

# Del espíritu del capitalismo al capitalismo espiritual

Gil-Manuel Hernández i Martí

El objetivo del siguiente ensayo consiste en trazar una somera trayectoria histórica que explique la *singular relación* mantenida entre el sistema capitalista de producción y la esfera de la espiritualidad humana. Aparentemente podría tratarse de dos ámbitos claramente alejados, uno claramente materialista, el otro evidentemente inmaterial, pero como ya se encargó de demostrar Max Weber, nada más alejado de la realidad. De hecho, lo que nos proponemos es llevar el razonamiento de Weber algo más allá, especulando sobre cómo la relación entre capitalismo y espiritualidad se ha prolongado hasta nuestros días, aunque con insospechadas y sugerentes transformaciones.

Según nuestra hipótesis, la relación entre capitalismo y espíritu ha transitado por cuatro fases bien diferenciadas, que iremos desgranando, pero que contienen una auténtica dialéctica entre los dos mundos relacionados. En una primera fase, la del *espíritu del capitalismo*, tan magistralmente mostrada por Weber, se observa como el capitalismo hunde sus raíces en una creencia religiosa, concretamente el ascetismo puritano de orientación calvinista. Unas raíces espirituales que el capitalismo, ya librado a su propio desarrollo autónomo, y estrictamente guiado por razones materialistas, abandona posteriormente, dando lugar así a una segunda fase, la del capitalismo clásico, el *capitalismo sin espíritu*. Sin embargo, desde los años sesenta del siglo xx, y facilitada por la propia intensificación de la globalización impulsada por el capitalismo, va emergiendo una «nueva espiritualidad» en el mundo occidental, de carácter global, holístico e híbrido, pues conecta Oriente y Occidente, así como las diversas tradiciones espirituales místicas y las exigencias de reencantamiento de la modernidad. Una nueva espiritualidad que, unida a la revitalización de ciertas expresiones místicas de las religiosidades clásicas, acabaría generando, paradójicamente, la oportunidad de un nuevo nicho de mercado para el negocio capitalista, una tercera fase que hemos dado en llamar el *capitalismo espiritual*. Este funcionaría como una práctica mercantil, es decir, como un negocio capaz de generar todo un sector específico de bienes y servicios, pero también como un discurso legitimador del neoliberalismo actual-

mente dominante. En este sentido, el discurso del capitalismo espiritual estaría promoviendo un «nuevo» espíritu del capitalismo, en la medida que se justificaría el proceder capitalista contemporáneo (neoliberalismo) desde un «trabajo» espiritual desligado de las confesiones religiosas al uso.

## EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

Weber define el «espíritu» del capitalismo como una nueva mentalidad económica que se forma en la edad moderna, especialmente entre los siglos XVII y XVIII sobre la base de la Reforma protestante. Weber se refiere a una ética, detectable en algunos relevantes textos de esos siglos, que considera como un deber moral el ganar dinero, sin tomar en consideración ningún tipo de interés individual como la felicidad o el placer del individuo. Ganar dinero se convierte en un fin en sí mismo, al que todos los demás fines están subordinados, y se ancla en el fondo de la personalidad del sujeto. Esta nueva mentalidad o «espíritu», que no es resultado de la codicia humana, que siempre ha existido, se opone a una mentalidad económica que Weber denomina como tradicionalista, según la cual se trabaja para vivir y no al revés, no considerando, en ningún caso, el trabajo y el enriquecimiento como un deber moral. En la mentalidad capitalista, y desde el punto de vista de la felicidad individual, llama la atención el elemento de irracionalidad que contiene: la entrega absoluta al trabajo. Para Weber el origen de este elemento irracional reside en el protestantismo ascético calvinista, que proporciona el fundamento religioso de esa idea de trabajo como «profesión», superadora de la mentalidad económica tradicional. La conclusión final a la que llega Weber es que «el modo de vida racional sobre la base de la *idea de profesión*, que es uno de los elementos constitutivos del espíritu capitalista, y no sólo de este sino de la cultura moderna, nació del espíritu del ascetismo cristiano» (Weber, 2002:232).

Weber denomina «espíritu del capitalismo» o «espíritu capitalista» a la mentalidad o actitud que aspira sistemática y profesionalmente al lucro por el lucro mismo. Este mentalidad se llama capitalista porque encontró en la empresa capitalista moderna su forma más adecuada y porque se convirtió en el motor «mental» más adecuado para la misma. Con todo, Weber señala que el «espíritu» capitalista y el capitalismo no son lo mismo: la mentalidad o actitud y el sistema o forma se comportan de forma relativamente independiente entre sí. El «espíritu» es, en realidad, un *habitus*, una disposición psíquica del individuo que se manifiesta en sus pautas de comportamiento, en los criterios con los que organiza su vida. El «espíritu» es relativamente independiente tanto de las ideas como de las instituciones o sistemas donde actúa el individuo. Implica una norma de vida, una obligación moral, un deber absoluto que está por encima de cualquier consideración hedonista o utilitarista (Abellán, 2002).

Como vemos, el «espíritu» del capitalismo no surge a resultas del desarrollo económico, como algo generado por las fuerzas de producción, es decir, como el producto de una mera adaptación mental a las necesidades del sistema capitalista de producción. No es un reflejo de ese desarrollo económico y no existió en otros lugares con fuerte desarrollo capitalista. El «espíritu» capitalista tiene otro origen, derivado de la coincidencia en determinados grupos humanos de la nueva mentalidad capitalista y una religiosidad especialmente metódica y controladora, una nueva religión como el protestantismo calvinista, que preconiza una religiosidad ascética (Abellán, 2002). Lo importante son las consecuencias, en forma de estímulos psicológicos, que una doctrina y unas prácticas religiosas tienen para la vida práctica. Y al respecto Weber se centra en las consecuencias prácticas de la doctrina de la predestinación calvinista.

En un primer momento la Reforma desempeña un papel muy importante al situar el ideal cristiano, no ya en la vida monástica contemplativa, sino en la vida activa terrenal, a través del trabajo concebido como vocación. En un segundo momento, el protestantismo calvinista radicaliza el tema de la vocación, erigiendo el triunfo profesional en signo de la elección. Hay que señalar que Calvino creía en la predestinación, es decir, en una salvación individual preestablecida desde la eternidad, una salvación que solo dependía de la buena voluntad de Dios y en ningún caso de las acciones humanas. Solo Dios conoce a los elegidos y a los condenados, de modo que el creyente debía limitarse a creer en su elección y a vivir como si fuera elegido, de forma que su éxito en el mundo terrenal podía interpretarse como un signo de la benevolencia divina hacia él y, por tanto, de su elección. Para el fiel, la inversión constante y ascética en una profesión se convierte desde entonces en el mejor medio para llevar a cabo una vida sana y hallar una confirmación, a través de su éxito, de su propio estatus de elegido (Lenoir, 2010). De modo que la voluntad de Dios y su gloria se convierten en el criterio organizador y sistematizador de la vida del creyente, único modo de servir a la gloria divina, y solo así, con esa conducta sistemática, ascética y racional se puede acreditar el conocimiento de estar entre los elegidos. Esta racionalización certifica la gracia del creyente, y conduce a la idea de profesión. Weber concluye que el modo de vida racional y metódico del protestantismo ascético calvinista favoreció el espíritu capitalista, el cual consiste básicamente en una conducta económica racional.

En opinión de Lenoir, «el tríptico profesión-vocación-elección entraña el vínculo que une el espíritu del fiel protestante con el del empresario capitalista» (Lenoir, 2010:174). El ascetismo virtuoso impulsa a los puritanos a trabajar sin descanso y a transformar las riquezas adquiridas en capital en invertir, en lugar de gastarlas para disfrutar la vida. Para Weber estos son los elementos clave que permiten comprender como nace el capitalismo en Occidente en los medios surgidos de la Reforma. Por tanto, aunque Weber habla del «espíritu» del capitalismo entre comillas, pues se refiere a una mentalidad o ética, también apela al fundamento espiritual del capitalismo, al basarse este en una cosmovisión religiosa.

## EL CAPITALISMO SIN ESPÍRITU

Como hemos visto, para Weber la racionalidad económica moderna procede de la religión. Según Weber la mentalidad capitalista primigenia, que entendía la actividad como una referencia moral y religiosa, fue la que impulsó el desarrollo económico capitalista moderno, el «hombre económico» moderno. Sin embargo, desapareció posteriormente de él, pues al disponer ya este de una base mecánica-maquinista, no necesitó ya de ese motor, si bien el capitalismo recurriera posteriormente al poder social de ciertas iglesias para legitimarse en algunas de sus aventuras coloniales o para apuntalar los proyectos nacionales que le garantizaban su fortalecimiento. Lo bien cierto es que la relación originaria que el puritano había tenido con los bienes materiales y la riqueza se alteró considerablemente: lo que había sido un abrigo ligero y prescindible, pues la riqueza recibía su sentido de la función de acreditación de la gracia en la que se insertaba, se transformó en un caparazón de acero, con su poder irresistible sobre el hombre, y despojado de todo sentido metafísico o ético-religioso.

Para Weber, «al emprender el ascetismo la transformación del mundo y al tener repercusión en él, los bienes externos de este mundo lograron un poder creciente sobre los hombres y, al final, un poder irresistible, como no había sucedido nunca antes en la historia». Por ello señalaba que «el espíritu de ese ascetismo se ha salido de ese caparazón, y quien sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, desde que tiene una base mecánica, ya no necesita de ese apoyo» (Weber, 2002:234).

Esta transformación o proceso de secularización<sup>1</sup> significó que el compromiso económico se liberó de sus raíces religiosas, un destino paradójico de la ética protestante, pues al final el mundo profano acabó imponiendo sus propias condiciones, con la consecuencia de que se volvió inmune a los postulados religiosos. Si al principio el protestantismo ascético había desvalorizado el mundo, posteriormente éste desvaloriza luego la ética protestante. Como señalaba Weber «es cierto que estos ideales puritanos fracasaron, en una prueba de carga demasiado fuerte, a causa de las tentaciones de la riqueza, muy bien conocidas por los propios puritanos» (Weber, 2002:227). Hasta tal punto esto así que Weber llega a afirmar que «toda la historia de las reglas religiosas es realmente, en cierto sentido, una lucha contra con el problema del efecto secularizador de la riqueza», lo cual también vale «a gran escala, para el ascetismo intramundano del puritanismo.» (Weber, 2002:228). Lo cual no debe sorprender, pues el propio proceso de «desencantamiento» o «desmagificación» (*Entzauberung der Welt*) al que hace referencia Weber al hablar de como se constituye la modernidad, y dentro del cual habría que situar el destino de la relación entre protestantismo ascético y capitalismo, no es más que la consecuencia paradójica de un judeo-cristianismo que, al potenciar la «racionalización» y la introspección crítica, se habría vuelto, en última instancia, contra sí mismo (Lenoir, 2012).

La desaparición del espíritu capitalista originario al que alude Weber implica la desaparición de una mentalidad ascética, desde el momento que el capitalismo funciona por sí mismo sin necesidad de ningún fundamento trascendente. Con todo, el hecho de que haya existido este fundamento religioso y espiritual nos habla del espíritu del capitalismo sin comillas, es decir, nos habla del hecho de que el capitalismo se funda, en gran medida, en ideas religiosas o espirituales. Lo que significa que el capitalismo tiene un fundamento espiritual, aunque también derive de la evolución de las condiciones materiales de producción (según un enfoque estrictamente materialista). Así que cuando el capitalismo se independiza de su fundamento espiritual, en referencia tanto a una mentalidad como a unas ideas religiosas trascendentes, podemos decir que el capitalismo pierde su espíritu, y aparece un capitalismo puramente materialista, sin espíritu alguno. En cierta forma, los capitalistas emulan a los judíos expulsados de Egipto, pues acaban sustituyendo a Dios por el becerro de oro. En vez de «por el dinero hacia Dios» se prefiere ya la vía de «por el dinero hacia el Dinero».

Dicho de otro modo, el Dinero se convierte en el nuevo dios profano al que ofrecer los sacrificios, y nunca mejor dicho, pues el capitalismo desvinculado de cualquier otra moralidad que no fuera la «moral del mercader», según expresión de Mauss (1971), se dedicó a extenderse por el mundo sacrificando a la constante maximización del beneficio todo tipo de poblaciones, desde las que habitaban el futuro Tercer Mundo, mediante los modernos mecanismos del imperialismo y el colonialismo, hasta los trabajadores occidentales explotados bajo la implacable lógica del capital. La naturaleza también fue sacrificada en aras de los emergentes principios del «desarrollo», el «crecimiento», el «progreso» y la «razón». Las concepciones culturales dominantes en la modernidad, que tanto le debe al capitalismo, sirvieron a este como elementos legitimadores. Y tanto es así que la conjunción del darwinismo social, el cartesianismo científico, la cosmovisión materialista, mecanicista y racionalista del mundo y el avance de la tecnociencia, resultó altamente funcional a la progresiva globalización del capitalismo, deslumbrado, como bien detectara Marx, por el «fetichismo de la mercancía» y la obsesión por el incesante crecimiento de la tasa de ganancia.

En la modernidad capitalista, la promesa de una vida futura radiante va a ligarse al progreso derivado de los mecanismos y «leyes» del mercado, de modo que la vieja escatología salvífica, ya convenientemente secularizada, acabaría puesta al servicio de los nuevos paraísos terrenales de promisión. Emergía, así, una nueva sacralidad secular, aunque pretendiera no pasar por tal: la de la producción, el comercio y el consumo a gran escala, con sus beneficios resultantes, que hicieron del liberalismo legitimador de la expansión capitalista toda una nueva fe, reforzada y codificada por su propio catecismo, de la mano de las interpretaciones canónicas de las obras de los nuevos «profetas» Adam Smith, David Ricardo y Herbert Spencer. Pero se trataba, más bien, de una fe estrictamente mundana, desprovista de la «vieja» ética calvinista, una fe que, sujeta a la creencia

en las infinitas bondades de la «mano invisible» del mercado, prometía la felicidad, aunque sustituyendo la vieja idea de salvación ultramundana por la más moderna de la salvación intramundana –el derecho a la felicidad– y la amplificación de las ganancias de la empresa capitalista.

Si, por un lado, el mundo había sido desencantado y secularizado debido a la pérdida de centralidad pública de la religión tradicional en aras de otros valores, ligados al capital, el Estado-nación y la ciencia, por otro se reencantaba con la creencia en las virtudes innatas del mercado capitalista, tan loadas por los clásicos del liberalismo y tan negadas en la práctica si consideramos las tendencias históricas del capital hacia su concentración y monopolización. De eso trata, a la postre, el capitalismo «sin espíritu», de un sistema altamente secularizado que despliega paradójicamente mecanismos re-sacralizadores que le harán convertirse en toda una religión profana. Una religión ciertamente poco espiritual, pragmática y avasalladora, capaz de profanar la misma religión trascendente que, según Weber, le proporcionó aliento y energía en sus inicios. Una religión materialista y apoyada en la ciencia, la del interés económico a toda costa y por encima de todo lo demás, una doctrina moderna con ansias de grandeza que, con sus dogmas y guardianes sagrados, se prolongará, experimentando un creciente impulso y expansión, desde los inicios de la Revolución Industrial hasta los años 70 del siglo xx, es decir, durante el período conocido como primera modernidad (Hernández, 2013).

## EL CAPITALISMO ESPIRITUAL Y EL NUEVO ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

La época del capitalismo sin espíritu es la del capitalismo clásico estudiado por Marx y sus sucesores, aunque también por autores de distintas sensibilidades, como Schumpeter o Keynes. En la tradición marxista el capitalismo en expansión es analizado por las teorías del imperialismo primero, y después por las teorías de la dependencia y las del sistema mundial. A lo largo del siglo xix el capitalismo inspirado en la «libre competencia» se va transformando en un capitalismo monopolista de Estado, cuyas derivas imperialistas conducirían a la Primera Guerra Mundial. Como bien mostró Polanyi (1989), la contradicción entre la democracia liberal que debía legitimar el capitalismo y la insistencia de este en la autorregulación del mercado provocó continuas perturbaciones económicas y sociales que desembocaron en el colapso de la crisis de 1929. La salida del bloqueo implicó una «gran transformación» a través de tres dinámicas de cambio: el fascismo, el socialismo soviético y un *New Deal* precursor de un capitalismo más social y regulado. Tras la Segunda Guerra Mundial sobrevino un gran pacto consistente en que el capitalismo dominante, por miedo a la expansión socialista y a la vista de los efectos desastrosos de la crisis de 1929, consentía en reducir

el margen de beneficio a cambio de la paz social, integrando las demandas de mayor bienestar y seguridad reclamadas por el movimiento obrero mediante un modelo de regulación keynesiano-fordista (Castro y Pedreño, 2012).

Se iniciaron, así, los llamados «Treinta Gloriosos» años de relativa estabilidad y avance económico en Occidente, unos años de euforia desarrollista que parecían confirmar la consolidación de un modelo de crecimiento continuo y sin interrupciones (Fontana, 2011) Sin embargo, el desarrollo de la prosperidad económica occidental también se vio acompañado de un creciente malestar social y cultural derivado del precio a pagar: creciente alienación social, avance de la destrucción de la naturaleza, los estragos de las guerras modernas imperialistas, la intensificación de un mundo cada vez más materialista, consumista y estresado, así como culturalmente determinado por la tecnificación, el conformismo y el adocenamiento generalizado. Esta malestar, retratado por destacados intelectuales de la época (Adorno, Horkheimer, Mills, Jung, Fromm, Watts), está en el fondo de movimientos como el situacionismo, las revueltas del mayo de 1968, las nuevas causas anticoloniales, la defensa de los derechos de las minorías, la aparición del ecologismo contemporáneo o la irrupción en escena de una nueva visión de la espiritualidad, en gran medida ligada a las corrientes después denominadas como *new age*, que proliferaban especialmente en la costa californiana y en otros lugares de Occidente (Keen, 1995; Lenoir, 2005). Se trataba de una espiritualidad que bebía de tradiciones orientales, saberes chamánicos y herencias gnósticas y místicas occidentales, una espiritualidad actualizada bajo condiciones modernas, que se reivindicaba como libre, desligada de las religiones tradicionales y sus dogmas, de sacerdotes, jerarquías e instituciones, conectada con los nuevos desarrollos de la ciencia (especialmente la psicología profunda), muy apegada a la experimentación directa (en muchos casos con drogas) y muy crítica con el modo de vida capitalista occidental.

Pero como ha señalado Harvey, «el capital no es una cosa, sino un proceso en el que se expide continuamente dinero en busca de más dinero» (Harvey, 2012: 41). Dicho de otro modo, y siguiendo a este autor, en la circulación del capital es muy importante la continuidad del flujo y su aceleración, como garantía de un incremento sostenido de los beneficios, de modo que cualquier barrera a este flujo ha de ser desactivada. Por ello cuando la crisis energética de 1973 confirmó el agotamiento del capitalismo social de inspiración fordista y keynesiana, los capitalistas desviaron su mirada hacia las ideas neoliberales que ya a principios de los años setenta del siglo pasado sostenían la necesidad de poner en marcha un capitalismo desregulado, cada vez más salvaje y violento, decidido a debilitar del todo al mundo del trabajo y orientado a recuperar por la vía rápida la tasa de beneficios. Y así fue como se produjo un giro, que Krugman (2008) ha denominado como la «gran divergencia», consistente en un reforzamiento de los intereses del capital a costa del mundo del trabajo, la naturaleza y los países empobrecidos. Una ofensiva neoliberal que dura hasta hoy mismo y que ha su-

puesto una reestructuración global del capitalismo mediante la implementación de tres mecanismos: la apropiación por parte del capital de una porción cada vez mayor del excedente proveniente del proceso de producción; un cambio en la intervención estatal, redirigida a reforzar la acumulación del capital en detrimento de la legislación política y la redistribución social, y la globalización acelerada de los procesos económicos, especialmente en el caso de las finanzas y las empresas transnacionales, para así incrementar la rentabilidad y abrir nuevos mercados mediante la expansión del sistema (Castells, 1999; Toussaint, 2010).

Paralelamente, la nueva espiritualidad, transversal, global y holística, surgida en los años sesenta, no hizo más que avanzar y consolidarse en los últimos cuarenta años. Dicho fenómeno bien puede ser caracterizado como una «anamnesis de lo sagrado», que implica la recuperación, revitalización y reconfiguración de las viejas formas de conocimiento trascendente vinculado a las antiguas filosofías y religiones, para ser transformadas en las nuevas creatividades culturales (Albert y Hernández, 2013). Lo cual es sinónimo de un «reencantamiento del mundo» (Maffesoli, 2009), de una auténtica refundación del vínculo social en torno a una sacralidad difusa, porosa y fluida, capaz de conjugar a un tiempo lo inmanente y lo trascendente para dotar al individuo de un consciencia plena de la existencia. Todo ello en un contexto de progresiva desinstitucionalización de la religión que potencia la búsqueda personal en la esfera individual (Arroyo, 2010) y genera el fenómeno de «creer sin pertenecer» (Davie, 1994). En las sociedades de la modernidad avanzada, caracterizadas por la condición global de lo social (Hernández, 2012), los procesos de secularización, racionalización y desencantamiento han hecho patente la necesidad de compensar la pérdida de sacralidad con formas sustitutorias, más o menos conscientes, o con reacciones que buscan un retorno a los orígenes de lo numinoso. Se trata, en este último caso, de una reconfiguración en clave moderna y global de conocimientos tradicionales ligados a la experiencia holística de lo trascendente. Emerge, así, una religiosidad experiencial, emocional, mística, fuertemente ecléctica, con una orientación salvadora pragmática, aquí y ahora, y un holismo o universalismo teñido de científicidad, ecología y humanitarismo genérico, a modo «espiritualidad de la humanidad» (Hernández, 2011). Se trata de una religiosidad transversal, global, híbrida y compleja, que integra tradiciones místicas, filosóficas y nuevos desarrollos de la ciencia, estructurada muy flexiblemente, que apela a la necesidad de conexión con una Realidad Última, y que revela una nueva época axial caracterizada por una transformación cualitativa de la consciencia. Esta nueva espiritualidad, que ha sido denominada de diversas formas, como Nueva Era (Merlo, 2007), «nebulosa místico-esotérica» (Champion 1995), «ambiente holístico» (Cornejo y Blázquez, 2013) o «movimientos psico-espirituales» (Albert y Hernández, 2013), entre otras, se ha visto reforzada por el avance de los valores postmaterialistas (Pigem, 2009) y la creciente extensión de de prácticas culturales orientadas a la puesta en valor del polo inmaterial de la existencia, también catalogadas como «cultura creativa» (Ray y Anderson, 2001).



Sin embargo el capitalismo, en su continua búsqueda de nuevos mercados, llegó a detectar inéditas oportunidades de negocio en la esfera inmaterial. Prueba de ello es el extraordinario desarrollo de las industrias culturales y del entretenimiento, pero también lo que podríamos catalogar como la emergencia de un «capitalismo espiritual», es decir, de toda una creciente mercantilización de la nueva esfera psico-espiritual, que tanto estaba creciendo en el mundo occidental. Tanto es así que a la altura de mediados de los años setenta la plasmación más popular de dicha espiritualidad, que pronto se bautizó como *new age*, ya estaba sometida al acoso oportunista del capital, como prueba que por entonces Robert Greenfield (1979) hablara del «supermercado espiritual» para definir no solo la cada vez mayor facilidad para elegir entre ofertas espirituales de todo signo, especialmente entre las sincréticas propias de la *new age*, sino también el hecho de que la esfera espiritual se hubiera convertido ya en un negocio boyante.<sup>2</sup>

Como en otras esferas de la producción y el consumo, también en el ámbito trascendente fue emergiendo la «basura espiritual», una especie de acrítico *totum revolutum* de creencias, pseudoterapias, «canalizaciones» y gurús de diversa procedencia, convertido en burda mercancía para alimentar turbios negocios surgidos de la desesperación existencial de tantos individuos (Keen, 1995). Pero más allá de esta «basura», de esta banalización de las renovadas visiones de lo numinoso, la nueva espiritualidad holística fue adaptándose a las reglas mercantiles y entrando en el juego del campo económico capitalista. Así, además de consolidarse un floreciente sector ligado a la psico-espiritualidad, que incluye conocimientos tradicionales orientales, terapias corporales, psicoterapias y saberes «esotéricos», y que implica a profesionales, ferias monográficas, tiendas especializadas, edición, clínicas y residencias, comercio en red, turismo, centros de enseñanza y proveedores de diversos servicios, entre otros aspectos, se persigue un cierto reconocimiento institucional como forma de reforzar el sector en expansión. Como señalan Lipovetsky y Serroy (2010), esta espiritualidad holística no escapa al proceso de comercialización, si bien su éxito comercial evidencia que la preocupación por un perfeccionamiento personal y de autorrealización resulta coherente con la sociedad del hiperconsumo y la individualización. Dicho de otro modo, el hambre de espiritualidad y transcendencia provocada por la propia condición desalmada del capitalismo contemporáneo acaba produciendo, paradójicamente, la aparición de un nuevo «nicho de mercado», el del capitalismo espiritual.

Pero aún hay más, pues se podría apuntar que de la nueva espiritualidad transversal está emergiendo un nuevo «espíritu del capitalismo», en la medida que este se acaba legitimando, en su actual versión neoliberal, con algunas ideas-fuerza que se hayan presentes en dicha espiritualidad. No se trata ya, obviamente, de las viejas ideas calvinistas que tan bien retratará Weber, sino de un nuevo discurso que se articula, básicamente, en dos ideas fundamentales. La primera de ellas sostiene que mediante determinadas prácticas y valores derivados de la espiritualidad holística es posible moderar, civilizar o atemperar los excesos in-

herentes al capitalismo y a los capitalistas. En este sentido, numerosos manuales de autoayuda y de éxito en los negocios defienden una cultura corporativa «espiritual», con «gurús de la gerencia» y expertos en *coaching* dedicados a la «gestión de las emociones» y a la promoción de la excelencia, al tiempo que se combaten el estrés y se potencian comportamientos empresariales más «compasivos» y respetuosos con las personas y el medio ambiente. El fin es «motivar el negocio» desde comportamientos más «éticos» y hacer que capitalismo y expansión de la consciencia vayan de la mano (Ehrenreich, 2011).

La segunda de las ideas defiende que uno atrae lo que piensa, por lo que es esencial favorecer el «pensamiento positivo». Ello implica que lo que nos sucede depende de nosotros mismos, más que de los condicionamientos sociales y económicos, y que la práctica espiritual basada en la autoayuda o en la ayuda de expertos profesionales puede llevarnos al éxito y a escapar de las calamidades, comenzando por la pobreza o la enfermedad. La opción es ser positivos o fracasar (Ehrenreich, 2011). La mayoría de los libros del género de autoayuda insiste en esa idea (Viñas, 2012), que sostiene que no vale la pena quejarse ni protestar ni echar la culpa de nuestros males a fuerzas externas: si todo depende de como el individuo afronta el mundo, la solución para los problemas depende de cada sujeto. Una afirmación altamente individualizadora no muy lejana de la máxima neoliberal de que cada persona ha de ser la única responsable de sí misma, por lo que su misión es eminentemente proactiva, orientada a manufacturar su propia imagen, venderse en el mercado y lograr el reconocimiento, especialmente en el ámbito económico. No debe extrañar que estas ideas asociadas a la nueva espiritualidad, que por otra parte es mucho más compleja y diversa que sus simplificaciones, se hayan ido desarrollando a partir de la expansión y consolidación del neoliberalismo. Por ello bien se puede decir que el capitalismo neoliberal no solo fomenta el capitalismo espiritual como nueva oportunidad de negocio sino que persigue una legitimación trascendente con argumentos procedentes de las versiones más banales de una espiritualidad integral. Dicha legitimación estaría actuando como «nuevo espíritu» del capitalismo, en la medida que aportaría un estímulo numinoso, un enfoque «constructivo» y una justificación «reencantada» para la acción capitalista. Dicho llanamente: crear riqueza sería una experiencia del alma y el capital se reproduciría con las bendiciones de un «Universo» bondadoso y plenamente «positivo».

Para finalizar, tan solo podemos sugerir que la instrumentalización pragmática y oportunista de lo espiritual por el capitalismo bien podría provocar, en última instancia, y a modo de efecto *boomerang*, un relectura crítica de lo espiritual a partir de la globalización propiciada por el propio sistema capitalista. De hecho no pocos movimientos de «creativos culturales» (Ray y Anderson, 2001) y «nuevos imaginarios culturales» (Prat, 2012) apuntan en esa dirección. Se trataría de una cuarta fase que tan solo podemos aquí esbozar, la de un *espíritu más allá del capitalismo*, es decir, de una configuración espiritual de alcance planetario capaz

de comenzar a poner en cuestión la cosmovisión capitalista y, con ello, su legitimidad social. De este modo, el «espíritu» abandonado por el capital regresaría para ajustar cuentas con este, minándolo en sus fundamentos de valor y promoviendo, dialécticamente, la probabilidad de una transformación de la consciencia que resultaría disfuncional a la reproducción cultural del sistema capitalista.

## REFERENCIAS

- ABELLÁN, J. (2002): «Estudio preliminar», en WEBER, M (2002): *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 7-36.
- ALBERT, M y HERNÁNDEZ, G. M (2013): «Los movimientos psico-espirituales en la modernidad avanzada: el caso de la ciudad de Valencia», Madrid, XI Congreso Español de Sociología.
- ARROYO, L (2010): «Del desencanto a la espiritualidad budista en España», Valencia, I Congrés Valencià de Sociologia.
- CASTELLS, M (1999): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza Editorial.
- DE CASTRO, C. y PEDREÑO, A. (2012): «El péndulo de Polanyi: de la desdemocratización a la resistencia social», *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 31, págs. 9-24.
- CHAMPION, F (1995): «Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos», en J. DELAMEAU (dir.): *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, págs. 705-737.
- CORNEJO, M y BLÁZQUER, M. (2013): «La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico», *Revista de Antropología Experimental*, 13, págs. 11-30.
- DAVIE, G. (1994): *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging (Making Contemporary Britain)*, Cambridge, MA, Blackwell Publishers.
- EHRENREICH, B. (2011): *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Madrid, Turner.
- FONTANA, J. (2011): *Por el bien del Imperio. Una historia del mundo desde 1945*, Barcelona, Ediciones de Pasado y Presente.
- GREENFIELD, R. (1979): *El supermercado espiritual*, Barcelona, Anagrama.
- HARVEY, D. (2012): *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*, Madrid, Akal.
- HERNÁNDEZ, G. M. (2012): *La condición global. Hacia una sociología de la globalización*, Valencia, Editorial Obrapropia.
- (2013): *Sociologia de la globalització. Anàlisi social d'un món en crisi*, València, Tirant lo Blanch.
- KEEN, S. (1995): *Himnos a un Dios desconocido. Despertar el espíritu en la vida cotidiana*, Barcelona, Urano.
- KRUGMAN, P. (2008): *Después de Bush*, Barcelona, Crítica.
- MAFFESOLI, M. (2009): *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*, Buenos Aires, Dedalus Editores.

- MAUSS, M. (1971): «Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas», en MAUSS, M. y LÉVI-STRAUSS, C.: *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- MERLO, V. (2007): *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica*, Barcelona, Kairós.
- LENOIR, F. (2005): *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2010): *El Cristo filósofo*, Barcelona, Ariel.
- (2012): *Dios*, Barcelona, Kairós.
- LİPOVETSKY, G. y SERROY, J. (2010): *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Barcelona, Anagrama.
- PIGEM, J. (2009): *Bona crisi. Cap a un món postmaterialista*, Barcelona, Ara Llibres.
- POLANYI, K. (1989): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.
- PRAT, J. (COORD.) (2012): *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*, Tarragona, Publicacions URV.
- RAY, P. H. y ANDERSON, S. R. (2001): *L'emergence des Créatifs Culturels. Enquête sur les acteurs d'un changement de société*, Barret-le-Bas, Editions Yves Michel.
- TOUSSAINT, E. (2010): *La crisis global*, Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- VIÑAS PIQUER, D. (2012): *Erótica de la autoayuda. Estrategias narrativas para promesas terapéuticas*, Barcelona, Ariel.
- WEBER, M. (2002): *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial.

## NOTAS

1. El proceso de secularización no ha hecho más que avanzar en los últimos dos siglos. Ha supuesto una creciente diferenciación institucional, autónomamente constituida y renuente a toda legitimación transcendente. También ha implicado la desacralización del mundo, convertido en objeto de especulación científico-técnica, y sobre todo ha significado una gradual pérdida de influencia por parte de las instituciones religiosas, tanto en su poder económico como político y social. Ello ha comportado el debilitamiento de la práctica religiosa tradicional, de la pertenencia a la institución, así como una mayor relevancia de la vivencia religiosa interior y personal, cada vez más desligada de las normas dictadas por la tradición.
2. El libro *El supermercado espiritual*, de Robert Greenfield, se publicó originalmente en inglés en 1975.

.....  
 GIL-MANUEL HERNÁNDEZ I MARTÍ es profesor de Sociología en la Universitat de València. Es autor, entre otros, de *La condición global. Hacia una sociología de la globalización* (2012) y de *Sociología de la globalització. Anàlisi social d'un món en crisi* (2013).