que considerarla como un mero bien por comerciar. El hombre necesita propiedad, dice Chesterton, pero la precisa en base a lo que es: creado pero a la vez creador. Por eso requiere la propiedad: porque la vuelve “suya”, porque plasma su imagen en aquello que tiene delante. Actúa como Dios, porque está hecho a su semejanza, pero de una manera análoga y limitada:

La propiedad no es más que el arte de la democracia. Significa que cada hombre debería tener algo que pueda formar a su imagen, tal como él está formado a imagen del cielo. Pero como no es Dios, sino sólo una imagen esculpida de Dios, su modo de expresarse debe encontrarse con límites; en concreto, con límites que son estrictos e incluso pequeños (Chesterton, 2008: 48-49).

La propiedad privada está vinculada al ser espiritual del hombre, pero los capitalistas no respetan esto, porque no respetan ese límite del que hablaba nuestro autor:

Soy muy consciente de que la palabra *propiedad* ha sido definida en nuestro tiempo por la corrupción de los grandes capitalistas. Se podría pensar, cuando se oye hablar a la gente, que los Rothschild y los Rockefeller estarían del lado de la propiedad. Pero obviamente son enemigos de la propiedad, porque son enemigos de sus propias limitaciones. No quieren su propia tierra, sino la de otros. Cuando retiran el límite de su vecino, también están retirando el suyo. [...] Es una negación de la propiedad el hecho de que el duque de Sutherland tenga que poseer las granjas de todo

⁷ “Since property is interchangeable, it comes to be seen as existing for the sake of exchange, and exchange is facilitated by having no emotional, familial or social attachment to any particular piece of property. Attachments like this are considered uneconomic, and therefore causes of economic inefficiency. If I am unwilling to sell my farm at an excellent price, because my grandfather is buried on it, or because I do not wish to subject the neighboring farmers to a suburban housing development, I am, it is claimed, clearly acting against my own economic self-interest and thus against the rationale of capitalist economic thinking”.



un condado; igual que sería la negación del matrimonio que tuviese a todas nuestras esposas en un solo harén (Chesterton, 2008: 49).

El capitalismo no reconoce la propiedad en ese sentido espiritual, sino que la traduce y reduce al mero dinero. En un ingenioso artículo, “Sexo y propiedad”, Chesterton vuelve sobre esa reducción que los capitalistas hacen de la propiedad al dinero. Dice que piensan en ella “como una cosa que es inmediatamente consumida, disfrutada y gastada, algo que proporciona un placer momentáneo y luego desaparece” (Chesterton, 2010: 645-646). La propiedad privada, sigue Chesterton, es algo que incluye ese placer pero de forma accidental, empezando y acabando en algo mucho más grandioso y creativo. Lo compara a la reducción del amor al sexo: ambas reducciones implican que “un placer secundario, aislado, servil y hasta secreto sustituye a la participación en un gran proceso creativo, y aún más que eso, en la eterna creación del mundo” (Chesterton, 2010: 646). La propiedad reducida al dinero olvida la relación con las cosas, la tradición, la vinculación; el sexo como mero sexo olvida el amor, la familia:

El mundo ha olvidado simultáneamente que hacer una granja es algo mucho más grande que lograr un beneficio, o un producto; y que fundar una familia es algo mucho más grande que disfrutar del sexo entendido en el sentido limitado de la literatura al uso (Chesterton, 2010: 647).

El capitalismo reduce la propiedad a meros números y, por lo tanto, le quita la singularidad. Para un hombre cuerdo, sus cosas no son cualesquiera, y en lo que posee y trabaja se refleja él mismo. Necesita poseer cosas por cómo es, por quién es: un rey que no se entiende sin una parcela de propiedad donde desarrollarse libremente. Y los sistemas políticos y económicos modernos se lo niegan:

Solía llamarse a la república nación de reyes, y en nuestra república [el distributismo] los reyes poseen realmente sus reinos. Todos los gobiernos modernos, ya sean prusianos o rusos, todos los movimientos modernos, ya sean capitalistas o socialistas, le quitan su reino al rey. Porque les desagrada la independencia de ese reino, se oponen a la propiedad. Porque les desagrada la fidelidad de ese reino, se oponen al matrimonio (Chesterton, 2011: 215).



4.4 *La batalla contra la desesperanza*

Chesterton dedica también una buena cantidad de energía a luchar contra el discurso de que el capitalismo sigue siendo la única alternativa de progreso y que en ningún modo hay marcha atrás en el camino ya recorrido. Hay buenas razones para pensar que el cambio es posible, la primera y más obvia de las cuales es que, lejos de proponer un experimento mental de una sociedad “perfecta” o “en la que se viva mejor”, él está sugiriendo una alternativa al desastre. El capitalismo es inviable, y no se puede evitar su colapso. La alternativa es la de aprovechar ese colapso para volver a un estado de cosas normal, o no aprovecharlo:

El capitalismo se está desintegrando [...]. [P]ero no queremos que simplemente se destruya. El primer hecho es éste: se trata de elegir entre su desintegración o su destrucción. Hay que elegir entre la posibilidad de que voluntariamente se descomponga en sus verdaderos componentes, volviendo cada uno a lo que era, y la posibilidad de que sencillamente se desplome sobre nuestras cabezas [...]. Lo que toda la gente sensata debería tratar de conseguir es lo primero (Chesterton, 2011: 84).

El cambio no solo es posible, sino inevitable, porque lo que no es posible que dure es precisamente el estado de cosas actual. Queda la ruina o la restauración:

No estamos escogiendo entre unos posibles labradores y un comercio próspero. Estamos eligiendo entre unos labradores que tal vez tengan éxito y un comercio que ya ha fracasado. Estamos tratando de insinuar que hay que volver a empezar otra vez cuando un negocio en quiebra ha quebrado realmente (Chesterton, 2011: 44).

Porque el fracaso ya se ha dado, y lo que queda delante es una sociedad ruinososa en la que la esclavitud sea cada vez más evidente, hay que combatir el capitalismo, tratando de revertirlo.

Nuestro autor considera que el cambio es posible, pero que una de las cosas que la dificultan terriblemente es la idea moderna de progreso, que prohíbe absurdamente mirar al pasado. Absurdamente, porque



en la historia no hay revolución que no sea una restauración. Entre las muchas cosas que me confunden acerca de la moderna costumbre de fijar la vista en el futuro, ninguna es más fuerte que ésta: todos los personajes de la historia que han hecho algo de cara al futuro tenían la vista fija en el pasado (Chesterton, 2008: 34).

No solo se puede mirar al pasado, sino que mirar al pasado es la clave para poder encarar adecuadamente el futuro: “El hombre es un monstruo deforme, con los pies mirando hacia delante y el rostro mirando atrás. Puede convertir el futuro en algo lujuriente y gigantesco, siempre que esté pensando en el pasado” (Chesterton, 2008: 35). Pero al hombre moderno no se le permite pensar en el pasado como posibilidad: “Debemos pedir cosas nuevas porque no se nos permite pedir cosas antiguas” (2008: 37). Chesterton afirma (2008: 42-43) que hay grandes ideales, como los cristianos, que se han abandonado, pero no como ruinas, sino como obras a medio hacer: la civilización cristiana no envejeció y murió, sino que los hombres la abandonaron sin terminar la construcción. Que algo pertenezca al pasado no significa que su inviabilidad quede demostrada. Quizás una idea sobre la sociedad no murió de vieja, sino que quedó a medio construir. Por ello, reivindica que, si tiene que presentar una opción, se le permita también buscar esa opción en el pasado:

Ésta es la primera libertad que reclamo: la libertad de restaurar. Pido el derecho a proponer como solución el viejo sistema patriarcal de las Highlands, si con ello pudiera eliminar el mayor número posible de males. (...) Sólo declaro mi elección de todas las herramientas del universo, y no admitiré que ninguna de ellas esté mellada porque ya haya sido usada (Chesterton, 2008: 39).

Los defensores del capitalismo, sin embargo, se empeñan en ese tipo de discurso descorazonador. Al pasado es imposible volver, llegados a este punto del progreso. Incluso aunque lo que sobrevenga sea el desastre, no se debe pensar en dar marcha atrás. Ninguna figura del pasado puede ser provechosa para el progreso capitalista, cuya virtud ha sido precisamente superar esas figuras de antaño. Chesterton (2011: 53-54) compara ese discurso, irónicamente, con un guía que, por un despiste, conduce a un viajero al borde de un



precipicio, en medio de la noche. La decisión más estúpida que podría tomar ese guía es tratar de convencer al viajero de que es completamente imposible volver atrás, de que, retrocediendo por donde han venido, no volverán a terreno seguro:

Si [el guía] es un hombre de tacto, a pesar de su error inicial, evitará ese tono en la conversación. Si no es un hombre de tacto, no es del todo imposible que antes de finalizada la conversación alguien caiga al precipicio, y ese alguien no sería el extranjero ingenuo (Chesterton, 2011: 54).

Una de las cosas más imperdonables que Chesterton ve en el capitalismo es ese discurso: a todas las injusticias que genera, alienta o permite, se une un discurso que, en tono pragmático y razonable, transmite la idea de que no hay retroceso posible. En un elocuente texto, Chesterton les pide a todos los defensores del capitalismo que abandonen ese tipo de discurso. Si han fracasado, que al menos intenten cambiar, en vez de argumentar la desesperanza frente a cualquier cambio:

No seáis tan elocuente, tan esmerada, tan racional y radiantemente convincentes para probar que vuestro propio error es aún más irrevocable e irremediable de lo que es. No tratéis de reducir el mal industrial mostrando que es un mal incurable. No aclaréis el oscuro problema del pozo carbonífero demostrando que es un pozo sin fondo. No digáis a la gente que no hay más camino que éste; porque muchos, aun ahora, no lo soportarán. No digáis a los hombres que es el único sistema posible, porque muchos ya considerarán imposible resistirlo. Y un tiempo después, ya demasiado tarde, cuando los destinos se hayan vuelto más oscuros y los fines más claros, la masa de los hombres tal vez conozca de pronto el callejón sin salida donde los ha conducido vuestro progreso. Entonces tal vez se vuelvan contra vosotros en la trampa. Y si bien han aguantado todo lo demás, quizás no aguanten la ofensa final de que no podáis hacer nada; de que ni siquiera intentéis hacer algo. “¿Qué eres, hombre, y por qué desesperas?”, escribió el poeta. Dios te perdonará todo menos tu desesperación. El hombre también os puede perdonar vuestros errores y quizás no os perdone vuestra desesperación (Chesterton, 2011: 57).



En resumen: Chesterton considera que el cambio es perfectamente posible. Y considera igualmente posible buscarlo en elementos pasados, sin tener la obligación de seguir esa idea de progreso que rechaza todo lo anterior. El cambio es posible, y la desesperanza y apatía frente a él es un terrible error. Lo que no es posible es permanecer donde se está, y por ello quizás la forma de progresar suponga desandar algún trecho del progreso, retroceder al punto en que se dio el desvío.

4.5 *Conclusión: el hombre insatisfecho*

En la crítica de Chesterton, el problema no es tanto lo que el capitalismo da a la persona, sino lo que le quita. Le quita su libertad, le quita todo poder, le presiona para que abandone cualquier consideración cualitativa de su propiedad, y le arrebatada toda esperanza de poder efectuar un cambio en el sistema para pasar a uno que le satisfaga más. El capitalismo es una locura porque el hombre no puede, en el sistema capitalista, vivir de acuerdo con lo que es: un hombre libre, un rey con su reino. El capitalismo es un sistema muy razonable, en el que todo encaja... pero, como pasaba con el loco, el fallo viene cuando se ve la puesta en práctica del sistema. El capitalismo hace un discurso coherente, en el que las cuentas cuadran, pero que sume al hombre en una aguda anormalidad. Como reza el título del capítulo VI del clásico de literatura infantil *Momo*: “La suma es correcta, pero está mal”.

El capitalismo es un sistema enloquecido que no trata con respeto al hombre, porque no le da aquello que realmente desea. El hombre es, en el sistema capitalista, la víctima de una enorme insatisfacción, porque, a los elementos de infelicidad normal tales como la muerte, el desamor o la pérdida, se le suma que, en el sistema capitalista, el hombre

se ve privado de los elementos de ánimo y de consuelo que deberían renovar sus esperanzas y devolverle el respeto por él mismo, elementos estos últimos que solo la propiedad y la sensación de sentirse artífice de su propio destino pueden darle (Sada Castaño, 2005: 80).



El capitalismo le escamotea la propiedad y, a cambio, le encierra “en un sistema impersonal de esclavitud salarial, desde el que la utopía capitalista le promete un futuro de prosperidad y riqueza” (Sada Castaño, 2005: 80). Futuro que, en tantos casos, nunca llega.

Chesterton considera que el capitalismo no es capaz de ofrecer al hombre nada que esté a la altura de sus aspiraciones. En *Los límites de la cordura*, en un momento dado, responde a quienes, defendiendo el capitalismo, critican que su propuesta distributista es utópica, señalando que les parece utópico porque no pueden ya imaginar algo así:

Dicen que es utópico y tienen razón. Dicen que es idealista y tienen razón. Dicen que es quijotesco y tienen razón. Merece cualquier nombre que indique hasta qué punto han desterrado ellos la justicia del mundo; cualquier nombre que mida lo apartado que está de ellos y de los de su calaña está al nivel de vida honorable; cualquier nombre que acentúe y repita el hecho de que la propiedad y la libertad están separadas de ellos y de los suyos por un abismo entre cielo y tierra (Chesterton, 2011: 62).

El capitalismo despoja al hombre de lo que le podría dar satisfacción de acuerdo a su naturaleza y le sumerge en ese mundo en que, privado de su libertad, no es sino un esclavo descontento y desilusionado, sin una meta por la que vivir. Porque, dirá Chesterton en *G. K. 's Weekly*, es eso lo que el capitalismo jamás podrá ofrecer:

Tenemos que intentar conseguir un objetivo, una condición, que nos satisfará cuando la consigamos. Tenemos que pedir algo que realmente queramos, y por lo tanto, algo que satisfará nuestros deseos. El distributismo se acerca a dar a la gente cosas de las que se puede encariñar y tradiciones sobre las que puede reposar razonablemente. El problema del industrialismo capitalista es que no puede y nunca podrá hacer eso (Sada Castaño, 2005: 81⁸).

⁸ G. K. Chesterton. The true cult of content. *G. K. 's Weekly*, 31 de diciembre de 1927, p. 865



5. CRÍTICAS SIMILARES DE AUTORES ACTUALES

Chesterton escribió hace un siglo y, sin embargo, su crítica económica fue tan aguda que podemos encontrar argumentos parecidos en autores de la actualidad. Esto tiene varios motivos: primero, que el capitalismo que vivimos actualmente es muy similar en algunos de sus fundamentos que al primer tercio del siglo xx, que vivió Chesterton. Actualmente, como entonces, estamos bajo el dominio de la Escuela Neoclásica, en palabras de Ballesteros (2016: 19). Dicha Escuela dominó desde finales del siglo xix hasta 1929, y desde 1970 hasta el presente. En ambos periodos, esta escuela económica produjo un significativo desplazamiento del principio de realidad por el principio de placer, de la producción por la especulación, del trabajo por el consumo, de la inspiración calvinista por el nihilismo y el ludismo⁹. En ese sentido, nuestra época se asemeja a la de Chesterton.

Ciertamente, hay cuestiones en las que la situación denunciada por Chesterton ha mejorado, por ejemplo, las condiciones de los trabajadores son mucho mejores que en su época. Y, claro, también hay aspectos que, en nuestra época, son más graves que en aquella, por ejemplo, el hecho de que, con la caída del muro de Berlín y la disolución de los sistemas socialistas, el capitalismo se ha proclamado a sí mismo como “el único dotado de racionalidad (...), convencido de que la realidad anida en él. Sabe que no hay alternativas ni hombres que las sostengan” (Seco Martínez, 2006: 242). Criticar el capitalismo es hoy más difícil por ese motivo. También se da un agravante en nuestra situación por el crecimiento desproporcionado de la especulación bursátil, que llevó a la terrible crisis de 2008.

El segundo motivo de que varias de las notas de Chesterton sean perfectamente aplicables a nuestro tiempo es por su crítica a sus fundamentos antropológicos. Es este segundo el que me interesa, pues hay una serie de autores que argumentan de forma similar a Chesterton, en (al menos) tres ámbitos: 1), la pérdida de libertad y poder bajo el capitalismo; 2), el mal concepto de propiedad que provoca la confusión de lo cualitativo y cuantitativo; 3), el

⁹ Ballesteros habla de “ludismo”, no como el movimiento encabezado por artesanos ingleses en el siglo xix, que protestaron entre los años 1811 y 1816 contra la destrucción de empleo por la tecnología, sino como un neologismo que señala la primacía cultural del juego y la irresponsabilidad.



ofrecimiento de un estilo de vida inadecuado para la persona, basado en la codicia y el consumismo.

5.1 *La pérdida de la libertad y el poder*

Son muchas las formas en las que autores contemporáneos critican la pérdida de poder y libertad de una parte o la totalidad de la población. Han (2012: 31-32), mediante un análisis muy profundo, describe en su sociedad de la eficiencia y la transparencia un nuevo modelo de hombre productivo, esclavo perfecto que se explota a sí mismo bajo la coacción del rendimiento. Esta autoexplotación, además, “es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada por un sentimiento de libertad” (p. 32)

Ballesteros (2000: 43-49), por su parte, denuncia tres tipos de marginaciones que se generan por la crisis de la Modernidad, de las cuales dos tienen que ver con la economía: por un lado, la marginación que realiza el *homo oeconomicus* para con los carentes de recursos que, por esa carencia, se ven ignorados y despreciados a causa de la concepción de la vida humana como algo que solo tiene sentido como proyecto para aumentar la fortuna. La otra marginación es la que realiza el *homo labilis*, y que desprecia a quienes no pueden ocuparse de sí mismos. Esta marginación nace también del economismo, que reduce la dimensión carencial a la cuestión meramente económica, y devalúa culturalmente el cuidado. En los incapaces y enfermos, además, se ve cuestionado el proyecto de vida hedonista (tan vinculado a la crematística, al enriquecimiento por el enriquecimiento), y por ello se repudia con horror la incapacidad y la enfermedad. Los dos grupos, los económica y los físicamente incapaces se ven privados de sus derechos, y desatendidos en sus necesidades: se ven, en definitiva, privados de poder y de la libertad efectiva para desarrollarse.

También Bauman (2013: 69-79) habla de una marginación en el estilo de vida que la sociedad que él califica como “modernidad líquida” propone. La sociedad consumista enseña al hombre un estilo de vida que consiste en ver qué le produce más satisfacción, es decir, un estilo de vida ejemplificado en el “ir de compras”. El consumismo actual, no basado en necesidades sino en



deseos, acaba convirtiendo la libertad individual en el consumo: la variedad propia (la individualidad, carácter... propios) se consigue en base a qué se consume, a cuál es la elección de entre los productos que el mercado ofrece. Y ahí es donde aparece la marginación: la publicidad ofrece el estilo de vida del rico como autorrealización personal. El pobre, así, es forzado a ser espectador de la vida de los ricos, de la vida que no puede permitirse: “Cuanto más numerosas parecen ser las opciones de los ricos, tanto menos soportable resulta para todos un vida sin capacidad de elegir” (Bauman, 2013: 90).

La libertad que la sociedad de adictos a comprar ha elevado al puesto más elevado (libertad para consumir, para elegir) ejerce un efecto devastador sobre los marginados:

La libertad de considerar la vida como una salida de compras prolongada significa considerar el mundo como un depósito desbordante de productos de consumo. Dada la profusión de ofertas tentadoras, la potencial capacidad generadora de placer de cualquier producto tiende a agotarse con rapidez. Afortunadamente para los clientes *con recursos*, esos recursos los protegen de las desagradables consecuencias del consumo: pueden desear las pertenencias que ya no desean y conseguir las que desean; están protegidos contra el rápido envejecimiento y la obsolescencia de los deseos y contra su efímera satisfacción (Bauman, 2013: 96).

Así, la tarea de la compra se vuelve la tarea de la autoidentificación en la sociedad de adictos al consumo. Pero esa tarea de autoidentificación se lleva a cabo individualmente y en condiciones muy distintas, y, por ello, “divide las situaciones humanas e insta a una competencia despiadada, en vez de unificar una condición humana que tienda a generar cooperación y solidaridad” (Bauman, 2013: 97).

Bauman también va a analizar esa pérdida de poder en el contexto de la globalización y la impotencia de los gobiernos locales frente a las empresas multinacionales. Estas últimas, a las que todo les da igual menos el beneficio, “llevan la voz cantante” en su relación con los gobiernos locales, porque generan el empleo:



Un gobierno abocado al bienestar de sus electores no tiene más opción que la de implorar y convencer, ya que no forzar, al capital para que aterrice y que, una vez allí, construya rascacielos de oficinas en vez de alquilar habitaciones de hotel por una noche. Y esto se puede lograr [...] “creando mejores condiciones para la libre empresa”, lo que significa [...] que el gobierno ponga todo el poder regulatorio del que dispone al servicio de la desregulación, del desmantelamiento y el menoscabo de las leyes y estatutos existentes que puedan imponer “restricciones a la empresa” [...], y que ese gobierno se abstenga de hacer ningún movimiento que pueda llevar a pensar que el territorio que administra políticamente es hostil a los usos, expectativas o cualquier emprendimiento fuera del capital global [...]. En la práctica, esto significa bajos impuestos, escasas o nulas regulaciones, y por sobre todas las cosas “flexibilidad laboral”. De manera más general, implica una población dócil, indolente e incapaz de oponer resistencia organizada a las decisiones que el capital pueda tomar (Bauman, 2013: 160).

Por último, el economista E. F. Schumacher vincula la pérdida de poder y libertad al excesivo tamaño de las empresas. Propone en su obra un cambio económico drástico, reduciendo el tamaño de las empresas y la inversión tecnológica a niveles manejables, tolerables con el ambiente y con los grupos humanos. Respecto a estos últimos, defiende que:

La gente solo puede ser realmente gente en grupos suficientemente pequeños. Por lo tanto, debemos aprender a pensar en términos de una estructura articulada que pueda dar cabida a una variada multiplicidad de unidades de pequeña escala. Si el pensamiento económico no puede comprender esto, es completamente inútil (Schumacher, 1994: 63).

Hablando de la relación entre economía y tecnología, este autor denuncia que parece que el desarrollo industrial solo es rentable cerca de las capitales, y que los proyectos a gran escala son más económicos que los pequeños, y que los proyectos altamente tecnologizados son preferibles a aquellos en que predomina la mano de obra. Esto lleva a que, si se observa la producción desde un punto de vista solamente económico, lo ideal sea la eliminación del factor humano, a cambio de la tecnología. Así, los que solo pueden vender su fuerza de trabajo quedan expuestos y son incapaces de negociar. Tendrán



que aceptar el salario que sea, trasladarse a donde se les diga para trabajar y desarraigarse de su tierra, tendrán que trabajar penosamente y en cadena en lugar de hacerlo en oficios creativos y satisfactorios, y tendrán que ver cómo el aumento de productividad de la fábrica o empresa sirve para enriquecer al que ya es rico, y no servirá para aumentar el sueldo o reducir su jornada de trabajo, por mucho que los beneficios lo permitan (Schumacher, 1994: 58-63). Una situación de impotente y frustrante merma de la libertad.

5.2 *La reducción de lo real a lo cuantitativo*

Chesterton denuncia del capitalismo su invitación a considerar la propiedad como algo meramente traducible a su precio, a números, olvidando la vinculación espiritual y cualitativa que el hombre establece con su propiedad. También podemos encontrar en otros autores una crítica similar a la traducción a cifras, o a producto de consumo, de la realidad irreductible.

Empezando por Ballesteros, este denuncia que la situación económica actual está marcada por el predominio de la Escuela Neoclásica. En uno de sus artículos (Ballesteros, 2012a) habla de esta Escuela explicando cómo está caracterizada por la matematización de la economía, de forma que deje de ser una ciencia social, al servicio de la realidad del hombre, para dirigirse por puros factores de cálculo matemático. Así, el hombre es invitado en el sistema dominado por esta escuela a traducir su vida entera, placeres y dolores, en cifras calculables. Esa matematización de la realidad produce dos efectos devastadores:

En primer lugar el mecanicismo, olvidar el mundo de la vida, el *Lebenswelt*, el mundo humano con su incertidumbre e imprevisibilidad, y en segundo lugar su instrumentalismo, que lleva a confundir medios y fines. La economía de las acciones humanas como si fuesen similares a las leyes del movimiento físico. Trata de un modelo mecánico en el que ocupa el centro la idea de equilibrio general de la oferta y la demanda, basada en la competencia e información perfectas que proporcionan los precios y en el que todo resulta inevitable y previsible (Ballesteros, 2012a: 254).



No solo la realidad queda instrumentalizada y reducida a cifras, sino también la misma persona: es lo que Ballesteros llama en *Repensar la paz* “violencia económica”, en la que la persona se ve explotada por un sistema que la considera una herramienta al servicio del beneficio económico:

[L]a violencia económica se caracteriza por la primacía del dinero sobre la dignidad personal y sobre la propia vida, y se presenta como venta de lo inalienable en la víctima, en forma de prostitución o trabajo forzado, u en forma de trata en el explotador. El otro queda reducido a mercancía y por ello el trabajo se reduce a trata. El capitalismo tiende así a cosificar, a reificar las relaciones personales (Ballesteros, 2006: 25).

Ballesteros considera por ello que la conexión entre economicismo y violencia es clara, y esta viene precisamente de incurrir en la herejía absurda de considerar mejor el símbolo que lo simbolizado. Ballesteros lo explica citando a Baltasar Gracián:

Esta conexión [entre economicismo y violencia] viene dada por el hecho de que el economicismo incurre en aquel “vulgar desorden” del que hablaba nuestro Gracián, consistente en hacer “fines de los medios y de los medios fines”. La sobrevaloración de los medios por excelencia –el dinero, la propiedad en general– conduce a la falta de respeto por la vida y la dignidad personal. La atención al *tener* lleva al olvido del *ser* (Ballesteros, 2006: 23).

En *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, también señala esa indistinción entre lo cualitativo y lo cuantitativo como uno de los rasgos de la Modernidad, ergo de la sociedad contemporánea. Como ejemplo, al hablar de los Derechos Humanos, explica que en ellos se van a equiparar proyectos y recursos, lo que implicará dificultades para los conceptos de justicia distributiva. La propiedad queda elevada a modelo de los derechos humanos y, con ello, se equiparan para con ella los distintos derechos humanos. Citando a Constant, Ballesteros explica esa equiparación entre los derechos: los referidos a los proyectos humanos, donde la exigencia de la libertad es completamente justa (la libre circulación, la libertad de expresión, la libertad de reunión y asociación...) están a la misma altura que el derecho de cada hombre de “escoger su



industria, de ejercerla y de disponer de su propiedad y aun abusar de ella, si se quiere” (Ballesteros, 2000: 57). Este último derecho, explica Ballesteros, se refiere a los recursos, no a los proyectos, y su tratamiento debe ser distinto:

Equiparar el derecho de libertad de opinión o de inviolabilidad de domicilio con el abuso de la propiedad es totalmente improcedente. Tal confusión estaría en el origen del neoliberalismo actual que intenta elevar la propiedad al ámbito de la *privacy* y de presentar la fiscalización del empleo de recursos como intromisión paternalista en la intimidad (Ballesteros, 2000: 58).

Pasando a otro autor, Bauman, cuando habla de la precarización del mercado laboral, señala que las condiciones tan precarias del empleo

entrenan a hombres y mujeres (o los obligan a aprender por las malas) para percibir el mundo como un recipiente lleno de objetos *desechables*, objetos para *usar y tirar*; el mundo en su conjunto, incluidos los seres humanos (Bauman, 2013: 172).

Los vínculos humanos quedan, bajo la presión capitalista, convertidos en objetos de consumo. Ya no precisan, así, ser construidos con esfuerzo y sacrificio, sino que son algo que se valora por la satisfacción inmediata que son capaces de producir, y susceptibles de ser rechazados si ya no producen esa satisfacción (Bauman, 2013: 173-174).

Byung-Chul Han, por su parte, analiza las relaciones personales puestas bajo la coacción de la transparencia y la hipervisibilidad. Esta coacción, realizada por el mercado tecnológico digital, reduce también a la persona, desapareciendo el misterio de lo personal. En las relaciones personales, dice, el “último” que se nos revela esconde detrás a un otro “ultimísimo”, que es sentido y venerado. Hay una ternura en las relaciones que respeta aquello que no ve, aquel ultimísimo que el otro aún no nos ha revelado. Pero a la imposición de la transparencia le falta esa ternura. La transparencia no respeta esa “alteridad-que-no-puedo-eliminar-por-completo”. Hay por ello una desvergüenza en la imposición de transparencia que hace la sociedad digital, ya que a esta sociedad de la hipercomunicación no le interesa lo que no sea traducible en términos de capital, información y comunicación (Han, 2013: 15-16).



El morador de la sociedad transparente-digitalizada es adiestrado para no guardar esa distancia respetuosa, y ver al otro como un mero producto de consumo. La categoría del amor desaparece para dar paso al “Me gusta”, que es positivo, acumulable, que es traducible en cifras. Los amigos de Facebook son un número más, sin negatividad, un mero dato positivo (Han, 2014: 79). El veredicto general de esta sociedad positiva transparente, acostumbrada a tenerlo todo a mano y usarlo, es “Me gusta”, la reducción del otro a objeto, a producto de consumo (Han, 2013: 22).

Schumacher (1994: 37-38), por último, señala como uno de los grandes errores de la economía tratar a las cosas por su valor en el mercado y no por lo que son. El mercado, así, aplica los mismos criterios a las materias primas que a las mercancías secundarias, olvidándose de que las primeras las encuentra el hombre en la naturaleza, sin posibilidad de crearlas; y que las segundas precisan de las primeras. Esa ignorancia de la diferencia cualitativa que realiza el sistema productivo implica otra ignorancia, de nefastas consecuencias ecológicas: la de la dependencia que tiene el hombre del mundo natural.

5.3 *Una vida inadecuada para el hombre*

Chesterton no es el único que ve el sistema capitalista como completamente incapaz de ofrecer un estilo de vida adecuado para el hombre. Aquí repaso algunos autores que realizan críticas a las formas de vida a las que conduce este sistema.

Empezando de nuevo con Ballesteros, este, en su denuncia a la Escuela Neoclásica (2012a: 252-253), va a señalar que en su base tiene el hedonismo, que, desde mediados del siglo XVIII, va a anteponer pasiones y deseos a lo racional. El egoísmo se exalta por considerarse la forma más natural de vivir. Un ejemplo paradigmático de esto es la *Fábula de las abejas* de Mandeville. Junto a esa exaltación del deseo –utilísima para el crecimiento económico ya que el deseo, al contrario que la necesidad, no conoce límites (Ballesteros, 2016: 18-20)–, se da una hegemonía del dinero que Ballesteros considera, no solo una confusión de valores, sino una auténtica idolatría que olvida y desprecia lo más sagrado del hombre:



La hegemonía del dinero conduce a la venalidad de todo lo real y a la venta de lo inalienable, a la explotación y a la prostitución. Ya Marx y Engels habían visto como en el capitalismo esta venalidad conduce a la extensión de la prostitución. Pero su imagen reduccionista del ser humano, completamente hostil a todo sentido trascendente del ser humano resulta insuficiente para frenar dicha venalidad, ya que limitar la venalidad requiere el reconocimiento de lo sagrado, de algo que supere el mercado (Ballesteros, 2012a: 258).

Esta hegemonía del dinero produce cambios importantes en la sociedad relacionados con el predominio de la disponibilidad abstracta e ilimitada (no hay límite para el uso lúdico que el hombre quiera dar a nada), con la primacía de lo neutro (el dinero tiene un carácter abstracto: nos vale “cualquier” billete, son todos similares... Si la realidad se monetariza, las personas acaban también viendo a todos los demás como “cualquiera”) y con la creencia de que todo es controlable. En definitiva, la subordinación de la realidad a las finanzas y el culto del dinero con su instantaneidad van a tratar de destruir lo que tiene duración (Ballesteros, 2012a: 259-263).

El hombre se encuentra con un modelo de vida que no respeta su temporalidad, su vinculación con la realidad. Junto a eso, esa primacía del dinero lleva al olvido de la distinción aristotélica entre economía y crematística, considerando a la segunda por encima de la primera. La economía se vincula a la buena administración, al recto uso de las cosas para la administración de las necesidades. La crematística, por el contrario, se refiere meramente a la adquisición y acumulación de bienes. En una sociedad donde la crematística se subordina a la economía, no hay mayor problema, pero cuando no es así la acumulación de bienes se desboca respecto a las necesidades (Ballesteros, 2000: 25-27).

Con el mentado olvido de la distinción entre economía y crematística se introduce en la sociedad la codicia, desapareciendo la consideración del límite, abandonándose la condena tan clásica al amor inmoderado por el tener (Ballesteros, 2006: 20-21).

En otro artículo suyo, Ballesteros (2012b: 18-26) va a señalar en los orígenes del segundo periodo de la Escuela Neoclásica (en los años setenta), dos acontecimientos: la Primavera del 68 y la ruptura con Bretton Woods. Es de-



cir, la irresponsabilidad del “prohibido prohibir”, de la cultura del antojo, que se traduce económicamente por una exaltación de la codicia, del crecimiento artificial de las finanzas desreguladas. La desregulación bebe del ludismo y de la irresponsabilidad de aquel Mayo del 68: del ludismo, porque el crecimiento económico va a ir transformando el mercado bursátil en un mercado de apuestas, similar a un casino, y de la irresponsabilidad, porque la arbitraria decisión de EE. UU. implica en la práctica no responder a la deuda contraída.

Esta irresponsabilidad, situada en el corazón mismo de la situación económica, se traducirá, ya tras la crisis de 2008, en el principio *too big to fail*, criticado por Ballesteros por implicar que los autores de la crisis son eximidos de su responsabilidad (2016: 28-29). El actual capitalismo, por tanto, coloca en la sociedad esos dos valores destructivos: la vida como juego y como irresponsabilidad.

Recapitulando, en Ballesteros se señala cómo en la sociedad capitalista, y especialmente en el nuevo periodo de la Escuela Neoclásica, al hombre se le ofrece un estilo de vida marcado por antivalores como la codicia, la irresponsabilidad y el ludismo.

También Schumacher realiza una crítica contundente de los valores de la economía del crecimiento continuo de la sociedad capitalista-consumista. Señala cómo es imposible que la paz descansa sobre el crecimiento económico tal como lo entiende el capitalismo, porque este se basa en la ambición y la envidia: “Un hombre dirigido por la ambición y la envidia pierde el poder de ver las cosas tal y como son en su totalidad y sus mismos éxitos se transforman entonces en fracasos”. Las sociedades, por tanto, infectadas de estos vicios, “podrían llegar a obtener cosas asombrosas, pero serían cada vez más incapaces de resolver los más elementales problemas de la existencias cotidiana” (1994: 28). En sociedades así, el mismo Producto Nacional Bruto dejaría de aumentar con el tiempo, debido a una parálisis deformante de no-cooperación (y no a fallos científicos o tecnológicos, que la misma lógica productiva pudiera resolver). La gente no se da cuenta de este problema porque, en sociedades así, se pierde la perspectiva de los verdaderos intereses por la desmedida ambición y la envidia, y “porque en lo recóndito de sus corazones entienden que sus intereses reales están en un lugar completamente distinto” (Schumacher, 1994: 28).



Schumacher, así, sentencia que:

Los fundamentos de la paz no pueden descansar sobre la prosperidad universal, (...) porque tal prosperidad, si es que puede obtenerse lo es gracias al cultivo de impulsos tales como la codicia y la envidia, que destruyen la inteligencia, la felicidad, la serenidad y, finalmente, la tranquilidad del hombre (Schumacher, 1994: 28-29).

Nadie está trabajando por la paz, a menos que trabaje por la restauración de la sabiduría. La esperanza de poder encontrar la paz universal buscando la riqueza individual es irreal, irracional y anticientífica.

Esa sabiduría, vista desde un punto de vista económico, es la permanencia:

Desde un punto de vista económico, el concepto principal de la sabiduría es la permanencia. Debemos estudiar la economía de la permanencia. Nada tiene sentido económico salvo que su continuidad a largo plazo puede ser proyectada sin incurrir en absurdos (Schumacher, 1994: 29).

No puede haber crecimiento ilimitado, generalizado. La permanencia es incompatible con “una actitud depredadora que se regocija en el hecho de que «los que eran lujos [*sic*] para nuestros padres han llegado a ser necesidades para nosotros»” (Schumacher, 1994: 29).

Schumacher, así, aboga por una restauración de la sabiduría que implique una economía y tecnología que trabajen al servicio del hombre, limitando su tamaño a la escala correcta para poder realizar esto. Ese es el tipo de vida que encaja con el hombre, y no aquel que exagera su codicia haciéndole lanzarse contra el otro, entendiendo la riqueza como una continua competición.

6. CONCLUSIONES

El capitalismo es para Chesterton un sistema económico en el que el libre flujo del mercado permite la concentración del capital en unas pocas manos. Así entendido, ese sistema implica una situación de impotencia para la masa



de los asalariados, que propone solucionar redistribuyendo la propiedad de los medios de producción.

La locura es una desconexión con la realidad en la que el discurso permanece lógico pero girando sobre sí mismo, sin asideros ya con lo real. El capitalismo es en ese sentido una forma de locura, que tiene un discurso de eficiencia de apariencia razonable, pero incapaz de dar a la persona una forma de vida acorde con su antropología.

El capitalismo desconecta al hombre consigo mismo al privarle de libertad y obligarle a considerar su propiedad desde una perspectiva numérica en la que prime la eficiencia, negando el vínculo espiritual. Junto a eso, el capitalismo lanza un discurso desesperanzador enseñando que la inhumana situación que genera no tiene alternativa.

La desconexión del hombre consigo mismo que realiza el capitalismo ha sido descrita por autores actuales, demostrando lo agudo del análisis de Chesterton, y su capacidad profética para adelantarse a su tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

De G. K. Chesterton

- Chesterton, G. K. (2003). *Miscellany of Men*. Norfolk, VA: IHS Press.
- Chesterton, G. K. (2008). *Lo que está mal en el mundo* (traducción de Mónica Rubio). Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2010). *Por qué soy católico* (traducción de Ana Nuño & Mariano Vázquez Alonso). Madrid: El Buey Mudo.
- Chesterton, G. K. (2011). *Los límites de la cordura: el distributismo y la cuestión social* (traducción de María Raquel Bengolea). Madrid: El Buey Mudo.
- Chesterton, G. K. (2013a). *La utopía capitalista y otros ensayos* (traducción de Álvaro Gutiérrez Valladares). Madrid: Biblioteca Palabra.
- Chesterton, G. K. (2013b). *Ortodoxia* (traducción de Miguel Temprano García). Barcelona: Acantilado.



De otros autores

- Acosta, M., (2015). Fe y Razón en *Ortodoxia* de Chesterton. En P. Gutiérrez Carreras, y M. I. Abradelo de Usera (eds.), *Chesterton de pie* (pp. 315-326). Madrid: CEU ediciones.
- Ahlquist, D. (2015). Chesterton profético. En P. Gutiérrez Carreras, y M. I. Abradelo de Usera (eds.), *Chesterton de pie* (pp. 17-29). Madrid: CEU ediciones, 17-29
- Ballesteros, J. (2000). *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos.
- Ballesteros, J. (2006). *Repensar la paz*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Ballesteros, J. (2012a). Escuela Neoclásica, valores y derechos. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 26, 250-267
- Ballesteros, J. (2012b). La insostenibilidad de la globalización existente: de la financierización a la ecologización de la economía y de la sociedad. *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche*, I-8, 15-36
- Ballesteros, J. (2016). Estado social contra escuela neoclásica. En E. Fernández Ruiz-Gálvez, y A.-P. Garibo Peyró, *El futuro de los Derechos Humanos* (pp. 17-37). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Bauman, Z. (2013). *Modernidad líquida* (traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide Squirru). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Baviera Puig, T. (2014). *Pensar con Chesterton: Fe, razón y alegría*. Madrid: Ciudad Nueva
- Bell, D. (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo* (traducción de A. Néstor Mínguez). Madrid: Alianza Editorial.
- Belloc, H. (2010). *El estado servil* (traducción de Bruno Jacovella). Madrid: El Buey Mudo [Edición Kindle].
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (traducción de Arantzazu Saratxaga Arregi). Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia* (traducción de Raúl Gábás). Barcelona: Herder.



- Han, B.-C. (2014). *En el enjambre* (traducción de Raúl Gabás). Barcelona: Herder.
- Sada Castaño, D. (2005). *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Schumacher, E. F. (1994). *Lo pequeño es hermoso* (traducción de Óscar Margenet). Madrid: Hermann Blume.
- Storck, T. (2008). Capitalism and Distributism: Two system at war. En T. Lanz (coord.), *Beyond Capitalism & Socialism: A New Statement of an Old Ideal* (pp. 67-81). Norfolk, VA: IHS Press.
- Seco Martínez, J. M. (2006). Utopía neoliberal: ¿libertad no regulada o capitalismo de hierro? *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. I, 241-255.

Consultas web

Legal Today. Qué es un *trust* [Disponible en: <<http://www.legaltoday.com/practica-juridica/penal/trust/que-es-un-trust>>. Consulta: 28/08/2017.

