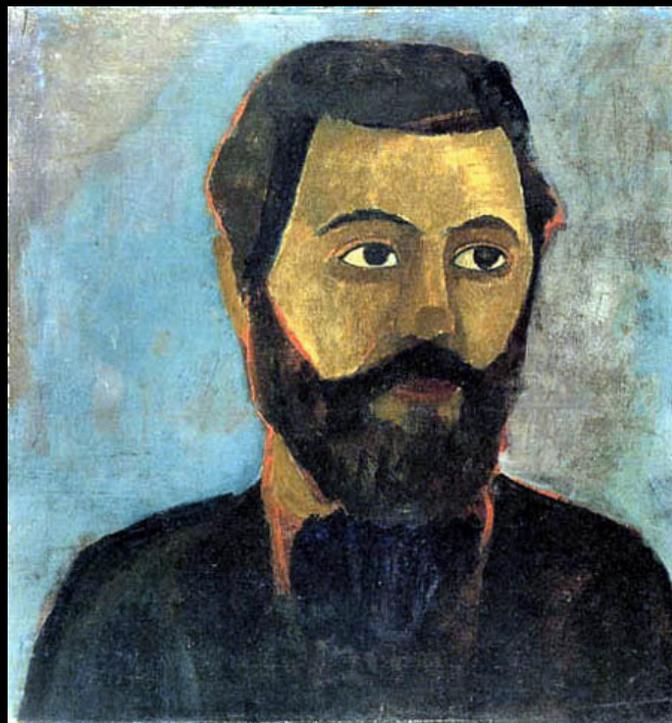


# Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea N° 38



**WERNER SOMBART**  
**EL BURGÉS:**  
*Homo Œconomicus moderno*



*UrKultur*



## UrKultur

<http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/>

Escuela de Pensamiento  
Metapolítico NDR

# Elementos

de Metapolítica para una  
Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

[sebastianjlorenz@gmail.com](mailto:sebastianjlorenz@gmail.com)

Número 38

**WERNER SOMBART**

**EL BURGUÉS: *HOMO*  
*ÆCONOMICUS* MODERNO**

## Sumario

El burgués: paradigma del hombre moderno, por *Alain de Benoist*, 3

Werner Sombart y la teoría histórica de la economía, por *José Antonio Rubio*, 19

Werner Sombart y el hombre económico moderno, por *João Carlos Graça*, 30

El burgés, de Werner Sombart, por *Conrado García Alix*, 54

Las doctrinas económicas de Werner Sombart, por *E. L. Marshall*, 57

Socialismo, fútbol y movilidad social. A propósito de ¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?, de W. Sombart, por *Francisco Javier Noya Miranda*, 75

Sombart. La cultura de la otra Europa, por *Thule*, 80

Sombart y la teoría de la destrucción creativa, por *Jorge Ortega*, 82

Sombart y los judíos, por *Claudio Mutti*, 84

Sombart: lujo y capitalismo, por *Juan Soler Llácer*, 90

Actualidad de Werner Sombart, por *José M<sup>a</sup> Castroviejo*, 93

Sombart y Spengler. Las Grandes Ciudades y sus contradicciones, por *Patricio H. Rändle*, 95

Libros electrónicos, 99

¿Por qué no hay socialismo en Estados Unidos?

Los judíos y el capitalismo moderno

## El burgués: paradigma del hombre moderno

*Alain de Benoist*

La burguesía no surgió por un desarrollo «natural» del mercado. Surgió porque se impuso una concepción radicalmente nueva del mundo y del individuo, de lo justo y lo injusto, de lo dichoso y lo desdichado. Hasta entonces el dinero jamás había sido lo primero. Sólo un desdichado, se pensaba antes de la modernidad, podía anhelar la ganancia por la ganancia. «La dicha de los hombres — proclamará por el contrario Antoine de Montchrétien en el siglo XVII— consiste, por encima de todo, en la riqueza. » El mundo se convierte entonces en una cosa repleta de cosas. Cosas evaluables y calculables, que tienen un precio, que no valen por sí mismas. Cosas y precios que arrasan los antiguos valores: honor, gratuidad, belleza, coraje, don de sí... El lucro y la utilidad los remplazan.

Escarnecido, denunciado, ridiculizado durante siglos, ya nadie parece hoy cuestionar al burgués. Pocos son quienes le defienden, escasos quienes le atacan abiertamente. Tanto en la derecha como en la izquierda parece ahora considerarse que resulta como anticuado o convencional interrogarse críticamente sobre la burguesía. «Ha desaparecido el modelo del burgués vilipendiado, mientras que, hace apenas diez años, la simple palabra “burgués” resultaba claramente peyorativa —constata la socióloga Beatriz Le Wita—. Se ha convertido en una palabra tranquilizadora.» Sin embargo, lejos de ser una clase en vías de desaparición, como opina imprudentemente Adelina Daumard, la burguesía parece hoy corresponder a una *mentalidad* que lo ha invadido todo. Si ha perdido su visibilidad, es simplemente porque ya no se la puede casi localizar. «El burgués ha literalmente *desaparecido* —se ha

podido decir recientemente—, ha dejado de existir, se ha convertido en el Hombre personificado, y el término casi ya sólo lo emplean algunos dinosaurios a los que acabará matando su propia ridiculez.» La palabra, dicho de otro modo, habría perdido su contenido... por tenerlo en demasía. Y, sin embargo, observa Jacques Ellul: «Formular esta inocente pregunta: “¿quién es burgués?” provoca tan grandes excesos en los más razonables, que no puedo creerla inerte y carente de peligro». Intentemos pues plantear tal pregunta sobre nuevas premisas: describiendo, en primer lugar, y a grandes rasgos, la historia de la constitución y el auge de la clase burguesa.

### **La monarquía absoluta impulsa, frente a la aristocracia, el capitalismo naciente**

En Francia, el auge de la burguesía lo debe todo a la dinastía capeta, que se alía con ella para liquidar el orden feudal. Las grandes invasiones concluyen en el siglo XI. Durante los dos siglos siguientes se afirma el movimiento comunal: las comunas, que son asociaciones de «burgueses» de las ciudades, perciben el sistema feudal como una amenaza contra sus intereses materiales. Más o menos por doquier, los burgueses, que no son ni nobles ni siervos, pero son hombres libres, piden situarse bajo la autoridad del Rey para dejar de estar sometidos a sus señores. Rebelándose contra la aristocracia, «reconocen» al Rey y «desconocen » al señor; es decir, le piden al Rey que les otorgue «cartas de burguesía» a fin de liberarse de sus antiguas obligaciones. La monarquía capeta, rival de los feudales, apoya este movimiento y crea los «burgueses del Rey». Desde el siglo XII sostiene que se podrán recurrir ante sus tribunales las sentencias pronunciadas por los señores.

También priva a la nobleza del derecho de recaudar impuestos. Establece paralelamente una jurisdicción más homogénea, basada en un derecho racional, derivado del derecho romano, en detrimento del derecho consuetudinario. En otras partes de Europa, donde la «revolución mercantil » es más intensa, los mercaderes no vacilan en alzarse contra las autoridades locales que limitan sus

prerrogativas (así ocurre en Colonia en 1074 o en Brujas en 1127).

Si la burguesía apuesta por el Estado en vías de formación, es evidentemente porque se presenta como el mejor instrumento para favorecer su ascenso. Además, al estar más alejado, el nuevo Estado constituye una autoridad más abstracta, más impersonal. Gracias a él, los burgueses consolidan sus intereses, obteniendo franquicias comerciales y profesionales que les permiten librarse, en cierta medida, de las imposiciones religiosas o políticas. El Estado, por su parte, espera ante todo que la burguesía le proporcione medios financieros. Pero, al asegurar la promoción de la misma, también intenta destruir los vínculos feudales que obstaculizan su poder. Este movimiento se acelera singularmente en la época de la Guerra los Cien Años (1346-1452). Para participar en la guerra, los señores tienen, en efecto, que vender un mayor número de sus bienes, así como sus derechos sobre las personas. La burguesía se beneficia de ello. Al lado de la economía señorial se crea de tal modo un nuevo sector económico, liberado de las imposiciones feudales, el cual va a evolucionar hacia el capitalismo. Apoyándose en la burguesía, el monarca capeto crea, a la vez, el reino y el *mercado*, emprendiendo así un proceso de unificación de Francia que concluirá, en cuanto a lo esencial, a finales del siglo XVI.

El sistema feudal se desmorona definitivamente a comienzos del siglo XVI. En la misma época, el advenimiento de la artillería priva a los castillos de su utilidad militar. Mientras que la antigua aristocracia terrateniente empieza a empobrecerse, se acentúa la osmosis entre la burguesía y la dinastía capeta. La monarquía recluta a sus consejeros en la clase burguesa, al tiempo que establece la venalidad de los cargos: mediante el pago de un derecho, el cargo se hace hereditario. Mientras la nobleza quedaba diezmada en la guerra, o languidecía desocupada en la Corte o en sus tierras, las burguesías dinerarias — escribe Lucius — se hicieron dueñas del Estado.»

Paralelamente, el Estado intenta por todos los medios aumentar al máximo sus ingresos financieros y fiscales. Desde el siglo

XIII emprende unas primeras actividades «capitalistas» basadas en la racionalización y la intervención a ultranza. Descendiente de varias generaciones de mercaderes, Colbert dirá: «Todo el mundo, me parece, estará de acuerdo en reconocer que la grandeza y la fuerza de un Estado se miden únicamente por la cantidad de dinero que posee». Para conseguirlo, el Estado desarrolla el comercio a gran escala y extiende el mercado a un espacio «desfeudalizado», que la uniformización de las normas jurídicas ya ha hecho homogéneo. Como los intercambios intracomunitarios no mercantiles, basados en lazos de mutua dependencia personal, resultan fiscalmente inaprensibles, el Estado se dedica a reducirlos.

El mercado moderno, en efecto, no se deriva en absoluto de una expansión «natural» de los mercados locales, sino de los «incentivos sumamente artificiales » (Polanyi) elaborados por la potencia pública. «La historia económica — escribe Karl Polanyi — revela que los mercados nacionales no surgieron en absoluto porque la esfera económica se emancipara progresiva y espontáneamente del control gubernamental. Por el contrario, el mercado fue la consecuencia de una intervención consciente y a menudo violenta del Estado, el cual le impuso a la sociedad, con fines no económicos, la organización mercantil.» Pero la formación del mercado, posibilitada por el desmantelamiento del sistema feudal, también implica que se generalice el sistema del valor de cambio, en cuyo seno el individuo se ve cada vez más obligado a buscar tan sólo su interés privado. Al dedicarse a instaurar la «libertad industrial», la monarquía arremete, así pues, contra las solidaridades orgánicas, tradicionales. Su poder se ejerce ahora sobre *súbditos*, y ya no sobre grupos autónomos. De tal modo, desvincula al individuo de sus allegados, poniendo en marcha un proceso que la Revolución se limitará a radicalizar. El Estado-nación se construye al mismo ritmo que el mercado, mientras que la burguesía prosigue su irresistible ascenso. «Individualismo y estatismo — dirá Durkheim — marchan de consuno».

## Quiebran los lazos comunitarios y orgánicos. El dinero los sustituye

Numerosos autores han resaltado esta estrecha relación entre individualismo, Estado-nación y advenimiento del mercado. «El mercado es, ante todo, un modo de representación y estructuración del espacio social –destaca Pierre Rosanvallon– [...]. Desde este punto de vista, el Estado-nación y el mercado remiten una misma forma de socialización de los individuos en el espacio. Ambos sólo son pensables en el marco de una sociedad atomizada, en la cual al individuo se le considera autónomo.» En esta perspectiva se ha de situar la acción del Estado capeto para disolver, con la ayuda de la burguesía, las relaciones sociales heredadas del feudalismo. El Estado «no hará otra cosa que destruir metódicamente todas las formas de socialización intermedias propias del mundo feudal y que constituían comunidades naturales [...] relativamente autosuficientes: clanes familiares, comunidades campesinas (que juegan entre los campesinos el papel que el linaje desempeña entre los nobles), corporaciones, gremios, hermandades, etc.». Idéntica observación en Pilles Lipovetsky: «Es la acción conjugada del Estado moderno y del mercado lo que posibilitó la gran quiebra que nos separa para siempre de las sociedades tradicionales, la aparición de un tipo de sociedad en la cual el hombre individual se toma por fin último y sólo existe para sí mismo». Así es como cabe plantear la equivalencia de estos tres términos: burguesía, capitalismo, modernidad. Interrogarse sobre el surgimiento de la clase burguesa equivale a sacar a la luz las raíces de la modernidad.

En el siglo XVI, los grandes descubrimientos liberan a Europa de la dependencia de Oriente respecto a los metales preciosos, y le dan al Atlántico una importancia decisiva. Parecen, sobre todo, abrir la posibilidad de una dilatación infinita de la riqueza apropiable, de una expansión ilimitada. Se desterritorializa la actividad económica, y las grandes compañías comerciales adquieren, con toda legalidad, auténticos poderes de piratería (el intercambio de mercancías con los indígenas se reduce a un comercio impuesto). La

pasión del oro se combina con el espíritu empresarial. Empieza el auge del gran capitalismo. Se abren más o menos por doquier bolsas mercantiles. La de Amberes, fundada en 1531, lleva en su frontón: «A los mercaderes de todas las naciones».

Pero es en realidad desde el siglo XVI cuando el dinero empieza a desempeñar un papel esencial. Erasmo («*Pecunia obediunt omnia*» -todo obedece al dinero) se afligirá, al igual que Hans Sachs («*Gelt is auff erden der irdisch gott*» -en la tierra, los hombres hacen del dinero un dios). La sociedad feudal estaba completamente estructurada por la noción del bien común: los gremios y corporaciones tenían que contraer el solemne compromiso de someterse a sus exigencias. Se reconocía el derecho de propiedad no como un derecho en sí o como un derecho absoluto, sino por razones prácticas y contingentes (las riquezas podían ser mejor gestionadas por particulares que por colectividades) y siempre dentro de ciertos límites. El cálculo económico, dicho de otro modo, sólo constituye un mal menor. Por lo demás, se aspira poco a la exactitud: «Constituye una idea específicamente moderna la de que las cuentas tienen que ser necesariamente exactas» (Sombart). El dinero, por último, no existe sino para ser gastado: «*usus pecunia est in emissionem ipsius*» -el uso del dinero consiste en gastarlo (Tomás de Aquino). «Se considera –escribe Pierre Lucius– que constituye una vergonzosa pasión perseguir la ganancia por la ganancia, el *lucrum in infinitum*, la especulación y el manejo del dinero. La Edad Media era severa para comprar y revender con beneficio algo cuyo valor de uso no se hubiera aumentado con el trabajo. Le parecía que entonces el beneficio no quedaba justificado mediante ningún servicio prestado por el vendedor al comprador. En virtud de este mismo principio es por lo que la Iglesia condena el préstamo con interés.» Ahora bien, conforme se va afirmando la burguesía, se asiste al respecto a un auténtico vuelco de valores. La evaluación contable se hace fundamental. La codicia de la ganancia se considera en lo sucesivo una virtud. En su tratado de *Economía política*, dedicado a Luis XIII, Antoine de Montchrétien proclama que

el enriquecimiento constituye un fin en sí mismo: «La dicha de los hombres consiste, por encima de todo, en la riqueza».

La actividad económica cambia entonces de naturaleza. Era empírica, y pasa a ser racional. Tenía que satisfacer los fines humanos, y es el hombre quien tiene ahora que plegarse a sus dictados. Era fundamentalmente una economía de la demanda y del uso, y se transforma en economía de la oferta y del intercambio. Además, cuanto más se extiende el mercado, tanto más se hace sentir la necesidad de las intermediaciones económicas, y más se incrementa el papel del mercader, es decir, el de ese elemento de la clase económica que se interesa ante todo por el aspecto cuantitativo de la producción. «El comercio —subraya Werner Sombart— ha acostumbrado al hombre a orientar su espíritu hacia la cantidad, a concentrar su atención e interés en el aspecto cuantitativo de las cosas [...]. El mercader renuncia muy pronto a la evaluación puramente cualitativa, y ello por la simple razón de que ningún vínculo orgánico le une a los objetos o a los bienes que vende o compra [...]. El mercader [...] sólo ve en los objetos de su comercio objetos de intercambio, lo cual constituye otra razón de su evaluación puramente cuantitativa de las cosas.»

### **El impulso del calvinismo. Surge el *homo oeconomicus***

La Reforma implica un viraje de capital importancia. Mientras que Lutero combate vigorosamente al capitalismo naciente, Calvino se dedica, por el contrario, a hacerlo compatible con la moral cristiana: los puritanos de Inglaterra y Holanda, y luego de América, verán en la abundancia de beneficios una señal de la elección divina. Pero la Iglesia católica, pese a negarse a conceder al dinero un valor en sí, también contribuyó al auge del capitalismo burgués. Por un lado, desarrolla una cierta idea del valor-trabajo (el hombre está en la tierra para trabajar, y para trabajar cada vez más): al denunciar la «inactividad» (*otium*), respalda la no inactividad, es decir, el *negotium*, el «negocio». Toda su moral, por otra parte, se sustenta en la idea de una racionalización de los comportamientos: es

pecado en el orden de las actividades humanas todo lo que se opone a las exigencias de la razón. Es por ello por lo que Tomás de Aquino condena, al mismo tiempo que la «ociosidad» (*otiositas*), todo lo que corresponde al ámbito del «exceso» y de la pasión. «Si queremos hacernos una muy exacta idea del papel que ha podido desempeñar la religión católica en la formación y el desarrollo del espíritu capitalista —escribe Sombart—, es preciso destacar que la idea fundamental de racionalización ya era por sí misma susceptible de favorecer la mentalidad capitalista, la cual, como sabemos, es totalmente racional y finalista. La idea del lucro y del racionalismo económico no significa, en el fondo, más que la aplicación a la vida económica de las reglas que la religión proponía para la vida en general. A fin de que el capitalismo pudiera expandirse, el hombre natural, el hombre impulsivo, tenía que desaparecer, y la vida, en lo que tiene de espontáneo y original, tenía ceder el sitio a un mecanismo psíquico específicamente racional: en suma, para desarrollarse, el capitalismo tenía que dar un vuelco, efectuar una transmutación de todos los valores. Es de este vuelco, de esta transmutación de los valores, de donde ha surgido este ser artificial e ingenioso que se denomina *homo oeconomicus*.

Es en este nuevo clima en el que se desmorona la representación medieval del mundo. Sucediendo al nominalismo, el cartesianismo induce una relación con lo sensible radicalmente transformada. Se divorcian el espíritu y la materia, al igual que lo divino y lo mundano, el cosmos y la vida. El fondo de lo real se hace *discontinuo*. El mundo, ya «desencantado», se transforma en un *objeto* del que es posible apoderarse mediante la actividad racional, en un objeto al que se puede «arrasar». El mundo se convierte en una cosa repleta de cosas. Cosas que son todas evaluables y calculables. Cosas que tienen un precio, es decir, un valor de cambio, en función de la oferta y de la demanda que la escasez determina.

Antaño, la personalidad se constituía sobre un fondo de pertenencia: aspirando a la excelencia, el individuo trataba de *ilustrar*

y a la vez *continuar* lo que le había precedido. Su forma de concebir el mundo implicaba, pues, una cierta valorización del origen. A partir de ahora, lo *novum* adquiere valor por sí mismo. El espíritu empresarial, al desarrollarse, implica una orientación hacia el futuro (diseño de un plan), al mismo tiempo que un cierto grado de libertad respecto a las imposiciones que en el presente se derivan del pasado. Además, la propia actividad económica se plantea como algo ilimitado: cualquier economía capitalista tiene la obligación de trabajar más allá de las necesidades para suscitar constantemente otras nuevas. Se tiene, pues, que *cambiar* el mundo creando en él constantes novedades. Lo óptimo se reduce entonces a lo máximo, lo mejor se confunde con lo más. Obsesión del trabajo, del cambio, de la incesante «movida». Se tiene que transformar el mundo mediante el *hacer*, ya sea financiero, industrial o técnico. Desde esa época, escribe Jacques Ellul, «lo que caracteriza a la burguesía, mucho más que la propiedad privada, es el ingente trajín, el inacabable barullo que le impone a la sociedad. Es la puesta al trabajo de todo un mundo. Es la sucesión de las revoluciones para lograr imponer o elaborar un régimen político ideal. Es el trastorno de las estructuras económicas y, en un plazo prodigiosamente breve, el establecimiento de nuevas estructuras; es la conquista de la tierra entera».

En los siglos XVII y XVIII, el burgués inventa la idea de que estamos en la tierra para ser «felices», una idea que pronto parecerá lo más *natural* del mundo. El auge de las industrias y las técnicas permite pensar que la felicidad está al alcance de la mano; que basta, para conseguirla, suprimir los últimos obstáculos heredados del pasado. La humanidad se encuentra de tal modo lanzada a una irresistible marcha hacia delante. La felicidad, por su parte, es concebida ante todo como un bienestar material (comodidad y seguridad), dependiente de las condiciones externas sobre las que, precisamente, es posible actuar. Uno será más feliz cuando la sociedad sea «mejor». La ideología de la felicidad se une, de tal modo, a la ideología del progreso, que constituye su aval.

### **El hombre domina las cosas... y es dominado por ellas**

El progreso consiste, ante todo, en el constante desarrollo económico y en todo lo que se supone que éste trae consigo. El desarrollo ya no constituye una maduración tendente a la plenitud, ni al cumplimiento de una norma o de una finalidad. El desarrollo es una indefinida adición de cantidades finitas. El desarrollo aspira a «alcanzar un estado que no es definido por nada, salvo por la capacidad de alcanzar nuevos estados» (Cornelius Castoriadis). La burguesía, con otras palabras, reintegra lo infinito en el mundo: lo mejor de ayer sólo es un «menos» al lado de lo que vendrá. Pero, por ello mismo, al situar lo infinito en el mundo material, la burguesía, pese a su referencia formal a la religión, crea las condiciones de una clausura espiritual. Es lo que ha observado muy atinadamente Nicolas Berdiaev: «El burgués, en el sentido metafísico de la palabra, es un hombre que sólo cree en el mundo de las cosas visibles y palpables, que sólo aspira a ocupar en este mundo una situación segura y estable [...]. Lo único que toma en serio es la fuerza económica [...]. El burgués vive en lo finito, teme las prolongaciones hacia lo infinito. El único infinito que reconoce es el del desarrollo económico». Y Berdiaev concluye: «Es el burgués quien crea el reino de las cosas, las cuales le gobiernan y dominan». En un mundo transformado en objeto, el hombre está llamado a convertirse él mismo en una cosa.

Durante mucho tiempo, la burguesía sacó ventaja de su alianza con la monarquía. Pero en el curso de la historia, esta alianza no dejó de presentar tensiones. Muy pronto, a la clase burguesa ya no le bastó disponer de los favores del Estado. Intentó hacerse con su control, como con la insurrección de Etienne Marcel (1358) y bajo Luis XI; luego, bajo Francisco I y Luis XIV. No obstante, en aquella época la burguesía no disponía aún de todos los medios necesarios para sus ambiciones. Sólo es en el siglo XVIII cuando adquiere la fuerza necesaria para confiscar la soberanía a su favor. A partir de 1750, la clase burguesa, rica, poderosa, imbuida de las ideas de la Ilustración, ya no tiene necesidad de un rey que ahora obstaculiza

sus proyectos. La monarquía, por su parte, ha caído en el absolutismo. La burguesía, que ya había tomado el poder en Inglaterra en 1688, se empara de él en Francia en 1789. La Revolución lo va a trastocar todo.

En su reivindicación de una completa libertad de acción, la burguesía se basa en la convicción de que la búsqueda permanente de la máxima ganancia es tan legítima que se impone a cualquier otra ansia. Intenta, pues, destruir todo lo que le parece susceptible de limitar la actividad económica: poder político, tradiciones, gremios, etc. son para ella otros tantos cerrojos que hay que hacer saltar. «Con el advenimiento de los tiempos modernos — escribirá Péguy— cayeron una gran cantidad, o incluso la mayoría, de poderes de fuerza. Pero su caída no sirvió en lo más mínimo a los poderes del espíritu. Su supresión sólo benefició a este otro poder de fuerza que es el dinero».

Todos los protagonistas esenciales de la Revolución, como se sabe, son burgueses. Pero la burguesía no hace la Revolución en su propio nombre. Se reclama también de los «derechos del hombre». Es decir: disimula sus intereses bajo la máscara de lo «universal», al tiempo que da a entender (y ella misma, sin duda, lo cree sinceramente) que las cualidades particulares que son las suyas constituyen las virtudes humanas en general, las mismas que permiten revestir a cualquier individuo abstracto de una dignidad fundamental. Así se desprende la idea de que la propiedad es un «derecho natural», derivado del hecho de que el hombre es totalmente propietario de sí mismo, y que el comportamiento normal de cualquier ser humano consiste en buscar en cualquier ocasión su mejor provecho, pues en el mejor de los casos el interés público sólo es un efecto de composición derivado del ajuste de las estrategias individuales y de la suma de las utilidades maximizadas por los agentes. Con esta redefinición del derecho triunfa la idea de que el objetivo esencial de la vida es la búsqueda de lo que es bueno para cada individuo tomado por separado. El resultado, en los hechos, será el que constata Mounier: «Al reducir el hombre a una individualidad abstracta, sin vocación, sin responsabilidad, sin

resistencia, el individualismo burgués es el precursor del reino del dinero; es decir, como lo dicen tan bien las palabras, de la sociedad anónima de las fuerzas impersonales».

Así como quiso liberarse de la monarquía cuando ya no le resultó necesaria, así también la burguesía intentará liberarse del pueblo una vez derrocado el absolutismo. Para conseguirlo, la Revolución inventa la noción política de «nación», entidad abstracta que permite confiscar al pueblo una soberanía que, sin embargo, se le había solemnemente otorgado. En teoría, el pueblo es «soberano». De hecho, la soberanía sólo pertenece a la nación, que supuestamente representa al pueblo, pero que sólo se expresa a partir de su estatuto jurídico constitucional. Y como la Constitución reserva el derecho de voto a los electores «activos», es decir, adinerados, mientras que sólo la asamblea dispone del poder de legislar en nombre de la nación, quienes en realidad deciden sólo son los representantes de la burguesía, con lo cual el sufragio censitario permite reducir el electorado a su más ínfima expresión.

Sin embargo, aún necesitará la burguesía algunos años para consolidar su poder. Pero franqueará rápidamente las etapas. Bajo la Restauración y la monarquía de Julio, las familias aristocráticas son apartadas, en favor de la burguesía, de los cargos que ocupaban tradicionalmente (diplomacia, magistratura, administración territorial). Luis XVIII acepta una Constitución calcada del modelo inglés. La prosperidad burguesa crece bajo Carlos X y, sobre todo, Luis Felipe, mientras que se inicia una política de conquistas coloniales. Guizot proclama en 1821 que el futuro pertenece al «comerciante», al tiempo que proclama sin tapujos: «Los pueblos sólo se gobiernan bien cuando tienen hambre». Después de la Revolución de 1848 y el Segundo Imperio, se abre una fase de expansión sin precedentes para el capitalismo liberal, cuya contrapartida es la constitución de un proletariado cada vez más numeroso. En 1875, la fundación de la III República consagra la culminación de los esfuerzos de la burguesía de dinero. El año 1900 será el de la Exposición Universal, la

Noria, el *Moulin Rouge* y el presidente Loubet. Pese a la oposición de los «ultras» y del movimiento obrero, la *Belle Époque* es indudablemente la del burgués triunfante.

### **La apelmazada moral burguesa**

El burgués del siglo XIX se define al mismo tiempo por su estatus, su rango, su fortuna y sus relaciones. Tanto sus costumbres como sus elecciones matrimoniales atestiguan su reverencia por la apariencia, las convenciones y el orden establecido. Es la época de este «cristianismo burgués» contra el que arremeterán Bloy, Péguy y Bernanos, y que le lleva a Proudhon a acusar a la Iglesia de haberse «situado como criada al servicio de la burguesía más repugnantemente conservadora». Es también la época en que el «progreso» triunfa en forma de ideología cientista: el burgués cree en la ciencia al igual que cree en el ferrocarril, el ómnibus y el alumbrado de gas. Pero es sobre todo la época del burgués grotesco, del que se mofan los románticos, los artistas, la bohemia... La tradición del burgués ridículo, cornudo, engañado y avejentado se remonta, es cierto, hasta Molière, o incluso hasta los cuentos populares de la Edad Media. Pero ahora se desarrollará como nunca. Flaubert, quien profesa que la única forma de ser un buen burgués es dejar de serlo, lanza su célebre imprecación: «Llamo “burgúes” a todo lo que piensa bajamente».

En un pasaje de rara violencia, Huysmans escribe: «Más malvada, más vil que la nobleza desposeída y que el clero caído, la burguesía tomó de ellos su ostentación frívola, su jactancia caduca, que degradaba por su falta de mundología, robándoles unos defectos que convertía en hipócritas vicios. Autoritaria y capciosa, baja y cobarde, ametrallaba sin piedad a su eterna y necesaria víctima, el populacho, ¡al que ella misma le había quitado el bozal, al que ella misma había encargado que rompiera la crisma a las viejas castas! [...] Concluido su trabajo, se había adoptado la higiénica medida de esquilmar a la plebe; tranquilizado, el burgués se pavoneaba, jovial, merced al poder de su dinero y al contagio de su estupidez. El resultado de su advenimiento había sido que quedara

aplastada toda inteligencia, negada toda probidad, muerto todo arte [...]. Era el gran penal de América transportado a nuestro continente; ¡jera, en fin, la ingente, profunda, inconmensurable grosería del financiero y del nuevo rico, resplandecientes como un abyecto sol en la idólatra ciudad que eyaculaba, caída de bruces, impuros cánticos ante el impío tabernáculo de los bancos!».

Acusado de todos los defectos, el burgués parece entonces ser Proteo. Se le reprocha su culto del dinero, su gusto por la seguridad, su espíritu reaccionario, su conformismo intelectual, su falta de gusto. Se le tilda de filisteo, egoísta, mediocre. Se le representa como explotador del pueblo, como nuevo rico carente de distinción, como saciado notable, como satisfecho cretino. Estas críticas a menudo contradictorias dan lugar, sin duda, a fáciles caricaturas, pero se aclaran cuando se toman en consideración los muy distintos medios de donde proceden, y sobre todo los tipos ideales a los que se contraponen el modelo burgués. La burguesía es despreciada por la derecha antiliberal, a menudo por razones estéticas y en nombre de valores «aristocráticos» (el universo del burgués es feo y pretencioso, sus valores son mediocres), mientras que la izquierda se indigna contra ella en nombre de valores morales y «populares» (representa a los «privilegiados»). Esta doble crítica resulta obviamente reveladora. Muestra que el burgués es percibido a la vez como el «explotador» y el antihéroe, la elite y la falsa elite, el sucesor de la aristocracia y al mismo tiempo su caricatura.

### **El movimiento obrero**

Alzado contra la burguesía, el movimiento obrero se divide sobre la estrategia a adoptar. El socialismo naciente está dividido entre oportunistas y revolucionarios, entre «revisionistas» y «colectivistas». Su ala reformista decidirá finalmente jugar el juego de la democracia parlamentaria. El sindicalismo revolucionario, por el contrario, afirmará que no se puede combatir a la burguesía situándose en su terreno. Abogará por la acción directa y denunciará a los «representantes» que le impiden a la clase

obrero afirmar por sí misma sus reivindicaciones.

La actitud de Marx es notablemente ambigua. Por un lado, condena a la burguesía con frases que se han hecho célebres: «La burguesía [...], en todas los sitios en que ha conquistado el poder, ha destruido las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Ha roto despiadadamente todos los lazos, complejos y diversos, que unían al hombre feudal a sus superiores naturales, de forma que, entre el hombre y el hombre, pasó a establecerse como único vínculo el frío interés, las duras exigencias del *pago al contado*. La burguesía ha ahogado en las heladas aguas del cálculo egoísta los sagrados estremecimientos del éxtasis religioso, del entusiasmo caballeresco, de la sentimentalidad ingenua. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio; ha sustituido las numerosas libertades, tan duramente conquistadas, por la única y despiadada libertad de comercio [...]. La burguesía ha despojado de su aureola todas las actividades que, hasta entonces, pasaban por venerables y eran consideradas con sano respeto. Ha transformado al médico, al jurista, al sacerdote, al poeta, al sabio en asalariados a su sueldo. La burguesía ha desgarrado un velo de sentimentalidad que recubría las situaciones familiares, reduciéndolas a convertirse en meras relaciones de dinero». Pero, al mismo tiempo, Marx también se congratula de constatar que la burguesía ha «sometido el campo a la ciudad» y ha aniquilado las relaciones de reciprocidad que caracterizaban a la sociedad feudal. Destaca Marx el carácter «eminente revolucionario» de la burguesía, y el papel que ha desempeñado en el desarrollo de las fuerzas productivas: «La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, lo cual es tanto como decir las condiciones productivas, es decir, todas las relaciones sociales [...]. Se disuelven todas las relaciones sociales, tradicionales y petrificadas, con su cortejo de concepciones e ideas antiguas y venerables; las relaciones que las sustituyen envejecen antes de haberse podido osificar. Todo lo que tenía

solidez y permanencia parte como humo, se profana todo lo que era sagrado, y se fuerza, en fin, a los hombres a considerar con ojos desengañados sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. Empujada por la necesidad de mercados siempre nuevos, la burguesía invade la tierra entera. Tiene necesidad de implantarse por doquier, explotar por doquier, establecer relaciones por doquier. Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía imprime un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Para desesperación de los reaccionarios, priva a la industria de su base nacional. Se han destruido las viejas industrias nacionales, y se siguen destruyendo cada día [...]. Bajo pena de muerte, fuerza a todas las naciones a adoptar el modo burgués de producción; las fuerza a introducir en ellas lo que la burguesía denomina civilización, es decir, las fuerza a hacerse burguesas. En una palabra, moldea un mundo a su imagen».

En realidad, Marx no explicita verdaderamente qué entiende por «clase burguesa», limitándose a decir que es la clase poseedora del capital. Se queda prácticamente mudo sobre sus orígenes históricos y sociológicos. Ello es así porque no ve que el burgués es ante todo el *hombre económico*. Ahora bien, en la medida en que el propio Marx atribuye una importancia determinante a la economía, sólo le resulta posible criticar a la burguesía desde un horizonte que no deja nunca de ser el suyo. Su economicismo, con otras palabras, le impide efectuar una crítica radical de los valores burgueses. Bien se ve, por lo demás, lo mucho que le fascinan estos valores. A fin de cuentas, ¿no ha sido la burguesía la primera que quiso *cambiar* el mundo, en lugar de limitarse a comprenderlo? Aunque Marx llama a acabar con la explotación de la que la burguesía se ha hecho responsable, se queda sumamente rezagado en cuanto a impugnar los valores burgueses: la sociedad sin clases, desde muchos aspectos, es la burguesía para todo el mundo.

### **El papel de los fascismos**

No menos equívocos serán los fascismos. Teóricamente hostiles al liberalismo, no queriendo en principio ser

«ni de derechas ni de izquierdas», se limitarán las más de las veces a radicalizar a una clientela «nacional» conservadora, partidaria en amplia medida de los valores burgueses. Además, también contribuirá a su aburguesamiento el que una amplia parte de su electorado haya estado constituida por unas clases medias asustadas por la crisis y amenazadas por la modernización. Oponiendo sin vacilar el «capitalismo industrial y productor» al «capitalismo especulativo y financiero», se limitarán a denunciar a los «grandes», a los representantes de las «dinastías burguesas», sin interrogarse más hondamente sobre la lógica del capital. Profesarán el orden moral, al que siempre ha estado profundamente apegada esta «pequeña burguesía» descrita por Péguy como «la más desgraciada clase de todas las clases sociales». Por todo ello no es de extrañar que en el «Manifiesto de la Joven Derecha» publicado en 1926 por Drieu la Rochelle, dicho movimiento proclame con orgullo que «sus jefes son burgueses y que los burgueses tienen que saber compaginar la autoridad con la responsabilidad». Además de la ideología del trabajo, además del productivismo, de la doctrina de «la lucha por la vida», a veces transpuesta en racismo, o al menos en darwinismo social, además de todo ello los fascismos-movimientos, y más aún los fascismos-regímenes, efectúan amplias concesiones al nacionalismo. Es decir, como escribe Emmanuel Mounier, «combaten, dentro de sus fronteras, un individualismo al que sostienen ferozmente en el plano de la nación». Ahora bien, la burguesía nunca se ha privado de defender la nación, la patria, el orden establecido, cada vez que, al efectuarlo, pensaba preservar sus intereses.

En definitiva, es sin duda en los «no conformistas de los años treinta» en donde se halla, en el siglo XX, la crítica más radical de la burguesía y de los valores burgueses. Y también, por supuesto, antes de ellos, en Charles Péguy, quien juzgaba que el mundo moderno sufre ante todo el «sabotaje burgués y capitalista»: «Todo el mal ha venido de la burguesía. Toda la aberración, todo el crimen. Es la burguesía capitalista la que ha infectado al pueblo. Y lo ha infectado precisamente de espíritu burgués y

capitalista [...]. Sería difícil insistir más de la cuenta: es la burguesía la que empezó a sabotear, y todo el sabotaje surgió con la burguesía. Es porque la burguesía se puso a tratar como un valor bursátil el trabajo del hombre, por lo que el propio trabajador también se puso a tratar como un valor bursátil su propio trabajo».

### **El temperamento capitalista: su estrechez psicológica y espiritual**

A la burguesía siempre se la ha considerado a la vez como una clase y como la representante de una mentalidad específica, de un tipo humano orientado hacia un cierto número de valores. Así, para Max Scheler, el burgués se define en primer lugar como un «tipo biopsíquico» al que su deficiente vitalidad le empuja al resentimiento y al egoísmo calculador. El burgués —señala— nunca se plantea la cuestión de saber si las cosas tienen valor en sí mismas, sino que se limita a preguntar: «¿Es bueno para mí?». Eduard Spranger distingue igualmente seis tipos ideales de personalidad, entre los cuales el burgués corresponde al «hombre económico»: el que sólo tiene en cuenta la utilidad de las cosas. Por su parte, André Gide declara: «Me dan igual las clases sociales, puede haber burgueses tanto entre los nobles como entre los obreros y los pobres. Reconozco al burgués no por su vestido y por su nivel social, sino por el nivel de sus pensamientos. El burgués odia lo gratuito, lo desinteresado. Odia todo cuanto no puede alzarse a comprender».

Planteando que los factores psíquicos o espirituales moldean la vida económica tanto como son moldeados por ella, Sombart recuerda que las organizaciones sociales son obras humanas y que, por tanto, el productor antecede al producto, razón por la cual afirma que el espíritu capitalista preexistía en cierto modo al capitalismo; es decir, que el capitalismo naciente fue fruto, en primer lugar, de temperamentos predispuestos a determinados comportamientos: temperamentos más introvertidos, más concentrados, más llevados al ahorro que al gasto, más contraídos que expansivos. Este tipo cumplido del burgués ya figura en Leone

Battista Alberti, autor de un célebre tratado del siglo XV en el que elogia «el santo espíritu de orden» («*santa cosa la masserizia*»), caracterizado por el espíritu ahorrativo y la racionalización del comportamiento económico. No sólo —declara— no hay que gastar más de lo que se posee, sino que más vale gastar menos de lo que se posee, o sea, ahorrar, pues uno se hace rico no sólo ganando mucho, sino también gastando poco.

Son éstos los mismos preceptos que a partir del siglo XVII figurarán en los grandes tratados de «moralidad» burguesa, entre los que cabe destacar el escrito por Daniel Defoe hacia 1725, y en donde el autor de *Robinson Crusoe*, abogando por la autonomía de la actividad económica, hace la apología de la moral puritana al tiempo que condena las costumbres aristocráticas en estos términos: «Cuando veo que un joven comerciante posee caballos, se dedica a la caza, doma perros, y cuando le oigo hablar la jerga de los deportistas, tiemblo por su futuro» Las mismas ideas (crítica de la frivolidad, del gasto inútil) también figuran en Locke, al igual que en Benjamín Franklin. Es en el mundo anglosajón, estimulado por el calvinismo y el puritanismo, donde van a desarrollarse con mayor pujanza las virtudes del burgués chapado a la antigua: aplicación, ahorro, frugalidad, templanza, espíritu de orden y de cálculo. Virtudes que pretenden ante todo eliminar la fantasía, lo aleatorio, la pasión, la gratuidad, establecer por doquier leyes y reglamentaciones, sopesar el valor de las cosas, evaluar el interés práctico de cada actividad cotidiana.

A lo que más decisivamente se oponen las antiguas virtudes burguesas es al modo de vida señorial, hecho de dones, de prodigalidad, de gasto sin tasa, de rapiña y de generosidad, de gratuidad en todos los sentidos del término. Sombart ha descrito en términos contundentes esta oposición de temperamentos: «Estos dos tipos fundamentales —el hombre que gasta y el que atesora, el temperamento señorial y el temperamento burgués— se oponen rotundamente entre sí en todas las circunstancias, en todas las situaciones de la vida. Cada uno de ellos aprecia el mundo y la vida de una forma que nada tiene que ver

con la del otro [...]. Aquél puede bastarse a sí mismo, éste tiene un temperamento gregario. Aquél encarna una personalidad; éste, una simple unidad. Aquél es estético y esteta; éste, moralista [...]. Los unos cantan y resuenan, los otros no tienen ninguna resonancia; los unos resplandecen de colores, los otros son totalmente incoloros [...]. Los unos son artistas (por sus predisposiciones, pero no necesariamente por su profesión); los otros, funcionarios. Los unos están hechos de seda; los otros, de lana».

### **El interés sustituye al honor, a lo erótico y a lo «superfluo»**

La fábula de La Fontaine *La cigarra y la hormiga* constituye, en modo gracioso, todo un vuelco de valores. «Lo que para el aristócrata significaba decadencia, se convierte en el ideal del burgués» (Evola). Se desvalorizan en especial todas las cualidades relacionadas con el honor (la «cuestión de honor»). «Evita tomar demasiado a la tremenda las ofensas — escribe Benjamín Franklin—: nunca son lo que a primera vista parecen ser». Al juicio ético basado en el honor —noción que implica una identidad personal inseparable de las funciones sociales que la constituyen— se opone progresivamente un razonamiento moral basado en la dignidad; dignidad que implica una identidad abstracta independiente de las referidas funciones. El cuidado de sí defendido por los filósofos, el «amor de sí mismo» celebrado por Rousseau, el amor propio aristocrático, orientado hacia la consecución de la gloria, es sustituido por el cálculo de los meros intereses individuales. Ya no hay ni gloria, ni honor, ni heroísmo que alcanzar. Se tiene que ser práctico, ecónomo, medido. Lo que le importa al burgués es la consideración —que implica el respeto de las convenciones. Unas convenciones y una consideración que al burgués le importan infinitamente más que el renombre —el cual, a veces, se alcanza pisoteando aquéllas. La previsión y la cordura son sustituidas por la prudencia; el amor y la caridad, por el simple afecto; el honor y el deber, por la «integridad»; el orgullo de servir, el orgullo ser lo que se es, por el orgullo de emprender; la magnanimidad y la

benevolencia, por la simpatía universal. El ideal aristocrático, pero también popular, se enraizaba en valores que, por principio, se consideraban innegociables, pues negociar (o justificarse) era percibido como una forma de rebajarse. El burgués, que negocia todos los días, considera por el contrario que siempre es posible «explicarse»: explica sus razones y trata de conocer las de los demás. Triunfa la racionalidad práctica, y la cualidad queda reducida al mérito, que no está necesariamente asociado a la grandeza. «Lo sublime murió con la burguesía», decía Sorel.

Sombart también descubre una oposición radical entre talante burgués y «talante erótico». «O bien se considera que el principal valor de la vida está constituido por el interés económico (en el más amplio sentido de la palabra), o bien por el interés erótico. O se vive para la economía o para el amor. Vivir para la economía es ahorrar; vivir para el amor, gastar.» Sombart destaca, por otra parte, el profundo resentimiento que la burguesía siente por una aristocracia de la que se sabe excluida, y a la que indefectiblemente caricaturiza cada vez que intenta remplazarla. Observa por último que el burgués capitalista tiene rasgos de temperamento típicamente infantiles: como al niño, le gusta lo mensurablemente concreto, la rapidez en los movimientos, la novedad por sí misma, el sentimiento de fuerza que confiere la posesión de objetos.

Emmanuel Bert, por su parte, observa muy acertadamente que, en la aristocracia, el hijo trata de parecerse lo más posible, si no a su padre, sí al menos a la imagen que para él está ligada al apellido que lleva, en tanto que «el ideal burgués implica, por el contrario, un cierto progreso del hijo sobre el padre, así como una acumulación de méritos que tiene que corresponder a la acumulación de dinero y honores que la familia se esfuerza por conseguir». Nos volvemos a topar con la orientación hacia el futuro. Los hijos han de «triunfar» mejor que los padres, y lo que ante todo se espera de la escuela es que les ayude a conseguirlo. Se trata, en efecto, de esta idea profundamente burguesa según la cual el sistema educativo debe posibilitar, fundamentalmente, la adquisición de un oficio, razón por la cual

las disciplinas más «útiles» son también las mejores.

Para el burgués chapado a la antigua es necesario suprimir cualquier gasto superfluo. Y para ello, contar y volver a contar sin parar. Pero ¿qué es lo «superfluo»? Precisamente todo lo que no se puede contar, todo lo que carece de utilidad calculable, todo lo que no puede reducirse a una evaluación en términos de provecho individual, de rentabilidad y ganancia. «La emergencia de la burguesía —escribe Cornelius Castoriadis—, su expansión y su victoria final corren parejas con la emergencia, la propagación y la victoria final de una nueva “idea”, la idea de que el crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas es, *en realidad*, el objetivo central de la vida humana. Esta “idea” es lo que denomino una *significación imaginaria social*. Le corresponden nuevas actitudes, valores y normas, una nueva definición social de la realidad y del ser, de lo que *cuenta* y de lo que *no cuenta*. En una palabra, lo que cuenta es ahora lo que se puede contar.» Lo que caracteriza el espíritu burgués no es tan sólo la racionalización de la actividad económica, sino la extensión de esta racionalización a todos los campos de la vida, al tomarse implícitamente la actividad económica por el paradigma de todos los hechos sociales.

#### **Un idiota pobre es un idiota; un idiota rico es un rico**

Afirmaba Aristóteles que no se puede alcanzar la virtud con medios o bienes externos, sino que es gracias a la virtud como se alcanzan los bienes externos. También Cicerón expresaba la verdad de su época declarando: «Lo que importa no es la utilidad que se representa, sino lo que se es». Sucede lo contrario en la óptica burguesa: la prueba del valor viene dada por el éxito material; tanto tienes, tanto eres. Y como lo que se tiene ha de poder evaluarse de forma tangiblemente medible, el dinero se convierte naturalmente en el patrón de referencia universal. Es bien conocido el proverbio: «Un idiota pobre es un idiota; un idiota rico es un rico». En últimas, la idea misma de igualdad ni siquiera es concebida como igualdad en

derecho, sino como igualdad numérica (uno = uno), como «la intercambiabilidad de (casi) cualquier actividad humana con (casi) cualquier otra, de forma que aquí el modelo ya no es siquiera la mercancía, sino la moneda». De tal modo, las relaciones sociales acaban desarrollándose tan sólo conforme al modelo del mercado; es decir, de un sistema de objetos dividido entre objetos poseedores y objetos poseídos. Nadie ha descrito mejor esta reificación de lo social que Karl Marx cuando muestra la forma en que las relaciones entre individuos, todos los cuales persiguen su mejor interés, acaban inevitablemente transformando a estos mismos individuos en cosas.

El tiempo mismo se convierte en mercancía. La Iglesia católica, es cierto, fue la primera que lo presentó como un producto escaso e «irrecuperable», que no había que «malgastar». Desde entonces, el cálculo del tiempo no ha dejado de perfeccionarse conforme se expandía la convicción, proclamada por Franklin, de que «el tiempo es oro» («*time is money*»). Calcular las divisiones del tiempo corresponde al mismo orden de cosas que calcular las cantidades monetarias: ¡no se recupera ni el dinero derrochado, ni el tiempo perdido! Además de las paradojas que de ello se derivan en la vida cotidiana,<sup>7</sup> esta afirmación abre una perspectiva revolucionaria. Decir que el tiempo es un producto escaso equivale, en efecto, a decir que es una *cantidad limitada*. Ahora bien, si el tiempo es asunto de cantidades, a partir de ahora cada espacio de tiempo resulta equivalente, y la *calidad* de su contenido deja de ser lo que más importa. La *duración* de la existencia, por ejemplo, se convierte en sí misma en un valor que permite dejar de preocuparse por su *intensidad* (o por su falta de intensidad). De nuevo «lo mejor» se reduce a «lo más».

El burgués quiere tener, parecer —y no ser. Toda su vida está orientada a la «felicidad», es decir, al bienestar material; una felicidad que está ella misma relacionada con la propiedad, definida como la totalidad de lo poseído, sin la menor reserva, y de lo que se puede disponer a su antojo. Proviene de ahí la propensión burguesa a hacer de la propiedad el primero

de los «derechos naturales». Proviene también de ahí la importancia que el burgués otorga a la «seguridad», que es a la vez indispensable para proteger lo que ya tiene y para buscar racionalmente su interés futuro: la seguridad es, en primer lugar, una comodidad del espíritu, garantiza el mantenimiento de los logros obtenidos y permite calcular otros nuevos.

### El burgués y el Estado liberal

La política burguesa es el reflejo directo de estas aspiraciones. Desconfiado frente a lo político, el burgués sólo espera de los poderes públicos la instauración de una seguridad que le permita disfrutar sin riesgo de sus haberes. Para él, el gobierno ideal es el que resulta demasiado débil para imponerse a la actividad mercantil, pero lo bastante fuerte para garantizar su buen funcionamiento. He ahí el Estado liberal: Estado-gendarme, «vigilante nocturno». En el siglo XVIII, la doctrina de la separación de poderes aspira a restringir de tal modo el campo de ejercicio de lo político y a permitir a la burguesía que ejerza el poder legislativo en el seno de asambleas de representantes elegidos por sufragio censitario. Muy naturalmente, esta actividad estática es concebida de forma esencialmente formal. Así como no le gusta ni el escándalo (que hace que las situaciones sean difíciles de controlar) ni el riesgo (cuando no es posible calcularlo), así también el burgués detesta las soluciones de fuerza, la autoridad, la decisión. Piensa que todo puede arreglarse mediante discusiones y componendas, con la publicidad de los debates y llamamientos a la razón. Si el burgués quiere someter lo político a lo jurídico («al Estado de derecho»), es porque cree que así se podrá ahorrar iniciativas que no estarían determinadas por normas preestablecidas. Por ello siempre se queda sin saber qué hacer ante la situación de urgencia y el caso de excepción. La norma jurídica es, para él, un medio de conjurar lo aleatorio, de llevar lo imprevisible a lo ya previsto.

El juego político es calcado de la actividad económica: al mercader, intermediario entre el productor y el consumidor, le corresponde el representante, intermediario entre el elector

y el Estado; a la negociación contractual le corresponde la discusión como fuente de un compromiso que permite ahorrarse la decisión. Durante mucho tiempo, la derecha liberal, orleanista, encarnará ejemplarmente este modelo. Afirmandose contra esta derecha, Donoso Cortés calificará a la clase burguesa como la «clase discutidora», al igual que Nietzsche denunciará, en 1887, «la preeminencia de los mercaderes e intermediarios, incluso en el ámbito intelectual». Pero, pronto, el orleanismo acabará contaminando incluso a la izquierda. Y Péguy podrá escribir: «La burguesía ha forjado con conocimiento de causa al intermediario: intermediarios son estos “políticos intelectuales”, nada socialistas, nada pueblo, distribuidores automáticos de propaganda, revestidos del mismo espíritu, artesanos de los mismos métodos que combaten en el adversario. Es a través de ellos como el espíritu burgués desciende por capas progresivas al mundo obrero y mata al pueblo, al viejo pueblo orgánico, poniendo en su lugar esta masa amorfa, brutal, mediocre, olvidadiza de su raza y de sus virtudes: un público, la muchedumbre que odia».

No le gustan a la burguesía las convicciones fuertes, y aún menos los comportamientos imprevisibles, y por tanto peligrosos, que alientan en las muchedumbres. No le gusta ni el entusiasmo ni la fe. Por ello considera que «la ideología siempre es antiburguesa» (Emmanuel Berl) y proclama gustosa el «fin de las ideologías» —sin ver que este fin coincide tan sólo con el advenimiento de la suya propia. En suma, a la burguesía no le gusta lo infinito que excede a las cosas materiales, las únicas que puede controlar. Emmanuel Mounier, que veía en el espíritu burgués «el más exacto antípoda de cualquier espiritualidad», escribía: «El burgués es el hombre que ha perdido el sentido del Ser, que sólo se mueve entre cosas, y cosas utilizables, desprovistas de su misterio». Y Bernanos: «La única fuerza de este ambicioso minúsculo estriba en que no admira nada».

A esta luz se ha de analizar la «moral burguesa»; por ejemplo la ética puritana, a la que pertenecen las virtudes del burgués

chapado a la antigua, y que se fundan siempre en la utilidad. Así, la lealtad comercial, que es una de las virtudes cardinales, no tiene otra justificación que la de ser rentable. Un comerciante deshonesto perderá su clientela: le interesa, pues, no engañarla («*Honesty is the best policy!*»). El mismo comerciante, en cambio, no dudará en reivindicar el derecho a la competencia agresiva —que no es otra cosa que el derecho de arrebatar a quienes practican el mismo negocio la clientela que se han creado. Y tampoco vacilará en disminuir el precio de coste deteriorando la calidad de los productos, siempre que, mediante una adecuada promoción publicitaria, consiga que dichos productos sigan ilusionando a sus clientes. Como escribe Sombart, «la economía está organizada únicamente con vistas a la producción de bienes de cambio. Como la mayor ganancia posible es el único objetivo racional de la empresa capitalista, la producción de bienes tiene, como criterio y medida, no la naturaleza y la calidad de los productos, sino únicamente el volumen de su venta posible».

#### **El burgués en la posmodernidad. Su victoria absoluta.**

¿Cuál es hoy la situación? Desde comienzos del siglo XX, una amalgama de origen profesional ha tendido a que clase burguesa y clases medias se confundieran cada vez más entre sí. Después de lo cual, las clases medias han ido dilatándose sin parar. «Ha vencido el burgués [...]. El siglo XXI será el siglo de la clase media universal», ha podido escribir Donald McCloskey en un periódico libertario. Pero, ya en su época, Péguy podía afirmar: «Un devoto de hoy es forzosamente un burgués». Actualmente todo el mundo es burgués». Esta última frase podría servir de *leitmotiv* para la sociología de la modernidad tardía.

Sobre todo después del período de los «treinta gloriosos» (Fourastié) es cuando se ha podido asistir al aburguesamiento de la sociedad francesa en todos los sentidos: las conductas individuales y los comportamientos sociales se homogeneizan y modifican profundamente, en especial bajo la influencia de la televisión y la publicidad, mientras que la Francia rural se

encoge a marchas forzadas. Jean François de Vulpillières ha trazado un sucinto pero convincente cuadro de este proceso de aburguesamiento que afecta tanto a la derecha como a la izquierda, a las instituciones y a las doctrinas, a la vida política y sindical, a la familia, al ocio, a las actividades profesionales; un proceso al que pertenecen fenómenos tan distintos como la obsesión por los resultados y la competitividad, la rehabilitación del dinero, el aumento de la incivilidad, el auge del abstencionismo electoral, la moda del «consenso», la sujeción de la escuela a las exigencias empresariales, la crítica de las «ideologías», e incluso la disminución de la natalidad, una de cuyas principales causas es la idea de que los hijos constituyen un obstáculo para la libertad material y la promoción social. «Está en declive —señala el mismo autor— todo lo que pertenece a la tradición popular; lo que da el tono es lo que se inspira en las costumbres burguesas. Cuestión que va mucho más allá de los comportamientos y las modas. Son los valores burgueses los que sumergen a los espíritus.»

El movimiento tiende incluso a acelerarse. Una encuesta publicada en 1993 en *Le Point* proclama una «vuelta del espíritu burgués», cuya viva encarnación estaría constituida por el primer ministro de la época, Edouard Balladur: «Los franceses anhelan más que nunca la seguridad y la comodidad [...]. Los valores burgueses, efectivamente, tranquilizan. Desprovistos de su dimensión “de clase”, se han convertido en el contrato de seguro, en la carta consensual, en el gran común denominador de una colectividad inquieta [...]. Todo el movimiento de la sociedad va hacia la coexistencia de las aportaciones irrefutables de la sociedad de consumo con el redescubrimiento de la herencia burguesa [...]. Ha quedado perfectamente asimilado el famoso “Disfruta sin trabas” de Mayo del 68. La cultura neoburguesa ha transformado simplemente tal disfrute en confort». Tales son los valores burgueses en torno a los cuales los grupos de opinión, los partidos políticos, los grupos sociales rivalizan entre sí para saber quién cumplirá mejor sus promesas, estas promesas que hasta se han

convertido en el ideal de los «siniestrados del progreso». Se es tanto más burgués cuanto que se tiene los medios de serlo, y el vertiginoso ascenso de la «gente guapa de izquierdas», ocurrido cuando el izquierdismo dejó de estar en el candelero, muestra que el orleanismo es lo que más comparte todo el (guapo) mundo. Quienes a veces son denominados «nuevos burgueses» (o «nuevas burguesías») sólo son quienes, en un mundo completamente modelado por la mentalidad burguesa, tratan, caricaturizando las antiguas costumbres aristocráticas (de las que sólo retienen lo más fútil y convencional), de resaltar su diferencia cultivando una sobreidentidad particular. Las damitas de clase media, pildoradas-tampaxadas-abortadas-divorciadas-recasadas como todo quisque, no son, en realidad, menos «burguesas» que las *career women* a la americana y que las niñas pijas de las fiestas de sociedad.

**Pero el espíritu burgués ya no es lo que fue. O lo parece...**

A primera vista, el burgués moderno parece, sin embargo, haber cambiado mucho. Poco tiene que ver con el burgués chapado a la antigua de que hablaba Benjamín Franklin: frugal, trabajador y ahorrativo. Tampoco se parece al burgués del siglo XIX, orondo, satisfecho y henchido de convenciones. Hoy quiere ser dinámico, deportivo, hedonista, incluso «bohemio». Lejos de evitar los gastos superfluos, parece como dominado por una fiebre consumista que le hace buscar constantemente nuevos artilugios y cachivaches. Lejos de intentar morigerarse, su modo de vida, centrado en el culto del ego, está, «por así decirlo, totalmente consagrado al placer» (Péguy). Paralelamente, también se acentúa el repliegue en la esfera privada: *cocooning*, internet, fax, modem, tele-video-conferencia, venta por correspondencia, telecompra, entregas a domicilio, sistemas interactivos, etc. permiten mantenerse en contacto con el mundo sin implicarse en él, encerrándose en una burbuja doméstica lo más estanca posible en la que cada cual se convierte más o menos en la prolongación de su telemando o de su pantalla de ordenador.

Otro fenómeno esencial de esta evolución estriba en la generalización del crédito, que permite utilizar de forma nueva el tiempo-mercancía: no sólo el tiempo es oro, sino que este oro se puede gastar por anticipado; es decir, anticipando el valor del tiempo venidero. Gracias al crédito, cada individuo puede vivir financieramente un poco más de tiempo del que vive realmente. El burgués a la antigua abogaba por contener el gasto. El crédito incita, con el riesgo de endeudarnos por encima de nuestras posibilidades, a gastar más de lo que tenemos. Por ello, observa Daniel Bell que «la ética protestante fue minada no por el modernismo, sino por el propio capitalismo. El mayor instrumento de destrucción de la ética protestante fue la invención del crédito. Antes, para comprar, se tenía primero que economizar. Pero con una tarjeta de crédito se pueden satisfacer de inmediato los deseos».

Sucede simplemente que el burgués *ha creado su mundo*, y que en este mundo las antiguas virtudes ya no tienen necesidad de encarnarse de forma ejemplar en individuos: dichas virtudes se han transferido simplemente a la sociedad global. Es esta transferencia a la sociedad lo que permite comprender la evolución del burgués moderno. Es ahora la propia sociedad la que tiene que ser administrada de forma racional, prudente, fiable económica y comercialmente. Werner Sombart lo ha mostrado con claridad en el caso de la empresa: el capitalismo moderno conserva todas las virtudes burguesas, pero las sustrae a las personas para transferirlas a las firmas, que dejan entonces «de ser propiedad inherente a hombres vivos, para convertirse en los principios objetivos de la conducta económica». Ya no hace falta que el burgués sea fiable, puesto que su empresa lo es por él. Ahora bien, las propias naciones ya no son actualmente sino grandes firmas, dirigidas por expertos y técnicos de gestión. Ocurre lo mismo con la «moral»: los miembros de la sociedad tienen tanta menos necesidad de obedecer individualmente a los principios morales, cuanto que ahora la vida política consulta a las «autoridades morales» y respeta los «derechos del hombre». Así es como la inmoralidad puede

generalizarse descaradamente en una sociedad que, por lo demás, se afirma eminentemente «moral» en sus aspiraciones generales. La burguesía sólo ha desaparecido como clase para ceder su sitio a una sociedad en la que el espíritu y el *hacer* burgués hacen que todos compartan las mismas pasiones y repulsiones.

Pero, en realidad, el burgués tampoco ha cambiado tanto. Cabe determinar ciertas constantes a lo largo de las diferentes figuras que lo han caracterizado. La ley del mínimo esfuerzo parece contradecir, es cierto, la denuncia de la «ociosidad». Pero basta reflexionar atentamente para ver que procede del mismo espíritu de ahorro y eficacia. En el hedonismo moderno sigue estando presente —como ayer sucedía con el ahorro— el espíritu de cálculo y la búsqueda del mejor interés. Se gasta más, pero se calcula igual. Se malgasta, pero no por ello se es más proclive a la gratuidad. En suma, en todos los casos lo que se busca siempre y ante todo es la *utilidad*. En todas las cosas se adopta el comportamiento del negociante en el mercado. Se intenta maximizar el beneficio de cada cual. Lo básico sigue siendo el individuo propietario de sí mismo, la primacía de la razón práctica, el culto de la novedad y de la rentabilidad. Incluso si el mundo ha tomado el lugar de las convenciones, y la notoriedad mediática el de la «consideración», incluso si el *press-book* sustituye a veces a las patentes comerciales, el burgués sigue viviendo más que nunca en el aparentar y en el tener. Hoy más que nunca, el burgués es quien siempre busca sacar tajada, y quien, para legitimar su conducta, se ha dedicado a persuadir a la humanidad de que su forma de ser es la más normal y natural que se pueda imaginar. Hoy más que nunca el burgués es la excepción que se toma por la norma, lo particular que se presenta como lo universal. Hoy más que nunca le son radicalmente ajenos el gusto por lo inútil, la gratuidad, el sentido del gesto, el gusto por el don; en suma, todo lo que podría dar a la presencia en el mundo una significación que sobrepasara la mera existencia individual.

«Lo que caracteriza el espíritu del burgués actual —escribe también Werner Sombart— es su completa indiferencia ante

el problema del destino del hombre. El hombre ha quedado casi totalmente eliminado de la tabla de valores económicos y del campo de los intereses económicos: lo único que aún despierta interés es el proceso, ya sea el de la producción, el de los transportes, o el de la formación de los precios, etc. *Fiat productio et pereat homo!* Cabe agregar a ello las palabras proféticas de Emmanuel Berl: «Tiempos de los últimos hombres, que temía Nietzsche. El imperialismo norteamericano triunfará en la guerra sin luchar; el aburguesamiento del proletariado resolverá la lucha de clases».

Cabe interrogarse sobre lo que, en la posmodernidad, podría anunciar el final de los tiempos burgueses, así como sobre las contradicciones que afectan, en la actualidad, a un campo social cuya homogeneidad aparente se mantiene preñada de potenciales fracturas. Así, por ejemplo, asistimos ya a la desconexión de un amplio sector de las clases medias y de la gran burguesía financiera, desconexión que representa la ruptura de este «bloque hegemónico» que, durante décadas, había asociado el nombre de la pequeña burguesía al auge de un capitalismo «nacional» actualmente en vías de desaparición. La mundialización de la economía, el desarrollo y la creciente concentración de las redes tecnológicas y mediáticas, la velocidad misma de esta evolución en un contexto caracterizado por el desempleo y la amenaza de crisis, hacen que las clases medias vivan de nuevo con inquietud e inseguridad, con miedo del futuro, incluso con un sentimiento de pánico ante el riesgo de regresión social que esta evolución les pudiera acarrear. De ello se deriva que un creciente número de miembros de las clases medias se sienten superados y «proletarizados», hasta el punto de que lo que constituía antaño una garantía de mantenimiento del orden social se convierte en factor de fragilización.

En el curso de su historia, la burguesía ha sido criticada tanto desde arriba como desde abajo: tanto por la aristocracia como por el pueblo. Como ya dijimos, resulta reveladora esta convergencia de críticas, por lo demás bastante distintas. Pero lo que, quizás, no se ha observado bastante es que,

en el sistema trifuncional de los orígenes, tal como lo restituyó Georges Dumézil, la burguesía no corresponde estrictamente a nada. Parece, es cierto, vincularse a la tercera función, la económica, la del pueblo productor. Pero, al respecto, sólo es como una excrecencia mercantil que, constituyéndose fuera del sistema tripartito, se ha dilatado progresivamente hasta dislocar por completo este sistema e invadir la totalidad de lo social: la historia de los últimos ocho o diez siglos muestra cómo la burguesía, que al comienzo no era nada, ha acabado llegándolo a ser todo. Se la podría entonces definir como la clase que ha separado al pueblo y a la aristocracia; la que ha cortado los lazos que hacían que ambas fueran complementarias; la clase que tan frecuentemente ha alzado la una frente a la otra. Sería de tal modo la clase «media» en el sentido más hondo del término, la clase intermediaria. Edouard Berth lo afirmaba en estos términos: «Sólo hay dos noblezas: la de la espada y la del trabajo. El burgués, el hombre de la tienda, del negocio, del banco, de la especulación y de la bolsa, el mercader, el intermediario; y su compadre, el intelectual, intermediario también, ajenos ambos tanto al mundo del ejército como al del trabajo, están condenados a una irremediable simpleza de pensamiento y de corazón». Quizás, para salir de esta simpleza, fuera preciso restaurar simultáneamente a la aristocracia y al pueblo.



© Alain de Benoist, para El Manifiesto ([www.elmanifiesto.com](http://www.elmanifiesto.com)). Traducción de Gabriel Morante.

# Werner Sombart y la teoría histórica de la economía

José Antonio Rubio

## Personalidad

Si en los primeros decenios de su actividad científica la marcada influencia que señalaban los escritos de Sombart fue un obstáculo para su carrera universitaria ("Yo he empleado una buena parte de mi vida en defender a Marx", dice él en 1909: *Das Lebenswerk von K. Marx*), la evolución paulatina de su pensamiento, que en ningún momento había sido dogmáticamente marxista, y la excepcional luminosidad de su inteligencia acabaron por encontrar el merecido reconocimiento. Cuando en 1917 muere A. Wágner, la máxima figura con G. Schmoller en la ciencia económica alemana de entonces, es W. Sombart quien le sucede en su cátedra de la Universidad de Berlín. Y la sucesión en herencia tan insigne y codiciada tiene lugar por vía testamentaria, como podríamos decir sin violentar casi los hechos.

El ascendiente del profesor berlinés sobre sus contemporáneos más rigurosos, no menos que sobre las nuevas generaciones universitarias, fue aumentando al mismo paso que su obra crecía en todas dimensiones. Esta influencia no se ha traducido, empero, en la formación de una "escuela"; entre los cultivadores más jóvenes de las disciplinas a que Sombart ha consagrado el esfuerzo de su vida, acaso no haya ninguno que propiamente merezca el calificativo de discípulo suyo, y, sin embargo, todos ellos mencionan su nombre acompañándolo del título de "maestro", de "viejo maestro", con que le honran y se honran ellos. Más de quince años hace ya que un economista como L. Mises, cuya concepción política archiliberal le impedía mirar con simpatía la significación de W. Sombart, veíase forzado a reconocer (*Weltwirtschaftliches Archiv*, B. 21.1925:

"Antimarxismus") que desde hace una generación es éste el "guía en cuestiones económicas de las capas intelectuales más altas de Alemania". La razón de que no haya surgido ese especial vínculo de escuela habrá que buscarla probablemente en la personalidad científica del maestro, cuya característica más peculiar no está principalmente en haber descubierto un método nuevo de tratar los problemas ya planteados, ni en haber acotado un nuevo campo de investigaciones, o en enunciar un programa de tareas a realizar, sino en lo más original y menos transferible que tiene el entendimiento humano: en el don de ver y plantear nuevos problemas, de formularse inéditas cuestiones, de intuir la existencia de relaciones entre fenómenos que hasta entonces se tuvieron por absolutamente inconexos entre sí.

En lo que va de siglo, la figura de W. Sombart, dentro de las ciencias sociales alemanas, es comparable únicamente a la de Max Weber, con quien estuvo unido durante algunos años en la tarea de editar el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sosiálpolitik*. Sólo en ellos se encuentra atinada una erudición inmensa, enciclopédica, con ese pensamiento original y vigoroso que, lejos de quedar sofocado por el portentoso saber concreto, lo domina, le infunde alma y vida, y sabe extraer de él los materiales esenciales que necesita para las vastas, construcciones que erige; porque el pensamiento de uno y otro es, antes que nada, constructivo, teórico, y, como tal, aspira, con palabras del propio Sombart (*Die drei National'ökonomien*, 1930), "a crear categorías (conceptos) con los que pueda ser aprehendida la realidad viva".

De estas dos grandes figuras, es Max Weber, sin duda, el de saber más vario, puesto que no hay exageración en afirmar que él ha sido el hombre más universal de nuestro tiempo. No menos viva, empero, está la tendencia universal 'en el espíritu de W. Sombart, que después de laborar durante treinta años en un vastísimo campo del conocimiento real, se vuelve sobre sí mismo y convierte los resultados científicos obtenidos en objeto de nueva investigación filosófica, acuciado por la íntima necesidad de fundamentar la validez lógica y

epistemológica del saber positivo a que él había llegado.

El producto de dicha reflexión filosófica ha quedado expuesto en una obra considerable, *Las tres Ciencias de la Economía*, que además de una Ontología y una Metodología económicas contiene una verdadera Teoría de las Ciencias y significa el ensayo más logrado por construir una Ciencia económica "comprensiva" —esto es, como ciencia del espíritu—, inspirada principalmente en el pensamiento de W. Dilthey.

Poco antes de su muerte, como coronación de toda su obra histórica, económica y sociológica, inicia W. Sombart la publicación de una Antropología (*Vom Menschen*, 1938) planeada en varios volúmenes y concebida como el fundamento general de las Ciencias del espíritu. Pero el juicio sobre este libro, que debido a las presentes circunstancias no he podido tener a la vista, preferiría dejarlo a otra pluma más competente.

La obra entera de W. Sombart se nos ofrece de esta suerte con una profunda unidad interna. A lo largo de su vida su pensamiento ha descrito una amplia línea cerrada de impresionante belleza. Y esta observación nos lleva de la mano a señalar un último rasgo de la personalidad del maestro fallecido sumamente característico: su agudo temperamento de artista. La sensibilidad de Sombart se pone de manifiesto, tanto en su estilo nervioso, concreto, fulgurante de imágenes y metáforas, como en la arquitectura formal con que están compuestas sus obras. En las de los últimos años, especialmente, la simetría y equilibrada proporción entre sus partes se guardan con un rigor que es excepcional, no ya por comparación con lo que es uso corriente en las obras científicas en lengua alemana; sino incluso en la obra de arte más exigente; un rigor formal que recuerda al que Dante aplicó en su *Divina Comedia*. Ante sentido estético semejante nada sorprenderá que Sombart ponga su obra en manos del lector confiado en que, por encima de las enseñanzas que de ella puedan extraerse, "siempre habrá hombres que gocen con el conocimiento desprovisto

de fines prácticos, que no busquen en un libro más que la luz para su interior y que acojan una obra de ciencia con el puro placer que proporciona la contemplación de una obra de arte bien lograda".

### La historia del capitalismo

Decíamos que el pensamiento de Sombart es, antes que nada, constructivo, teórico, y, sin embargo, la realidad a cuyo estudio se consagró principalmente es histórica. No cabía encontrar tema más atractivo que el escogido: "El Capitalismo moderno", o sea la vida económica de Europa y América durante el lapso de tiempo "que empieza con Cario Magno y termina con Stinnes o Pierpont Morgan", concebida toda ella como un enorme "individuo histórico", como un ser vivo que nace, crece y llega a su plenitud, tras de la cual comienza a declinar y a envejecer. Específicamente se ocupan de este tema los tres tomos (en seis volúmenes, con más de tres mil páginas) del *Modernen Kapitalismus*; pero puede decirse que, de un modo u otro, la obra entera de Sombart está a él dedicada. *Socialismo y Movimiento social*—el libro que le conquistó el prestigio inicial en el mundo científico—, *La Economía alemana en el siglo XIX*, *Los judíos y la vida económica*, *Guerra y Capitalismo*, *Lujo y Capitalismo*, *El Burgués*, son los títulos de algunas de sus publicaciones más importantes, de carácter predominantemente histórico, escritas con el propósito "de obligar al lector, mediante este sistema de reflectores, a que se concentre intensamente en uno de los aspectos del problema". Sombart se pone a la tarea esforzándose por hacer justicia a la riquísima complejidad de la vida histórica». Mas es claro que si para componer una biografía impónesele ya al historiador la necesidad de proceder a una selección entre la muchedumbre de datos que la realidad le ofrece, con mayor fuerza se hará sentir dicha necesidad cuando el individuo histórico objeto de estudio ha llegado al límite máximo de "generalidad", susceptible todavía de ser considerado como "individuo", o como complejo, cuyo sentido pueda ser comprendido.

El propósito de W. Sombart ha sido, pues, "poner de manifiesto cuáles son, entre

los fenómenos que conducen al nacimiento del capitalismo, los que son comunes a todos los pueblos europeos", destacando la común "nota europea" y mostrando al mismo tiempo "la fabulosa cantidad de problemas que encierran esas palabras: Génesis del capitalismo moderno"; para Sombart nace el capitalismo "de las profundidades del alma europea...; el mismo espíritu que engendra el nuevo Estado y la nueva Religión, la Ciencia nueva y la nueva Técnica, crea igualmente la vida económica nueva". Y ese espíritu es "el de Fausto", terrenal y secularizado, dotado de un increíble poder de destrucción frente a los viejos vínculos y las arcaicas trabas, pero potente también cuando se trata de construir nuevas formas de vida; un espíritu que aspira a lo infinito en todas las esferas en que actúa. Hasta el último tercio del siglo XVIII, sin embargo, la cultura económica que alcanza Europa en virtud de ese "espíritu capitalista" se asemeja bastante a la lograda por pueblos de otras culturas, que se han quedado luego estacionados en la misma fase o han caminado hacia su decadencia. Lo peculiar de la vida económica europea, lo que no se ha conocido en ninguna otra época ni volverá a conocerse en igual medida, "porque es un episodio aparte en la Historia de la Humanidad, que acaso haya sido sólo soñado", es "el capitalismo industrial". ¿Cuáles son las causas de que la vida económica europea, después de atravesar "la época de los albores del capitalismo haya seguido su desarrollo "con una energía insospechada y nunca vista en la Historia Universal? .He aquí el problema que plantea "el apogeo del capitalismo", ese "tremendo cosmos", cuya "peculiaridad arquitectural" estudia Sombart detalladamente. Los agentes propulsores del desarrollo son los jefes' de empresa, ese tipo de hombres del que ha hecho Sombart tan admirable análisis psicológico en *El Burgués*, en quienes el espíritu capitalista encarna como "afán de lucro", como "espíritu de conquista", en su versión "a lo económico", que pudiéramos decir. A través de ellos se ha efectuado "la racionalización de todos los elementos del proceso económico", a la que debe el capitalismo su desarrollo. "Con la prosecución de un fin tan ineconómico como

es el del lucro se ha logrado que vivan millones de hombres que antes no existían, se ha logrado transformar de raíz la cultura, unos Estados han sido creados y aniquilados otros, han surgido mundos maravillosos de la Técnica, se ha cambiado de aspecto la faz de la tierra. Todo por la sola razón de que en un puñado de hombres hizo presa la pasión de ganar dinero."

Podrá pensarse acaso que en el pasaje que acabamos de citar, como en otros muchos de la obra de Sombart, se advierte la mano del artista que moldea el propio pensamiento, que distribuye, al menos, luces y sombras buscando los bellos efectos literarios. Ya aludimos, a su profundo sentido artístico. Algunos de sus críticos (A. Ammon, 1930) han querido incluso servirse de este argumento para negar a su obra todo carácter científico, comparándola, con la *Historia Universal* de Wells y con el *Socialism* de Bernard Shaw. La injusticia es evidente, y nada mejor que el hecho de que los problemas planteados por Sombart y los conceptos por él contruidos, si bien son todos objeto de enconadas discusiones y muchos inaceptables, no han vuelto a desaparecer del terreno científico, y no sólo de la prensa diaria, como maliciosamente insinuara Schmoller al comentar la primera edición del *Capitalismo moderno* (1903).

El apogeo del capitalismo ha tenido breve vida, como corresponde a su carácter de "episodio aparte", singular, con que, según vimos, lo concibe Sombart. En Inglaterra se inicia, entre 1760 y 1770, con la aplicación del coque en la metalurgia, y en los demás países no surge, en rigor, hasta entrado ya el siglo XIX. Su término final lo encuentra "súbitamente" en 1914, al estallar la guerra europea. La existencia del capitalismo, puramente "naturalista" hasta esa fecha, comienza a Impregnarse después de "Ideas normativas" que son ajenas a su esencia. Desde entonces entra en la "época de sus postrimerías", que es a la vez época de germinación para el sistema que ha de sucederle.

¿Qué juicio le merece a W. Sombart ese "individuo" que es el capitalismo "moderno"? ¿Qué actitud toma frente a ese

"tremendo cosmos"? Lo que él ha querido, ante todo, ha sido conocerlo hasta en sus más profundas entrañas.

W. Sombart, cuyo apasionado temperamento pugna sin cesar, por romper la disciplina que le impone la renuncia a definir valores, rinde tributo de admiración a "la obra civilizadora más grandiosa que ha creado el espíritu humano", a ese sistema económico gracias al cual ha sido posible "que una población que aumentó en cientos de millones sea vestida, alimentada, alojada y adornada con toda clase de joyas y baratijas y pueda divertirse todas las noches". Mas la medalla tiene dos caras, y la del reverso es, en definitiva, más importante. El espíritu de lucro que gobierna al capitalismo lo califica Sombart, según vimos, de "ineconómico"; sacrifica, efectivamente, a esa pasión el goce de los bienes del espíritu más valiosos para el hombre. Este mismo sentido es, sin duda, Sombart a sus palabras cuando escribe *Weltwirtschaftliche's Archiv*, B. 28, 1929): "Ble Wandlungen des Kapitalismus") que el capitalismo proseguirá "su obra de destrucción" sobre la tierra; capitalismo éste que no será ya el "moderno", claro es, sino uno "de color", que se extenderá por Asia y África...

Extinguida ya la vida del capitalismo en su apogeo, ¿qué características tendrá el nuevo sistema? No es misión del hombre de ciencia hacer vaticinios, y cuando alguno lo ha intentado, los hechos posteriores se han encargado de desmentirle, como el propio Sombart declara, aduciendo el ejemplo de Tocqueville, de Marx y de Schmoller. Pero el maestro, que ha consagrado su existencia a estudiar el curso de la vida económica europea, que ha hecho de este tema objeto de su constante y honda meditación, piensa que "las grandes líneas de la evolución histórico-universal, en cuanto están determinadas solamente por la economía, aparecen trazadas con claridad, ño sólo hasta el tiempo presente, sino penetrando en el futuro". Y Sombart, que por modo extraño no atribuye a los acontecimientos políticos influencia decisiva en el curso de la evolución económica (por considerar, sin duda, que esa evolución obedece a un cierto "automatismo" interno, como podríamos

decir con un término de que se sirve el propio Sombart al describir las formas capitalistas de empresa), que sostiene que "la evolución del capitalismo se ha operado con independencia poco menos que absoluta de las revoluciones políticas de los últimos siglos", y que "las intervenciones violentas pueden, sí, destruir mucho, pero no construyen nada", bosqueja las líneas de esa evolución futura en un breve, pero apretado y brillante capítulo final del *Capitalismo moderno*, valioso en todo caso por la madurez de juicio que rezuma, por la serena ponderación que hace de las fuerzas que están en juego, pero, además, porque en este caso los tremendos hechos acaecidos desde que dicho capítulo fue escrito (1927) han venido a confirmar en buena parte la justeza de sus intuiciones.

Cuando K. Marx concibió sus ideas sobre el capitalismo (este término, como es sabido, no aparece en sus obras; según R. Passow, *Kapitalismus*, segunda edición, 1927, el testimonio más antiguo del vocablo, llamado a jugar papel tan importante en la historia de la cultura europea, se encuentra en *Uorganisation du travail*, primera edición, 1850, del socialista francés L. Blanc), era este sistema un mundo nuevo, "que Marx fue el primero en descubrir". Frente al capitalismo, la actitud de Marx es, en los puntos esenciales, afirmativa, porque esperaba que de él habría de nacer el mundo socialista con que Marx soñaba. Pero estas esperanzas han resultado frustradas. Y en las horas crepusculares que hoy vive el capitalismo no cabe ya poner en él ilusiones optimistas para el futuro. Es una planta que ha dado ya sus mejores frutos. La conclusión que de estas consideraciones puede inferirse es que, para no ser pesimistas respecto al porvenir de la cultura, debemos renunciar a fundar nuestro optimismo "en lo que es consecuencia necesaria del capitalismo". "La salvación — piensa el maestro— está únicamente en volverle la espalda y en apartarnos de él". Sí... Conformes..., dícese el lector atento, cuyo pensamiento ha sido puesto en tensión por el curso de estas reflexiones de W. Sombart; pero como no cree que dichas reflexiones hayan llegado con las palabras citadas al término final de su natural desarrollo, sigue inquiriendo...; volvamos,

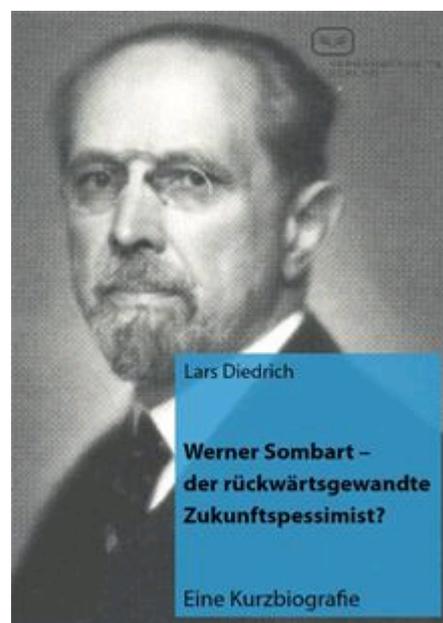
sí, la espalda al capitalismo..., apartémonos de él..., pero ¿para seguir qué rumbos? ¿Caminando hacia qué objetivos? Y el espíritu siente la insatisfacción de ver que no se intenta siquiera dar respuesta a estas preguntas que le desasosiegan con su patético signo de interrogación. Mas en vano de esperarse el intento de responder a semejantes preguntas por parte de una ciencia que ascéticamente renuncia a proclamar sus ideales. Topamos aquí con la radical limitación que resulta de su neutralidad ante los valores.

### Teoría e historia

La elaboración del inmenso material que utiliza W. Sombart en su exposición panorámica de la historia económica europea había de hacerse necesariamente con el auxilio de la Teoría económica. La realidad que se nos ofrece en las fuentes históricas no es todavía conocimiento científico, ni se convierte en tal porque sometamos dichas fuentes a una crítica depuradora, por rigurosa que ésta sea. Lo fundamental es siempre la interpretación, y el principio o norma de dejar que hablen las fuentes sirve sólo para encubrir —sin conseguirlo— la impotencia constructiva del que lo aduce. La obra de Sombart es, pues, "teórica e histórica" a la vez; el objeto que estudia es histórico, individual; pero sólo lo habremos conocido cuando lo hayamos apresado en conceptos, que por la índole de la materia han de ser económicos. "Sólo mediante una honda elaboración teórica es posible descubrir las conexiones más generales que existen entre los fenómenos", dice con razón el maestro; y añade en otra ocasión (*The Economic History Review*, vol. II, 1929: "Economic Theory and Economic History"): "Todo el que escriba Historia y desee ser más que un mero anticuario, tiene que poseer una completa formación en la esfera del saber de que trate su obra... Sin Teoría no hay Historia".

Seguramente que no habrá hoy nadie, ni en el campo de los historiadores ni en el de los economistas, que se resista a aceptar en principio la validez de la rotunda afirmación de Sombart. Si salta en seguida a la vista lo absurdo que sería intentar una Historia de los dogmas religiosos o de las instituciones

jurídicas sin poseer un profundo conocimiento de la Teología y del Derecho, respectivamente, no menos evidente es la necesidad de conocer la Ciencia de la Economía para hacer historia económica. El hecho, empero, de que esta verdad sea hoy tan generalmente admitida débese muy principalmente a W. Sombart, que en su obra monumental sobre el capitalismo ha dado un ejemplo práctico de la posible forma de colaboración de Teoría e Historia en una Teoría histórica de la economía, y el grandioso ensayo constituye prueba bien concluyente —prescindiendo ahora del mayor o menor acierto de los resultados concretos obtenidos— de la fecundidad y, por tanto, de la validez del método empleado.



La insistencia con que Sombart ha postulado la necesidad de una colaboración de ambas disciplinas —leit-motiv de toda su obra— estaba justificada y era necesaria ante la renuncia absoluta a toda Teoría que había hecho la Ciencia económica alemana bajo el signo de la "moderna" escuela histórica de la Economía. Al propugnar la acumulación de "pacientes y laboriosos trabajos monográficos de Historia económica", llamados a constituir el suelo firme "en que apoyar empíricamente la Teoría económica" (G. Schmoller, artículo "Volkswirtschaftslehre", —en el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, tercera edición, 1911), lo que hacía, en rigor,

la insigne figura que con tan preciados títulos representa, dicha, escuela era meter la Ciencia económica, tanto la teórica como la histórica, en una vía muerta. El aplazamiento para tiempos ulteriores de la construcción de una Teoría económica le escamoteaba, por así decir, la Ciencia histórico-económica misma, en cuya elaboración veía Schmoller su incumbencia inmediata. Justo es señalar, sin embargo, la razón que le asistía a éste cuando —en la célebre polémica del último tercio del siglo pasado acerca del método en las ciencias sociales— postulaba la necesidad de *una sola* ciencia frente al irreducible dualismo de Teoría e Historia que sostenía C. Menges. El fracaso de Schmoller —lo que marca los límites de su extraordinaria personalidad científica, diríamos mejor— se debe a que su obra, por no inspirarse en esa su genial intuición metodológica, quedóse detenida en la fase puramente empírica.

La significación histórica de W. Sombart está en haber reaccionado contra la concepción de dicha escuela, lanzándose resueltamente a construir esa Teoría histórica de la Economía que exigían los tiempos. Este mismo empeño suyo lo sitúa, por otra parte, en la línea que continúa y desarrolla lo mejor del pensamiento de Schmoller. Nada importa que en esta primera cosecha los frutos no sean enteramente logrados si queda demostrado que la semilla es fecunda.

La empresa ofrecerá siempre ímprobables dificultades, ya que lo histórico exige visión plástica, intuición, "comprensión", aptitud para sentir y compenetrarse con la vida individual; la Teoría requiere, en cambio, pensamiento racional, capacidad de análisis y de abstracción. La combinación en una sola persona de ambos modos de situarse ante la realidad será sólo una venturosa excepción, porque tratase, en rigor, como ha dicho E. Salin (*Weltwirtschaftliches Archiv*, B. 25, 1927: "Hochkapitalismus"), de "últimas diferencias" del espíritu humano; pero el ejemplo de W. Sombart prueba precisamente que el problema no es insoluble...

La solución que él le ha dado está lejos, desde luego, de ser perfecta, y bien pronto

empezaron los críticos a señalar sus defectos, desde el campo histórico, primero, y, más tarde, desde el teórico. Las palabras, empero, con que H. Hauser (*Revue d'Economie Politique*, 1935: "L'oeuvre scientifique de W. Sombart") resume su juicio sobre el maestro alemán: "Es todo lo que se quiera menos un historiador", ni hacen justicia, a los innegables méritos históricos de la obra de éste, ni pueden ser tenidos, en esa forma absoluta, por expresión representativa de lo que piensan sobre Sombart los mejores, en el gremio de la Historia económica. J. H. Clapham, por ejemplo, que con su *Economic History of Modern Britain* ha convalidado magistralmente su título, ya antiguo, de primera autoridad de los países anglosajones en dicha disciplina, se sirve de términos muy distintos cuando le alude (*The Study of Economic History*, 1929); piensa que Sombart no es "exactamente" historiador ni "exactamente" teórico, pero reconoce que "su mérito principal es de carácter histórico".

Entre los numerosos adversarios que el autor del *Capitalismo moderno* tuvo en Alemania dentro del campo de la Historia, ninguno más digno de él que mi inolvidable maestro de Friburgo G. von Below, dueño como pocos de las más rigurosas técnicas históricas y espíritu, a la vez, sutil y sensible a las precisas y finas distinciones conceptuales, que él redamaba y aplicaba siempre. Las objeciones que von Below ha hecho al historiador del capitalismo, las que le podrá hacer siempre una ciencia histórica digna de ese nombre, se resumen en la falta de "rigurosa disciplina" (*Weltwirtschaftliches Archiv*, B. 16, 1921: "Die Entstehung des Kapitals im Mittelalter, II"), falta subalterna cuando afecta solamente a la exactitud del dato aducido, a la utilización de obras insignificantes o al olvido de otras —de interés relevante en relación con el tema estudiado, en una palabra, cuando se trata de cuestiones menores cuya rectificación no altera la estructura ni la solidez de la fábrica; pero más grave cuando, por ser debida a insuficiente contacto con la realidad, a omisión deliberada de una parte de los datos que ésta ofrece o al impulso teorizante no frenado mediante el contraste desapasionado con los hechos, conduce a

formular, teorías en las que la imagen histórica aparece desfigurada.

Un ejemplo de los defectos del tipo últimamente aludido lo ofrece la célebre teoría sombartiana referente a las fuentes de la acumulación del capital en la época que precede inmediatamente al nacimiento del sistema capitalista. Como el espíritu del capitalismo, fuertemente impregnado por las ideas religiosas de algunas de las nuevas sectas, y el tipo humano del empresario, animado de dicho espíritu, son piezas esenciales del "sistema capitalista", según Sombart, piezas que no pudieron, por tanto, existir en el sistema económico anterior, había que explicar, sin recurrir a ellas, la innegable existencia en los umbrales del siglo xvi de capitales cuantiosos, tanto reales como en forma de dinero. Sombart lo hace ingeniosamente, convirtiendo a los terratenientes que a finales de la Edad Media trasladaron su residencia a las ciudades y a los propietarios de fincas urbanas del mismo período, cuyos ingresos se ven aumentados por la incrementada demanda de que son objeto aquellas fincas, en los principales y más antiguos colectores de abundantes disponibilidades destinadas a la producción y no al consumo. La renta de la tierra, en el sentido de la Teoría económica, sería, pues, la generadora originaria del capital.

Frente a la seductora elegancia de esta teoría hubieron de oponerse, sin embargo, hechos de mucho peso que la invalidan. Así, por ejemplo, sobre la base de los registros fiscales de la ciudad de Augsburgo, centro comercial de primera importancia en la Alemania occidental del siglo XV. J. Strieder demostró (*Zur Génesis des modernen Kapitalismus*, 2.ª ed., 1935) cómo en dicho siglo y en la primera mitad del siguiente las mayores fortunas urbanas corresponden, no a terratenientes, sino a grandes comerciantes al por mayor. El mismo autor puso igualmente en evidencia (*Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen*, 2.ª ed., 1925) los elevados beneficios que obtenían ya «en la época precapitalista las grandes empresas mineras del Tirol, que se fusionaban además entre sí con el propósito de conseguir todas las ventajas que se derivan de una situación monopolística.

Otros historiadores (G. von Below, "Die Entstehung des Kapitalismus", -en *Problema der Wirtschaftsgeschichte*, 2.ª ed., 1926) subrayaron la importancia que es forzoso atribuir al comercio en relación con este problema. Y la investigación más moderna (Postan, Kuske, Bechtel, Usher, Sayous, Saponi) tiende, en general, a iluminar cada vez más los elementos "capitalistas" y el espíritu "capitalista" que se observa en la vida económica de todos-, los pueblos europeos desde el siglo XIII.

La teoría de Sombart sobre la acumulación originaria del capital ha sido, pues, unánimemente rechazada. No es ésta, además, la única que ha corrido tal suerte. En último término, acaso sea el destino para el que nace toda teoría. ¿No dijo ya Nietzsche que "no es uno de los menores atractivos de una teoría el que sea refutable"? Y esta opinión la comparte, sin duda, un representante tan caracterizado de la más rigurosa disciplina histórica como von Below, puesto que escribe (*Weltwirtschaftliches Archiv*, B. 9, 1929, "Die Entstehung des Kapitals im Mittelalter, I") que "la aplicación consecuente de una teoría, en sí misma insostenible, puede ser fecunda científicamente".

El hecho, sin embargo, de que un investigador proponga teorías no es razón suficiente, aunque éstas resulten erróneas, para negarle el título de historiador, si sus fines y sus métodos más generales se inspiran en los mismos principios que han regido siempre la labor de las figuras más eminentes de la historiografía: conocer la realidad histórica en lo que ésta tiene de individual e irreiterable. No hay duda de que tal ha sido el fin perseguido por Sombart. El concepto básico de que se ha valido para lograrlo es el de "sistema económico", en cuya constitución entran como elementos fundamentales el "espíritu" que anima a los hombres, la "ordenación" o "forma" de la vida económica, dentro de la cual desarrollan éstos su actividad, y la "técnica de que se sirven" (*Die Ordnung des Wirtschaftslebens*, 2.ª ed., 1927).

Como toda economía es histórica, y no es concebible que el hombre desarrolle su actividad económica al margen de todo

sistema, los sistemas se suceden en el tiempo, naciendo cada uno dentro del marco del anterior, en virtud de las transformaciones que experimentan los aludidos elementos integrantes de cada uno de ellos. Y como cada sistema caracteriza una "época económica"; dicho concepto constructivo es aplicable también como criterio de periodización.

La selección de una pluralidad de elementos o factores -espíritu, ordenación, técnica— cuyas varias combinaciones hacen posible el nacimiento de otros tantos sistemas, representa un avance considerable frente a las conocidas teorías de las fases o estadios de la evolución económica que escogen un solo factor como criterio. Así, por ejemplo, la más moderna de ellas, la tan celebrada de K. Bücher, se fija en las condiciones imperantes en la esfera de la producción, y con arreglo a la longitud del camino que recorren los bienes desde que son producidos hasta que llegan a manos del último consumidor, distingue las fases de economía doméstica, economía urbana y economía nacional. Es evidente -que las posibilidades de captar la multiplicidad de aspectos que ofrece la vida queda extraordinariamente mermada cuando el concepto se construye sobre un solo elemento, haciendo abstracción de todos los demás.

Pero tienen estas teorías otro defecto más importante que era preciso rectificar. Todas ellas representan, por así decir, cortes hechos a lo largo de la Historia. La vida de las épocas pretéritas aparece en ellas enfocada desde el tiempo presente. Ciertamente que toda interpretación histórica está siempre condicionada por las circunstancias de varia índole que dan su peculiar fisonomía a la época en que vive el historiador. Puede decirse, incluso, que cuanto más alto sea el mirador de éste y más amplia y penetrante su mirada, cuanto más íntimamente viva y se compenetre con su propia época, más honda será también la influencia que ésta proyecte sobre su obra. Mommsen escribe la historia de Roma en su ascensión triunfante y Rostovtzeff la del Imperio romano en su paulatino proceso de osificación. Las diferencias de los tiempos en que viven uno y otro explica en buena parte

—como hace años tuve ya ocasión de observar— la diversidad de sus obras respectivas. No hay, por otro lado, mal ninguno en que las cosas sean así, pues, dada la limitación del espíritu humano y su incapacidad para comprender profundamente más que una parte de la realidad histórica, es posible que sólo de ese modo pueda el hombre llegar a un total conocimiento de dicha realidad.

Pero una cosa es esta influencia de su época sobre el historiador, en virtud de la cual se le abren a éste los ojos, por así decir, para determinados hechos o períodos históricos, y otra muy distinta el concebir todo el pasado en función del presente, como el progresivo desarrollo de un ser que llega ahora a su plenitud. Semejante concepción prueba bien a las claras el linaje positivista de todas estas teorías de las fases, para las cuales es la época actual el fin, en su doble sentido teleológico y terminal, de toda evolución histórica.

La reacción de W. Sombart contra el evolucionismo positivista, acaso no enteramente deliberada, se pone, sin embargo, de manifiesto en la manera en que, según vimos, construye él su concepto de los "sistemas económicos", que no consisten ya en cortes hechos a lo largo de la Historia, como los que idearon Bücher, Schmöller, Hildebrand y demás teóricos de las fases, sino que representan más bien secciones transversales en el cuerpo histórico. Los "sistemas" consecutivos están, desde luego, ligados entre sí por vínculos de causalidad histórica, y cada uno lleva dentro de sí, en sus postrimerías, el germen del siguiente; pero ahí termina también el hilo de la evolución, que no recorre la entera historia humana, como sucede en el caso de los evolucionistas. Al proceder, así hubiera podido Sombart invocar la autoridad de Ranke, según el cual las épocas históricas no deben ser juzgadas "por lo que de ellas nace, sino en su existencia misma, en su propio ser". (*Das politische Gespräch*, etc.; ed. por E. Rothacker, 1925.)

Que el nuevo rumbo emprendido por W. Sombart es fecundo, pruébalo el hecho de que la concepción de los sistemas económicos como secciones transversales,

ha sido recogida y desarrollada por un economista de la talla de A. Spiethoff, tan merecedor de ser clasificado entre los mejores "realistas" como entre los mejores teóricos. El concepto de "estilo económico", construido por éste, "no como una historia económica repleta de hechos irreiterables", esto es, no como una "fotografía", pero sí como "reflejo de la realidad", como una "pintura" que no es irreal y abstracta, como sucede con el objeto de la teoría pura, sino que capta los fenómenos en su concreción (*Festgabe für Werner Sombart*, 1933: "Die Allgemeine Volkswirtschaftslehre als geschichtliche Theorie"), está, según expresamente declara su insigne autor, íntimamente emparentado con el concepto de "sistema" de Sombart, a cuya obra atribuye Spiethoff importancia "imperecedera". Y en el trabajo más reciente y sugestivo dedicado a estas cuestiones metodológicas (W. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 1940), el tono polémico contra "estilos" y "sistemas" que reviste en su exterior no logra encubrir la soterrada afinidad de su autor con los fines y métodos de Sombart y Spiethoff en este terreno. Al igual que ellos, piensa Eucken que "la investigación histórica intensiva es tan insuficiente como la mera labor de refinar el aparato teórico", y que en el proceso cognoscitivo de la Ciencia económica lo esencial está más bien en que "intuición y pensamiento actúen siempre en recíproco engranaje", porque no debe haber "dos ciencias económicas distintas, una histórica y otra teórica".

¿En qué consiste la diferencia entre el modo de proceder de Sombart cuando construye sus conceptos históricos y el que sigue la Teoría económica para elaborar los suyos? Y ¿qué función asigna Sombart a esta "Teoría" dentro de la Ciencia económica "comprensiva" que él postula?

Si nos atuviéramos a lo que el propio Sombart declara a *este* respecto, diríamos que aquellos conceptos históricos son "tipos ideales" en el sentido de Max Weber, esto es, imágenes mentales que se obtienen potenciando determinados elementos de la realidad y -condensando en torno a éstos aquellos otros rasgos que en la realidad se dan sólo con carácter intermitente y en

mayor o menor número, pero que son susceptibles de integrarse con los elementos potenciados, dando unidad al "tipo". Mas es lo cierto que Sombart sostiene respecto a sus conceptos históricos, respecto a sus "sistemas" —y lo mismo dice Spiethoff de sus "estilos"— que son "reflejo" de la realidad de un cierto tiempo, mientras que, según M. Weber los tipos ideales son utopía, que, en su pureza conceptual, nunca se dan en la realidad empírica. Más justo sería, pues, temas" y "estilos" son "tipos reales" y no "ideales".

Podría parecer que con esta nueva denominación extremarnos aún más, si cabe, el radical contraste que Sombart establece entre sus conceptos empíricos y los conceptos abstractos de la Teoría económica entendida en el sentido dominante» Para el maestro fallecido (Vid. su *Nationalökonomie*) los conceptos de esta teoría son "esquemas racionales" que nada en absoluto tienen que ver con la realidad ni con la investigación de ésta. A diferencia de las hipótesis de las Ciencias naturales, que le sirvieron de modelo, dichos esquemas no pretenden reflejar realidad. Son puras verdades ideales, a priori *verités de raison*, según la terminología de Leibnitz y no *verités de fait*. Los esquemas racionales —dice Sombart— no están al final de la ciencia, como ocurre con las leyes naturales, a las que se llega después de recorrer un largo camino empírico, sino al principio de ella. El valor que pueda corresponderles como verdades está solamente en la racionalidad de su contenido, sin referencia ninguna a su existencia empírica. "Cuando he resuelto hasta las últimas dificultades de la teoría de la utilidad marginal, no sé siquiera si habrá en la realidad una sola operación de cambio que se lleve a efecto con arreglo a ese principio."

Renunciando ahora a discutir en sus fundamentos la licitud de esta Interpretación de los esquemas racionales de la Teoría económica, sobre lo cual ha hecho A. Löwe observaciones sobremano agudas y sugestivas, diremos solamente que la lucha que con las afirmaciones mencionadas mueve Sombart contra la Teoría económica dominante está justificada en cuanto hubo un tiempo —el de la Teoría clásica— en que

ésta creyó poder derivar de las leyes referentes a la economía de cambio el orden eterno de la vida económica. La Teoría histórica de Sombart, que reduce la validez y la esfera de aplicación de la Teoría racional a un determinado "sistema económico" a una determinada época, constituye una evidente superación del absolutismo que entrañaba el punto de vista de los clásicos. Para este sistema, sin embargo, que es precisamente el del capitalismo, es incuestionable que esquemas racionales poseen el valor, no sólo de verdades *a priori*, sino de proposiciones basadas empíricamente. Los supuestos de que parten, los "datos" en que descansan, responden a la estructura misma de dicho sistema.

Por esta razón no es tan grande como Sombart piensa la diferencia entre su manera de construir sus conceptos y la de la Teoría racional, abstracta, cuando el sistema en cuestión es el capitalista. La Teoría dominante establece "cuál sería el curso de los acontecimientos económicos si se cumplieran determinadas condiciones y la conducta humana fuera enteramente racional". Sombart, en cambio, fija su atención en la vida económica considerada en su conjunto, y en el concepto recoge todos los elementos que la componen, tanto racionales como irracionales. La teoría que Sombart crea procede también por vía de abstracción, si bien los elementos de que prescinde no son los irracionales, sino meramente los que no pertenecen a la esencia misma de la realidad de que se ocupa. Ahora bien, Sombart ha caracterizado acertadamente el capitalismo, según vimos, como "la racionalización de todos los elementos del proceso económico". En este sistema, pues, los elementos no racionales —de los que por principio hace abstracción la Teoría en el sentido dominante— son cada vez menores en número y de importancia más insignificante en relación con la esencia de la realidad que se trata de captar.

En defensa de la Teoría clásica contra los ataques de A. Müller, que la tachaba de materialista, crematista y poseída de espíritu calculador, Sombart escribe (en su *Nationalökonomien*): "Estas censuras se

equivocaron de puerta. Reprochan a la Teoría lo que hubieran debido reprochar a la *realidad*, esto es, al capitalismo. Evidente es que éste, y no la Teoría, es el que ha convertido la vida en un problema de cálculo; la Teoría no hizo más que registrar el hecho, sirviéndose de él para sus construcciones. Achacar a los teóricos de la economía la culpa de los males que ha acarreado el capitalismo es tanto como inculpar al bacteriólogo por haber descubierto en un preparado bacilos de la peste". De una Teoría que da pruebas de semejante "comprensión", ¿cabe decir que sus esquemas racionales tienen mero valor de *verités de raison*? Y si esto era ya así en la época de la Teoría clásica (A. Müller hacía los mencionados reproches en 1830), con mucha más razón puede sostenerse en la actualidad, cuando la Teoría económica racional, abandonando progresivamente el fundamento individualista en que reposaba la Teoría clásica, se ha convertido en un instrumento técnico, en un método de análisis, compatible y utilizabíe en toda ordenación económica.



Sombart piensa que cuando se habla de sucesivas aproximaciones de la Teoría a la realidad (Pareto es, como se sabe, el primero que utilizó esta terminología), la cosa puede comprenderse únicamente en el sentido de que los hechos económicos se asemejarán tanto más a los procesos formulados en los esquemas cuanto más racionales y adecuados a los fines sean aquellos hechos. "Mas la distancia entre la realidad y el esquema sigue siendo 'infinitamente' grande", dice el maestro. La verdad es que dicha distancia nunca ha sido 'infinita'. Si bien es cierto que la Teoría pura del equilibrio económico, o la de la utilidad

marginal —tanto en su versión antigua como en la forma más refinada y moderna que reviste, por ejemplo, en la teoría de la sustitución de J.H. Hicks— se mantiene deliberadamente en el plano de abstracción más alto; la misma Teoría racional, en desarrollo de principios que le son inmanentes, tiende en los últimos lustros a acortar aquella distancia.

Sombart califica de "estática" a la Teoría racional dominante, a la que contrapone el pensamiento "dinámico" "de los mercantilistas, antepasados de los teóricos del capitalismo, como son Marx y el propio Sombart. "Para la ciencia —dice éste— es Marx quien ha descubierto el capitalismo; mas la hazaña grande, genial, de los mercantilistas está en haber descubierto sus peculiaridades y su importancia para la vida práctica".

Si por "estático" entendemos el sistema teórico correspondiente a una situación de equilibrio económico, que es concebida haciendo abstracción del factor tiempo, y asignamos a la "dinámica" la función de analizar cómo se verifica en el tiempo la transición de un estado de equilibrio al otro, cómo cada nueva situación va surgiendo, a lo largo del tiempo, de la precedente (o sea, expresado en los términos de que se sirven los econométricos: si suponemos que las variables de las ecuaciones que integran el sistema no pertenecen todas a un mismo período de tiempo), llegaremos a conclusiones difíciles de armonizar con la afirmación de Sombart.

Por una parte, si bien es cierto que los mercantilistas tienen una concepción dinámica en el interior de cada país, su punto de vista frente al conjunto de las naciones tiene carácter estático: para ellos la cantidad de riqueza existente en el mundo es fija, y no hay, por tanto, posibilidad de que un país la aumente si no es a expensas de los otros. Y en cuanto al carácter de la teoría dominante, bien marcada está en sus tendencias más recientes (Pigou, Keynes, Lindahl, Lundberg, Schumpeter, Hicks y tantos otros) la orientación dinámica a que aludíamos antes. La teoría de los estados de equilibrio viene completada con el análisis

de los "períodos cortos" y de la transición entre éstos.

El nuevo interés que la teoría racional muestra por el concreto suceder de los fenómenos económicos en el tiempo ha contribuido también a que ella sienta más vivamente la necesidad de una estrecha colaboración con la historia económica. Un investigador tan inequívocamente teórico como J. M. Keynes celebraba poco ha la aparición de una obra de esta clase, escrita "por economistas y para economistas" (*Economic Journal*, 1940), y más recientemente todavía, otro representante no menos insigne de la teoría, J. Schumpeter, expresaba la opinión, con motivo del fallecimiento de F. W. Taussig, de que la obra de éste "ha emprendido el camino hacia un futuro henchido de promesas, en el cual ni la ignorancia teórica podrá ser ya medalla de honor ostentada por el historiador de la economía, ni la ignorancia histórica podrá serlo por el teórico" (*Quarterly Journal of Economics*, 1941). En su última y monumental obra (*Business Cycles*, 1939), el propio Schumpeter lleva a cabo un estudio admirable de la época capitalista (a partir de 1787), desde el punto de vista de las fluctuaciones económicas: el método que sigue, consistente en -analizar teóricamente las causas individuales de cada uno de los ciclos estudiados, es muy semejante al emprendido por Spiethoff hace ya largos años.

Del campo de la Historia salen voces que reclaman esa colaboración con la teoría dominante. Y así, para M. -M. Postan, sucesor de Ciapham en la cátedra de Historia económica de Cambridge (*The Historical Method in Social Science*, 1939), no hay razón para que la teoría económica cambie el método que hasta ahora ha seguido para formar sus conceptos, ya que el volumen y la calidad de los resultados con él obtenidos constituyen el mejor testimonio de su validez científica. Pero estos resultados son abstractos, y el papel que le incumbe a la Historia, sostiene ingeniosamente Postan, consiste en averiguar para cada caso histórico concreto cuáles son los elementos reales individuales de que la teoría ha hecho abstracción en la famosa fórmula de los *ceteris paribus*, que

supone inalteradas las demás condiciones del problema estudiado.

La fusión entre teoría e historia que Sombart postulara y que es el fin último a que consagró su vida científica, está hoy, como vemos, mucho más próximo a realizarse que cuando el maestro inició su labor, erigiéndose en campeón de una teoría histórica de la economía. Si el camino por el que se avanza hacia esa fusión no es exactamente el señalado, por Sombart la razón está principalmente en la resistencia que por principio opuso éste a aceptar resultados y métodos de teoría económica postclásica. Los ataques violentos que desde muy pronto le dirigieron los "teóricos" explican en parte su actitud hostil a dicha teoría. De mucho más peso es, sin embargo, otro motivo: la inexistencia en Alemania de toda teoría económica en los años de su formación científica. Las generaciones universitarias alemanas anteriores a la guerra del 14 viven desde 1870, aproximadamente, bajo el imperio de la moderna escuela histórica de la economía. Se está en la creencia de que Ricardo y Stuart Mill han sido superados, que su estudio no es, por tanto, necesario no se sustituyen sus teorías por otras. En el campo teórico figura solamente la obra de Marx. El interés teórico e histórico por el problema del capitalismo, de un lado, y el interés práctico por la cuestión social, aguda entonces, de otro, llevan a W. Sombart a un estadio hondo y prolongado de la obra marxista, que deja en su manera de concebir la teoría económica una huella imperecedera.

Pero un pensamiento tan rico, tan fecundo como el de W. Sombart reabsorbe y transforma dentro de sí cuantos elementos hayan podido entrar en su forma imprimiéndoles su cuño personal. El producto de pensamiento ha sido una obra que, a pesar de sus limitaciones y flaquezas, contiene un saber extenso y variado, está tan repleta de ideas y sugerencias, expresadas siempre con ingenio y muchas veces con belleza, que sí llamamos clásica a una obra porque conserva su encanto a través de los tiempos y para cada generación guarda un secreto, la de W. Sombart merecerá ese título.

## Werner Sombart y el hombre económico moderno

*João Carlos Graça*

### Werner Sombart e o homem económico moderno

O nome de Werner Sombart (1863-1941), frequentemente referido (e mesmo, por vezes, ritualmente reverenciado) quando se trata de temas de Sociologia Económica, História Económica ou História do Pensamento Económico, aparece também em geral associado ao de Max Weber e, de certo modo, apagado em face da grandeza deste. Todavia, quer pelos aspectos afins aos da obra do autor de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, quer pelos seus traços específicos e distintivos, os escritos de Sombart são merecedores duma atenção mais detalhada do que a que geralmente se lhes concede. Seja pelas potencialidades, seja pelas limitações que caracterizam um tipo de análise, a abordagem sombartiana de um facto social como o *capitalismo moderno* valerá um esforço da nossa parte para procurar conhecê-la melhor.

#### *Primeira Parte: Acerca da Parsonização de Sombart*

##### 1. Um Sombart empirista?

Não é este o sítio para discutir as repercussões da influência que Talcott Parsons (1902-79) exerceu sobre a sociologia do século XX. Limitar-me-ei, pois, a relembrar esse facto, não tanto a propósito do estrutural-funcionalismo como corrente, embora a importância deste (e mesmo, em alguns casos, o seu claro ascendente académico) seja indesmentível. O que me interessa é aquilo a que Jeffrey Alexander (1988) designou por *parsonização dos clássicos*: a apropriação selectiva das ideias de autores anteriores, dos quais o estudante (e, em geral, o iniciado na sociologia como

disciplina académica) tem conhecimento sobretudo através do processo de filtragem que as mesmas sofrem na obra do próprio Talcott Parsons. E, como é óbvio, no âmbito da parsonização dos clássicos, quais as características de que se revestiu, em particular, a parsonização de Sombart. Que formas assumiu a leitura feita por Parsons da sua obra, quais os comentários e críticas feitas, quais as ideias retidas, qual a absorção de teorias tornada, em consequência, possível ou necessária.

Tomarei como base de referência três obras de Talcott Parsons: o ensaio "*Capitalism*" in *Recent German Literature: Sombart and Weber*, de 1928; *A Estrutura da Acção Social*, de 1937; e *Theories of Society*, de 1961, em co-autoria com Shils, Naegele e Pitts. Todavia, deve desde já notar-se que a apropriação a que Parsons procede das ideias dos vários autores (para a sociologia) parece em boa medida condicionada pela apropriação das mesmas entretanto feita pela análise económica. E arrisco desde já a afirmação de que, para compreender o que Parsons escreve sobre diversos autores é necessário (ou, pelo menos, muito conveniente) saber o que Schumpeter diz acerca dos mesmos. Recorramos a Schumpeter, portanto.

Na *História da Análise Económica*, o famoso economista austríaco procede a uma arrumação da obra de Sombart que sintetiza, em boa verdade, a sua própria tomada de distâncias relativamente à Escola Histórica, bem como a oposição entre a tradição dita "austríaca", analítica e dedutiva, e a tradição "alemã", histórica e indutiva. Nesta obra, Sombart aparece, junto com Weber e Spiethoff, integrando a "Novíssima Escola Histórica" alemã. É sobretudo a sua comparação com Max Weber que é relevante. Se a atitude deste para com a análise económica se tinha caracterizado por uma "ausência de hostilidade", já os pronunciamentos metodológicos de Sombart teriam sido mais hesitantes, começando por uma clara aversão, mas acabando por aderir à ideia da bondade científica da economia teórica. Em todo o caso, Sombart teria sem dúvida sido mais resistente à aceitação da validade universal dos raciocínios da análise económica. Em suma, poderíamos dizer que,

a respeito da célebre querela Schmoller-Menger relativa aos métodos, enquanto Weber se inclinou para o lado deste último, Sombart terá permanecido mais próximo das perspectivas de Schmoller, de resto o orientador da sua tese de doutoramento (Backhaus, 1989).

Parsons, no texto de 1937, faz referência a este mesmo aspecto, considerando Sombart um "empírico" ou "empirista" em matéria de análise económica. Ora, o "empirismo" é, recordemo-lo, uma das *bêtes noires* no texto referido de Parsons. Por esta via, portanto, este autor junta-se às fileiras dos que consideraram Sombart insuficientemente "analítico". Esta suposta insuficiência analítica seria, de acordo com vários, compensada todavia pelo sentido "artístico" ou "estético" e pelo notável fôlego, pela visão de conjunto da sua obra. Na referida *História da Análise Económica* (cuja primeira edição, aliás póstuma, é de 1954), Schumpeter escreverá algo semelhante, acrescentando que a escrita de Sombart pode portanto ser integrada no género da *histoire raisonnée*. Contudo, em matéria de precedências, bastará recorrer ao texto de Parsons de 1928 para se confirmar a este respeito que é ele quem segue Schumpeter, e não o contrário. A questão é já, neste escrito, a da aceitação ou não da validade da análise económica abstracta. E a demarcação de Parsons relativamente a Sombart (e seguindo os pontos de vista de Schumpeter), bastante óbvia.

Até aqui, dir-se-á, tudo compreensível. E talvez assim permanecesse, na verdade, não fosse dar-se o facto desconcertante de o "utilitarismo" ser, de acordo com Parsons (no texto de 1937), outra das *bêtes noires* da teoria social — isto quando, simultaneamente, proclama que a adopção da análise marginalista teria revolucionado proficuamente a análise económica, libertando-a dos supostos atavismos ricardianos. Parsons, deve dizer-se, defende esta ideia enunciando-a como uma crítica a Alfred Marshall: este último nem sempre compreendera claramente as limitações da análise de David Ricardo, embora Parsons entenda por bem, a respeito de Marshall, subscrever generosamente a tese de acordo com a qual ele teria "descoberto" de forma

independente a análise marginalista). E, mais uma vez, quem serve de guia a Parsons é Schumpeter (Parsons, 1968).

Em suma, sim à análise económica e à análise marginalista (fundada no conceito de utilidade marginal) em particular. Não ao utilitarismo. Será a atitude de Parsons a este respeito comparável à de Weber? O *homo economicus* é um "tipo ideal", um recurso analítico legítimo (e mesmo necessário), com a ressalva de que, em termos práticos, sabemos que as coisas não são completamente *assim*? Parsons, ao que parece, nunca tirou muito a limpo o que deveria entender-se por validade da análise económica. No texto de 1928, por exemplo

(Parsons, 1991), mas agora a respeito de Marx, opinava que, enquanto para Schumpeter ele teria produzido verdadeira análise económica, para outros (Croce e Labriola) as suas categorias eram apenas "tipos ideais" (ler "utopias"). O verdadeiro significado ou dimensão da diferença de perspectivas, esse, não o esclarece Parsons.

Mas hesitações ou falta de clareza nessa matéria ainda são a menor das críticas que podemos fazer-lhe (e, sobretudo, Parsons não estaria nesse caso só). Para ele, se se pode compreendê-lo (na obra de 1937), o utilitarismo, como teoria social, seria essencialmente "instável" e incapaz de permitir uma compreensão da estabilidade e da ordem sociais. No caso de Locke, a harmonia do "estado de natureza" era sustentada pela coexistência com uma teoria do valor-trabalho. Mas esta constitui um beco sem saída, logo também a harmonia do estado de natureza lockeano, logo também todo o utilitarismo. Este último, aliás, teria sido permanentemente "ensombrado" pela teoria do conflito: Hobbes e o estado de guerra; Malthus e o problema da escassez de meios de subsistência; Marx e a compulsão objectiva criada pelo mercado e a competição capitalista; Darwin e a selecção, etc. (Parsons, 1968). Para tudo isto, supõe-se, a teoria voluntarista da acção deve constituir uma solução — mas isso só é verdade *porque ela recorre aos valores*, à cultura, único elemento que permite compreender a acção social enquanto um todo sistematizado: "A

sociologia é uma teoria analítica dos sistemas da acção social, na medida em que os referidos sistemas podem ser compreendidos como constituindo uma integração pelos valores comuns" (Parsons cit. in Bourricaud, 1977). Ora, se o utilitarismo é um impasse como teoria social, se o que permite compreender o "problema da ordem" são os valores, é talvez legítimo perguntar qual o sentido que faz: a) aceitar como boa a concepção de análise económica produzida pela "revolução marginalista"; b) afirmar, mais, que ela resolve os problemas associados à teoria do valor-trabalho, teoria que, ela sim, seria afim do utilitarismo.

Como é óbvio, não é pretensão deste trabalho discutir os (de)méritos de qualquer das teorias referidas ou a sua validade enquanto teorias económicas (teorias do valor), mas o tipo particular de combinação ou de associação a que Parsons procede. Na verdade, o que me parece de toda a evidência é que: a) não existe nenhuma associação lógica necessária entre utilitarismo e teoria do valor-trabalho, ainda que os dois traços coexistam na obra de Locke (*mas não na dos outros autores referidos por Parsons*); b) se alguma teoria do valor pode ser considerada afim de concepções utilitaristas (embora, ainda assim, não necessariamente) é justamente a teoria que suporta a "revolução marginalista", a qual é todavia a merecedora dos encómios de Parsons.

Em rigor, sublinhe-se, nem mesmo esta última associação é necessária. Podemos, como atrás se escreveu, sustentar que o quadro teórico do *homo economicus* traduz um recurso analítico válido — mas nada mais. Se os homens agissem guiados apenas por considerações de "racionalidade instrumental" (*a Zweckrationalität* de Weber), então... agiriam de tais e tais formas. Acontece, e é de puro bom senso reconhecê-lo, que os homens *não* agem apenas por considerações de "racionalidade instrumental", antes se conduzem por vezes de forma "não-racional" (segundo alguns, ou "não-lógica" segundo outros), e outras vezes de acordo com a célebre "racionalidade por referência aos valores" (*Wertrationalität*). Tudo isto parece mesmo relativamente

pacífico, e o que deve notar-se é que são as conclusões do próprio Parsons que apontam muito claramente no sentido de se considerar o quadro da "racionalidade instrumental" como insuficiente para poder compreender plenamente as interações sociais, uma vez que é necessário para isso recorrer aos valores e à cultura. Repita-se, pois, que estas ressalvas não pretendem questionar a validade de qualquer teoria económica enquanto tal. Mas repita-se também que *a atitude de Parsons é a de quem faz uma ressalva*: tão-pouco poderíamos pretender explicar toda a vida social (ou o essencial dela) com base num esquema "importado" da análise económica, em particular da "teoria das escolhas racionais"; Parsons, sublinhemo-lo, *não* é um "individualista metodológico", bem pelo contrário.

Assim, qual o sentido do seu entusiasmo com a "revolução marginalista"? Como se pode, para além disso, sustentar que esta traduz uma superação do utilitarismo? E porquê a defesa, para cúmulo, de que este último teria uma afinidade, isso sim, com a teoria do valor-trabalho? Reconheça-se que é difícil, perante tudo isto, evitar a sensação de absurdo e escapar à convicção de que Parsons, de tão obscuro, se terá tornado incompreensível para si próprio...

## 2. Um Sombart idealista?

Outro dos pecados que, no texto de 1937, Parsons descobre em Sombart é o do "idealismo". Notemos antes de mais que esse não é um pecado que seja típico do sentido crítico de Parsons identificar. Na verdade, é muito mais frequente vê-lo considerar o "materialismo", ele sim, uma limitação: materialismo, positivismo, empirismo e utilitarismo — eis indiscutivelmente os *maus-da-fita* desta sua obra. E é por isso, também, que esta crítica a Sombart merece um pouco mais de atenção.

Sombart é geralmente referido por Parsons como um autor entre Marx e Weber, um pouco no caminho que daquele conduz a este (Parsons, 1968). Não porque estivesse verdadeiramente *no meio* dos dois: o caminho é um trajecto em zig-zague. Para usar a célebre expressão de Smith a respeito da crítica dos fisiocratas ao "sistema

mercantil", Sombart teria, por comparação com Marx, *torcido a vara demasiado para o lado oposto*, exagerando, segundo se pode compreender o raciocínio parsoniano, a importância do "espírito" (*Geist*) na configuração de uma dada época ou sociedade.

Na verdade, para a caracterização de cada "sistema económico" Sombart recorre a três elementos fundamentais: a tecnologia, as formas de organização e o "espírito", sendo este efectivamente o mais importante. Compreender uma dada forma social é, antes de mais, captar o seu "espírito". Esta atitude metodológica e tudo o que lhe está subjacente é, bem entendido, característica do pensamento alemão do século XIX e da sua tão típica ênfase na *Kultur*, nas diferenças de mentalidade (ou de "espírito") entre diferentes sociedades, e na necessidade de o investigador as captar, mais como um artista do que como um cientista: os estudos sociais não seriam "nomotéticos", mas "ideográficos"; não visariam a *explicação* de acordo com leis gerais, mas a *compreensão* daquilo que é único e irrepetível; e a essência desse suposto carácter único estaria nos aspectos *espirituais* (que não seriam determinados pelos materiais, antes os determinariam).

Todavia, a verdade é que no mesmo texto de 1937 é o próprio Parsons que vem a afirmar, depois de longas e tortuosas considerações, que, como vimos, a essência do trabalho sociológico deverá consistir no estudo da "integração pelos valores comuns". É verdade, em suma, que a unidade básica do sistema social é a acção individual provida de sentido, mas esta última seria absurda e ininteligível, *som e fúria nada significando*, se não fosse orientada pelos valores. Destes valores irá aliás, em obras posteriores, fazer Parsons o "sistema cultural", supostamente regulador (em sentido cibernético) do "sistema social". A ponto de muitos comentadores terem opinado que Parsons, embora tivesse partido de uma perspectiva analítica valorizadora da acção individual, embora tivesse, em suma, subscrito no início uma "concepção voluntarista da acção", uma verdadeira teoria "accionalista" da vida social, se orientara depois para um quadro

de análise que subestimou o indivíduo, concebendo-o de forma "hiper-socializada", determinado pela sociedade, sendo esta, pelo seu lado, *determinada pela cultura*. A si mesmo, de resto, qualificou Parsons como "determinista cultural" (Ritzer, 1988). Da crítica a um determinismo de tipo behaviorista (mecânico, a acção sendo considerada como mera resposta a um estímulo) ter-se-ia ele encaminhado progressivamente, através da ênfase inicial na acção e no carácter orientado desta, para *um outro tipo de determinismo*, agora cultural. Essa trajectória, apenas sugerida na obra de 1937, manifestar-se-ia plenamente nas obras "sistémicas" das décadas de 1950 e posteriores.

Em vista disto, parece-me necessário voltar atrás para perguntar qual o verdadeiro sentido da crítica feita a Sombart por suposto "idealismo". Melhor do que o texto, já bastante obscuro, de 1937, é o de 1928, um verdadeiro escrito de juventude, que no-lo permite compreender. Aí são, muito claramente, dirigidas a Sombart duas críticas cujo conteúdo lógico é, na verdade, razoavelmente distinto, apesar de com frequência os temas surgirem associados:

a) Sombart teria exagerado na importância dos factores "espirituais" na génese e na reprodução de uma qualquer forma social. Em face da obra de Sombart (ver adiante), esta crítica parece-me de validade duvidosa. Em todo o caso, e é isso de momento o mais importante, *em face da própria obra de Parsons*, esta é uma crítica pelo menos desconcertante, se não mesmo paradoxal. Ainda que, com generosidade, se admita ter-se tratado duma evolução de Parsons de posições mais "moderadas" (ou "pluralistas") para outras mais "idealistas", parece-me, mesmo assim, que seria então necessária, da parte do autor de *O Sistema Social*, uma autocritica pelo que, nesse caso, deveria forçosamente ser considerado o infundado e a injustiça das críticas anteriormente feitas a Sombart. Que eu saiba, Parsons nunca fez semelhante coisa. A injustiça ficou por reparar.

b) Em todo o caso, dir-se-á, a distância entre os dois autores manteve-se em virtude dum outro tema, que é o da especificidade

de cada cultura ou forma social. A tendência do pensamento alemão oitocentista seria, não só exagerar a importância dos factores "espirituais", mas também o que de específico e de diferente de todos os outros contém cada "indivíduo histórico". Em geral, ao referir-se ao "idealismo", Parsons tem em vista ambos estes aspectos. Todavia, distingue-os com clareza. Do "idealismo" de Sombart, no sentido de importância dos factores "espirituais", ter-se-ia Parsons aproximado, portanto; mas não do "idealismo" concebido como ênfase excessiva na singularidade de cada cultura. Na verdade, o principal sentido do conjunto da sua própria obra é, parece-me, esse de estudar o que já em 1928 propunha como o assunto da investigação: de que forma os sistemas culturais se reproduzem, evoluem e se propagam — uma verdadeira *história natural* dos sistemas culturais, concebida como teoria geral da evolução dos mesmos.

Acerca de ambos estes aspectos, penso que é de validade muito duvidosa a opinião de Parsons acerca de Sombart. Passo a explicar porquê:

a) Embora parta de facto duma posição "idealista", no sentido de procurar uma origem "espiritual" para o fenómeno do capitalismo, a verdade é que Sombart se demarca dessa perspectiva estrita, acabando por reconhecer abertamente (cf. Sombart 1982) o carácter múltiplo, complexo e encadeado das casualidades que levaram ao *capitalismo moderno*. Faz inclusivamente uma crítica explícita a Weber, censurando insistência supostamente excessiva deste último no tema do protestantismo. Creio ser errado considerar qualquer destes dois autores como "idealista" em sentido exacto, mas se algum deles o é, então é Weber e não Sombart. Na verdade, o próprio carácter hercúleo do empreendimento sombartiano sugere clara e imediatamente o reconhecimento da multicausalidade e o abandono de pretensões de identificação de algo como o factor decisivo ou a chave do problema.

b) Quanto à ênfase pretensamente exagerada no carácter *único* do capitalismo moderno (quanto à sua concepção excessivamente "ideográfica" do trabalho do

investigador, portanto, com a consequente sobrestimação do que existe de irrepetível no assunto de pesquisa), é necessário esclarecer desde já que, de acordo com o próprio espírito do projecto de Sombart, as continuidades do "capitalismo moderno" (e da sociedade moderna em geral) com o passado são imensas. Isto é verdade quer do ponto de vista da história "dos factos" (económicos, políticos, etc.), quer do ponto de vista da história "das ideias" (ou "das mentalidades"), a ponto mesmo de o capitalismo e a modernidade em geral só poderem ser compreendidos referindo-os ao conjunto da história europeia. Se Sombart exagera, é no sentido exactamente oposto: ao pretender inventariar, por exemplo, as "origens espirituais do homem económico moderno", não hesita em remontar à escolástica medieval, à filosofia antiga, à ética do judaísmo, etc. Se há risco óbvio neste empreendimento é, segundo me parece, o do vício oposto, o do anacronismo, abusando-se na detecção de analogias, até se pretender ou julgar identificar pontos de contacto, e mesmo nexos causais, entre factos muito afastados no tempo, os quais não são, na verdade, mais do que simples coincidências, e tão só. A tendência de Sombart, deste ponto de vista, é, bem ao contrário do que Parsons afirma, a de diluir as diferenças, fazendo desaparecer a especificidade do "capitalismo moderno". Em todo o caso (e convirá repeti-lo sublinhando-o), da acusação de excessiva ênfase no carácter *único* desta forma social está a obra de Sombart obviamente livre.

### 3. Conveniências e incoerências

Da parsonização de Sombart parece, pois, poder reter-se, não tanto que se trata duma apropriação *selectiva* de elementos que, tomados fora de contexto, são depois recompostos ao gosto de Parsons e ao serviço da sua argumentação. Se fosse só isso, ou mesmo essencialmente isso, poderia ainda replicar-se que, bem vistas as coisas, é o que sempre sucede. Na verdade, não é esse um traço comum de toda a história das ideias? Não trabalhamos em permanente recomposição de raciocínios que outros fizeram (em parte, que não na sua específica combinação) antes de nós? O problema com Parsons é, porém, muito pior do que isso.

Trata-se de facto, em meu entender, não só duma apropriação *selectiva*, mas duma apropriação *arbitrária* até se tornar falseadora, *incoerente* até se tornar claramente contraditória.

Talvez este tipo de apropriação tenha condicionado o que foi desde então a história da sociologia, e em particular a da sua relação com a economia enquanto corpo disciplinar distinto. Seguramente o fez, aliás, tendo em conta a importância académica das ideias de Parsons neste último meio século. Em todo o caso, terá sem dúvida contribuído para aquilo a que talvez possamos designar por relação esquizofrénica entre teoria económica e teoria sociológica (se de todo devemos conceber ambas como ramos da teoria social): a instauração de um *modus vivendi* académico que denega sistematicamente incoerências e contradições várias, transformando-as em troca de galhardetes e cortesias mútuas, suportadas essencialmente pela mútua incompreensão. O caso atrás referido da crítica violenta ao "utilitarismo" acompanhada de cumprimentos e saudações à análise marginalista é, parece-me, exemplar. A discussão do suposto "empirismo" de Sombart também. Já as críticas ao seu pretenso "idealismo" dir-se-ia, por contraste, denotarem sobretudo uma incoerência ou "instabilidade" teóricas do próprio parsonismo enquanto teoria sociológica...

### *Segunda Parte: Sombart e o Enigma do Capitalismo*

#### 1. A ética aristocrática e o espírito do capitalismo

Por muito diferentes que sejam entre si, as análises que Marx, Weber e Sombart fazem do capitalismo moderno têm seguramente um traço comum: este último contém uma tendência para a reprodução em escala alargada, sendo que esta deve, de alguma forma *contaminar* o conjunto da existência social, tudo submetendo à sua lógica. Todavia, na origem (trate-se dum ponto de vista estritamente cronológico ou sobretudo do enunciar duma condição lógica), deve ter havido algo de diferente, de não-capitalista, a iniciar todo o processo. Para todos estes autores, a autogeração do

capitalismo é algo de pura e simplesmente inconcebível. A ênfase é, por vezes, mais "histórica" (as coisas passaram-se, de facto, de tal ou tal maneira), noutras casos, mais "lógica" (trata-se, sobretudo, de investigar as próprias condições *a priori* do fenómeno estudado), mas podemos manter, a respeito de todos eles, esta afirmação como válida na generalidade.

Para Marx a questão estava na "acumulação primitiva do capital", necessariamente obtida por processos extra-económicos, antes que a colocação deste em movimento permitisse a entrada do capitalismo, por assim dizer, *nos eixos* e a sua reprodução indefinidamente ampliada. Já para Weber o *quid* extraeconómico era um elemento não material, mas espiritual, religioso: o "capitalismo racional" seria uma consequência não desejada, um efeito perverso da ética protestante. Esta teria aberto as portas dos conventos, não para que o ar exterior neles entrasse, mas para que uma lufada de religiosidade exaltada e ascética pudesse perpassar toda a existência social, para que o ascetismo, até então feito de recolhimento e fuga ao mundo, descesse a este e se habituasse à convivência permanente com ele. O capitalismo racional seria uma criação involuntária deste "ascetismo mundano".

Assim, e muito aproximadamente, aquilo que desde as Luzes nos tínhamos habituado a considerar uma conquista do Terceiro Estado, o resultado duma ética de frugalidade, indústria, gosto pela previsibilidade, etc. — tudo características que nos habituáramos a associar aos *laboratores* e aos seus sucedâneos e continuadores (os *industriosos* de Saint-Simon) — tudo isso nos apresenta Weber como criação e resultado do génio dos *oratores*. A origem primeira da mentalidade do Terceiro Estado, da ética burguesa e capitalista, seria religiosa: pelo menos no que respeita ao capitalismo racional e ainda que, repito, se tratasse duma consequência não desejada. Nada disso impede Weber de subscrever a tese da associação íntima entre progressos do capitalismo racional e da laicização. O "espírito do capitalismo" e, em geral, os progressos da racionalidade que lhe está associada, teriam levado a um

"desencantamento do mundo", a uma perda de espiritualidade que Weber considera de resto monstruosa, mas dificilmente evitável.

Este tipo de atitude, este julgamento moral, não só do capitalismo, mas da racionalidade (ou da modernidade em geral, concebida como laicização da existência social), está naturalmente associado ao *parti pris* historiográfico: o ascendente histórico do Terceiro Estado não é obra deste, mas de um outro grupo social, cuja importância ficou aliás ameaçada pela sua própria conduta. Os historiadores que ao longo do século XIX procuraram indagar as razões do ascendente progressivo (e aparentemente inevitável) do Terceiro Estado e de tudo o que a ele estava normalmente associado (capitalismo, laicização, direitos civis e políticos, igualização progressiva das condições sociais — ou, pelo menos, o que lhes parecia ser isso), sempre que a sua atitude era avessa ao conjunto das transformações em causa, atribuíram as mesmas à conduta anterior dos grupos que foram afastados do poder, da riqueza e da influência social. Não escrevera já Tocqueville (e, antes dele, Burke e Maistre) que a origem da Revolução Francesa fora a perda de respeito por si própria e a falta de espírito de corpo da nobreza francesa? Não foi esse o mote glosado, de uma forma ou outra, pela generalidade dos comentadores da evolução social no conjunto dos países da Europa ocidental, sempre que esses comentadores assumiam uma posição de condenação moral da referida evolução social? E que outra forma poderá haver de melhor expressar o desprezo pela *vil turba*, do que essa de lhe negar a capacidade criadora, o *génio* necessário, ainda para o tipo mesmo de alterações que à multidão, ao *maior número* essencialmente aproveitam? E que outra melhor de manifestar apreço pela minoria dos *eleitos*, do que essa, patética, de os censurar na hora do ocaso por não terem sabido eternizar-se?

"A corrupção, como expressão de uma ameaça de anarquia nos instintos e pela qual está abalado o fundamento dos afectos a que se chama "vida": a corrupção varia basicamente conforme a forma de vida em que se manifesta. Quando, por exemplo, uma aristocracia como a da França, no início

da Revolução, deita fora, com um nojo sublime, os privilégios, e se sacrifica aos excessos do seu sentimento moral, isto é corrupção: — foi, no fundo, apenas o acto final daqueles séculos de corrupção permanente, graças à qual ela tinha cedido, passo a passo, os seus direitos senhoriais e se tinha reduzida a *função* da realeza (por fim até somente a um falso aparato, a uma pompa exterior). O essencial de uma aristocracia boa e sã, porém, é ela *não* se sentir como função (quer seja da realeza, quer da comunidade), mas como *sentido e* suprema justificação destas, — é ela aceitar, por isso, e com a consciência tranquila, o sacrifício de inúmeros homens que, *por amor dela*, têm de ser oprimidos e reduzidos a homens incompletos, a escravos, a instrumentos. A sua fé básica deve, precisamente, ser a de que a sociedade *não* devia existir por amor da sociedade mas apenas como alicerces e andaimes sobre os quais um tipo de seres de "elite" se consiga erguer até à sua missão superior e, também, a uma *existência* superior, em geral; comparável com aquelas plantas trepadeiras ávidas do sol, em Java — chamam-lhes «cipó matador» — que envolvem com os seus braços um carvalho durante tanto tempo e tantas vezes até que, por fim, muito acima dele, mas nele apoiadas, possam alargar a sua copa em plena luz, patentear a sua felicidade" (Nietzsche, 1974).

Esta atitude de aversão (ou, em versões mais mitigadas, de ambivalência) perante a modernidade, herdada daquilo a que podemos chamar a "ala conservadora do romantismo literário" (Parsons, 1991), condicionou sem dúvida muito fortemente, quer as concepções de Weber acerca do capitalismo, quer as de Sombart. Deste ponto de vista, podemos não só aproximá-los entre si, mas também opô-los claramente a Marx. De facto, a condenação moral do capitalismo associada à obra deste não se transfere nunca para a própria noção de progresso. Marx critica o capitalismo duma perspectiva que de si mesma considera ser a da sua superação histórica. Aliás, o julgamento final do capitalismo reenvia, na obra de Marx, para a noção da sua irracionalidade: a célebre "anarquia da produção". A crítica marxiana do

capitalismo coloca-se do lado da exaltação da racionalidade, do progresso e da modernidade — ou, mais exactamente, do futuro.

De certo modo, o exacto oposto deve ser dito dos outros dois autores. Todavia, se podemos (embora correndo todos os riscos inerentes a uma simplificação) afirmar que para Weber a força criadora do capitalismo moderno foi religiosa, então talvez o essencial da análise de Sombart se nos torne por contraste compreensível, se dissermos que para ele a origem do capitalismo foi aristocrática: guerreira e cortesã, mas aristocrática. Não terá sido gratuitamente que duas das suas mais importantes obras levaram os títulos expressivos de *Guerra e Capitalismo* e de *Luxo e Capitalismo*. Este traço do seu pensamento encontra uma tradução exacta na sua concepção de "espírito do capitalismo", que podemos distinguir facilmente da weberiana pela presença do que Sombart designa por "mentalidade de empresário".

Expliquemo-nos melhor. Para Sombart o "homem económico moderno", o *bourgeois*, tem na verdade duas componentes claramente distinguíveis: a do *cidadão*, ou *burguês* propriamente dito (que designa recorrendo à palavra alemã *bürger*) e a do *empresário*. A "mentalidade de burguês" corresponde à "santa economicidade" (que Sombart afirma poder ser identificada na *masserizia* da Florença do século XV, em essência já com os mesmos traços da *industry and frugality* de Franklin), à moral dos negócios (gosto pela previsibilidade, respeito pela palavra dada) e à mentalidade calculadora, que tudo tende a quantificar, com o que faz estiolar todas as diferenças qualitativas. Já ao "espírito de empresa" pertence a esfera da pura cupidez, o desejo de enriquecimento e a paixão pelos metais preciosos, bem como o espírito inventivo, conquistador e organizador. É a este título que Sombart se permite incluir componentes tais como a campanha militar, a propriedade feudal e as actividades de corso nas pretensas fontes do "espírito capitalista". Este deve, na realidade, ser concebido como resultante de "empresa" em tudo o que diga respeito a espírito de rapina, sentido de oportunidade, engenho, inspiração,

capacidade organizativa e inovadora. Uma verdadeira psicologia de predador, portanto. Buscando uma maior precisão, Sombart acrescenta ainda a tendência para desobedecer a quaisquer regras determinadas (concebidas como mandamentos), afim de um ilimitado desejo de conhecimento (característico duma suposta "alma fáustica"), bem como a pura e simples "vontade de poder" (Sombart, 1931). Tal como menciona Franklin a propósito da "mentalidade de burguês", também a este outro respeito refere explicitamente Goethe e Nietzsche.

Trata-se, portanto, pelo menos a um certo nível, duma verdadeira caracterologia, da procura da identificação de "tipos" psicológicos aos quais correspondem temperamentos determinados. O temperamento de empresário é "agudo", "perspicaz", "engenhoso", "pletórico de ideias e de insights, dotado de uma fantasia especial, a que Wundt chama combinatória" (por oposição à fantasia intuitiva do artista), são pouco aparentados com ele "o artesão, o prestamista, o esteta, o erudito, o *bon vivant*, o moralista e similares" (Sombart, 1982). Parece-se, isso sim, com "conquistadores, organizadores e negociadores". Outros "rasgos isolados" seus estão presentes também no jogador de xadrez e no médico genial: "A arte do diagnóstico capacita não só para curar doentes, mas também para ter êxitos nas especulações da Bolsa". Quanto ao temperamento de burguês, corresponde, na dicotomia de Bergson entre *homme ouvert* e *homme clos*, a este último. Entre a *luxuria* e a *avaritia* tende para esta, como é óbvio. Receptivo, não expansivo, a natureza que mais perfeitamente se situa nos seus antípodas, é o *Pater Seraficus* do Fausto. E, valorizando tudo, não subjectivamente, mas objectivamente, nunca compreenderia Cícero quando o romano afirmava que "o que importa não é a utilidade de cada um, mas o que se é".

Como se vê, é à psicologia do empresário que se referem os traços do *bourgeois* que permitem mais facilmente aproximá-lo das aristocracias tradicionais europeias, guerreiros e cortesãos. Mas deve notar-se também que a definição proposta por Sombart oscila entre a simples

caracterização psicológica, a busca de pretensos fundamentos "étnicos" ou "biológicos" dos tipos referidos (o que constitui sem dúvida a parte menos aproveitável do seu trabalho), e a identificação dos grupos sociais e das correntes ideológicas a que correspondem as diferentes mentalidades. São esses os aspectos que mencionarei em seguida.

## 2. Sombart e Weber

Quanto aos problemas que Sombart considera agrupados pelas designações genéricas de "forças morais" e de "circunstâncias sociais", temos que os elementos mais significativos são os que resultam do facto de o autor conceber o surgimento do "homem económico moderno" como o produto de um processo que, com relativa continuidade, perpassa diversas épocas, fazendo transmitir de umas às outras os seus resultados. De facto, ao contrário do célebre estudo de Weber sobre a ética protestante e da ênfase deste na importância de um único facto, de *uma coisa que aconteceu uma vez*, é como se estivéssemos aqui perante a concepção (não enunciada dessa forma, é certo, mas em substância) dum "processo civilizacional", duma cada vez maior "civilização dos costumes", concebida como contenção das pulsões e racionalização das condutas. Esta expressar-se-ia, já na Antiguidade, através da filosofia estoica; depois, nas várias correntes de cristianismo, na *masserizia* da Florença renascentista, etc. Na época de Sombart apresentaria um culminar provisório.

Nos escritores da Antiguidade, Xenofonte e Séneca sobretudo, encontra ele tanto "a ideia de racionalização da conduta vital" (particularmente relacionada com as concepções de *lei natural* associadas aos estoicos), como a legitimação do enriquecimento (o homem rico pode praticar o bem numa escala maior do que o pobre e a riqueza é, em si mesma, um facto bom), ou a concepção de que o tempo é escasso e deve ser devidamente aproveitado, ou ainda aquilo a que pura e simplesmente qualifica como "virtudes *burguesas*, especialmente a aplicação e a poupança".

Já do cristianismo, e em particular do tomismo, Sombart considera dever pôr em evidência a ideia central de "racionalização da vida". Uma continuação da obra dos antigos, portanto, pelo menos até certo ponto. Mas agora é na discussão da *liberalitas*, para os escolásticos a "virtude económica propriamente dita", que entra de chofre. Para distingui-la quer da *avaritia*, quer da *prodigalitas*. A *liberalitas* é o justo meio termo, o ponto de equilíbrio que deve buscar uma existência racionalizadora, a qual tem, sobretudo, de fugir da ociosidade. A riqueza é, também para o tomismo, pelo menos indiferente, mas tendencialmente boa (em todo o caso, melhor do que a pobreza) por razões em essência análogas às referidas a respeito da Antiguidade Clássica. Por outro lado, os escolásticos posteriores ao século XIII não só legitimaram a riqueza, mas o próprio *enriquecimento individual* (um pouco a "mobilidade social vertical ascendente" da sociologia dos nossos dias), ao que Tomás de Aquino não teria chegado (para ele, cada um deveria aceitar como tendencialmente imutável a posição social que lhe foi dado ocupar e resignar-se a ela). A fazer fé em Sombart, também o próprio conceito de capital (dinheiro fértil, que cresce), a distinguir do de simples dinheiro, teria sido produzido pela escolástica dos séculos XIV-XV. Deve enfim dizer-se, a respeito da escolástica, que a condenação a que os teólogos procederam da usura é interpretada por Sombart como um incentivo ao investimento produtivo, distinto da atitude "preguiçosa" do prestamista. Também ele, portanto, um elemento propiciador do capitalismo.

No protestantismo, em particular nas tendências pós-luteranas, vê Sombart uma continuação desta obra dos escolásticos, aprofundada em virtude da intensificação dos sentimentos religiosos. Quanto às subtilezas referentes ao "ascetismo mundano", quanto à ampla gama de tonalidades e matizes que configuram a ética protestante de Max Weber, pensa em essência que se trata de detalhes que escaparam ao "homem da rua". Predestinação, justificação pela fé, etc.— todo o aspecto propriamente teológico dos problemas é deixado completamente de

lado. É neste ponto que está talvez o essencial da discordância entre os dois autores. Para o comum dos crentes, segundo Sombart, a ética pós-luterana era em essência igual à que vinha de antes da Reforma, embora *intensificada por exaltação religiosa*: laboriosidade, necessidade de ocupar-se com coisas úteis, temperança, espírito de poupança. Mas aqui, a intensificação da contenção e das restrições resulta numa perda da "sensibilidade artística", que no catolicismo produzira a *magnificência*, o "desejo de fazer algo grandioso e esplêndido". Se, para o catolicismo, perfeição espiritual e beleza corporal tendem à identificação sob o conceito de harmonia, de justeza de proporções, neste caso é perante uma verdadeira exaltação da mesquinhez, perante uma *parvoificência*, que nos encontramos. Sob este ponto de vista, com tudo o que trouxe, acarretando restrições "voluntárias" ao consumo, o protestantismo não fez senão atrasar o desenvolvimento do capitalismo. Por outro lado, se libertou a usura de restrições, que poderemos, em função do que antes ficou dito, concluir daí? Nem tão-pouco exaltou a ética puritana o enriquecimento sem qualquer limite, mas apenas um outro, temperado, por assim dizer, pela ideia de preço justo, de retribuição justa, equilibrada, dos esforços. Neste ponto, portanto, atitude coincidente com a do tomismo.

Em contrapartida, do judaísmo é esse um dos elementos essenciais que são retidos como "contributo". A moral judaica mantém, para o *povo eleito*, os princípios do preço justo, mas, no que respeita às relações com os *gentios*, opta por princípios a que hoje nos habituámos no dia-a-dia económico: o que é justo que o vendedor faça é que tente vender pelo mais alto preço que puder; e o comprador tentará exactamente o contrário. A bondade (ou o seu contrário) dos preços reduz-se pura e simplesmente àquilo que eles são. Esta *desregulação moral* das práticas económicas diz igualmente respeito aos empréstimos: o judeu deve emprestar sem juro a um dos seus, mas pode cobrar juros tratando-se de *gentios*. Quanto ao mais, os princípios básicos da ética judaica não se afastam significativamente do padrão antes

identificado como mentalidade burguesa. Sombart sugere, todavia, que a própria concepção de uma divindade abstracta e sem mistérios e a noção de julgamento moral que lhe está associada, a ideia de um cuidadoso *pesar dos méritos e dos pecados* referidos ao crente individual, teriam estimulado uma mentalidade quantificadora (ou mesmo "contabilística") e individualista (Sombart, 1913). Tudo no judaísmo parece pois, de acordo com o autor, suscitar uma racionalização capitalista das condutas.

A importância da ética judaica na génese da mentalidade capitalista, e em particular a da referida "dupla ética", só pode ser apreciada na sua verdadeira dimensão se tivermos em conta que os judeus viveram quase sempre disseminados entre outros povos. Mas acresce quanto a este último aspecto, que, segundo Sombart, a generalidade das minorias nacionais (ou étnicas) tem, ou tende a ter, um papel económico relevante, uma vez que a maior parte das vias de promoção social está em geral vedada aos seus membros. Mais essencialmente ainda, talvez, aos estrangeiros, quaisquer estrangeiros, a realidade social surge "desertificada", "vazia", "morta" – e, portanto, pronta para a quantificação e a manipulação". Esta afirmação, considera que é verdadeira também para os huguenotes emigrados de França, como para os estrangeiros (sobretudo italianos) imigrados na Inglaterra. Algo mais, portanto, ou algo de essencialmente diferente da simples questão da ética protestante (Sombart, 1982). Registemos, aliás, a este respeito, que para Sombart o *ethos* capitalista parece estar necessariamente associado a grupos particulares e não ao conjunto de uma sociedade. Não se traduz numa ética universalizável.

Procedamos a um balanço provisório do que ficou dito até agora. Mais uma vez, assumindo a forma de um confronto entre as concepções de Sombart e as de Weber relativas ao "espírito do capitalismo". Se para Weber este é algo de unívoco, para Sombart é dual, bifronte. As duas faces do Jano capitalista são o burguês e o empresário. Aquele está muito próximo da caracterização weberiana. Este último é

radicalmente diferente, embora Sombart sustente (1931 e 1982) que a dualidade não é antagonismo, mas complementaridade.

As origens do "espírito do capitalismo" são múltiplas – fazendo-as Sombart remontar à Antiguidade Clássica, à Idade Média tardia, etc. Não há aqui nada de comparável ao desejo de identificar *o factor decisivo*, o acontecimento de importância ímpar. O propiciamento da ética capitalista que em geral considera é directo, óbvio, lógico: a ética judaica propicia as práticas capitalistas porque abole a noção de preço justo, a escolástica tardia porque autoriza o enriquecimento individual, etc. Aqui e ali são detectáveis alguma subtilezas ou relações menos imediatas, mas o tom geral da análise é seco, simples, directo, ao contrário do que sucede com Weber, para o qual a essência está nas "consequências psicológicas" (que não "lógicas"), sendo o capitalismo um resultado não desejado do protestantismo. Se equivalente existe aqui do que o protestantismo é para Weber, esse é o judaísmo, que Sombart afirma estar em afinidade perfeita com as actividades capitalistas. Empreende mesmo (1913) a detecção detalhada de analogias entre a mentalidade dos puritanos do século XVII, na Grã-Bretanha, e a dos judeus em geral. O protestantismo só terá contribuído para o capitalismo na medida em que se tenha assemelhado, em alguns casos, ao judaísmo. Mas a ênfase nesse aspecto parece meramente circunstancial, nunca se afastando Sombart duma concepção multicausal da génese do capitalismo moderno.

As "fontes morais" do capitalismo até aqui referidas podem ser consideradas como estímulos à mentalidade burguesa. Tudo o que vimos Sombart referir, é suposto propiciar aquilo que, muito amplamente, poderíamos designar por *racionalidade*. Toda a ética que incentivar a contenção, o cálculo, o diferir dos objectivos, submetendo a vida imediata (submersa no *aqui e agora*) a objectivos de mais longo prazo, tudo aquilo que conduzir à sujeição do curto prazo a considerações mais gerais e referidas a horizontes temporais mais dilatados, tudo isso é suposto estimular a racionalidade e, *nesse sentido*, o capitalismo. Mas esta

tendência para uma vida mais mediata, mais "estratégica", esta quase obsessão pela previsibilidade, podemos claramente associá-las ao elemento burguês do capitalismo. Falta referir o outro elemento, esse *mestre do caos* que é o empresário.

Mas falta também deixar, como crítica a Sombart, que ele nem sempre terá estado suficientemente atento ao problema posto pela existência de *vários* tipos possíveis de racionalidade. Esta questão preocupou sem dúvida os estudiosos alemães do princípio deste século, sendo conhecido o confronto estabelecido por Max Weber entre a racionalização capitalista, tendendo para a transformação consciente (e mesmo para a manipulação meramente mecânica) de um mundo "desencantado", sem espírito, e o tipo de racionalização associado, por exemplo, ao confucionismo. Neste outro caso, em vez da transformação do mundo, tende-se para a submissão a ele, para a sua aceitação. O que fica, então, sujeito a organização racional e voluntária é apenas a mente individual. Ora, a este título, cabe perguntar se Sombart não terá confundido as coisas, julgando ver "fontes" da ética capitalista onde as haverá de racionalidade, mas talvez de *outras* racionalidades.

Tomemos, por exemplo, a lei natural dos estóicos. A submissão do sábio que ela propõe, a libertação das paixões que promete, aproximam-na talvez de uma moral de tipo *quietista*, mas não é isso mais fuga ao mundo do que manipulação "capitalista" deste? E a própria consciência aguda do tempo que passa, de que Sombart quer fazer o *time is money* da Antiguidade, terá ela um significado realmente comparável a este último? Não parece mais óbvio, pelo contrário, que, se o *carpe diem* se traduz em algo em termos práticos, é num hedonismo radical, e nunca na *industry and frugality*? E não é verdade também, como de resto faz notar Max Weber em resposta a Sombart (Weber, 1983: 66-68), que tentar descobrir "fontes" do espírito capitalista na Antiguidade esbarra na total ausência, aí, de uma exaltação da "indústria" (do trabalho)? Enfim, não será de facto abusivo querer fazer da condenação da usura pelos escolásticos um estímulo ao investimento "produtivo"? Em todo o caso, e voltando ao

que atrás ficou escrito, se crítica pode ser feita a Sombart ela é a de ter ido longe de mais na busca das origens remotas da nossa época. Nunca a de ficar obcecado com a especificidade da mesma.

### 3. Guerreiros, cortesão e empresários. Luxo e capitalismo

Consideremos agora o elemento *empresarial* do "espírito capitalista". A importância que Sombart lhe atribui está inquestionavelmente relacionada com o que pensa ser a origem aristocrática (guerreira e cortesã) do capitalismo moderno. Esta origem aristocrática manifesta-se plenamente na relação, que entende ser de afinidade, entre o capitalismo, a guerra e o luxo. Referirei sumariamente o elemento guerreiro. De acordo com Sombart, as guerras, já as da Idade Média, mas mais ainda as da Idade Moderna e as posteriores, propiciaram surtos de desenvolvimento capitalista, essencialmente em virtude:

a) Do aumento da procura, dos gastos por parte dos poderes públicos, os quais acarretaram a criação de *procura efectiva* (no sentido keynesiano do termo) e a utilização de recursos que, de outra forma, ficariam *adormecidos*, seriam desperdiçados.

b) Da educação e disciplina impostas a largas massas de camponeses, o que terá sido um factor importantíssimo na formação de um proletariado industrial *domesticado* (simultaneamente instruído e dócil), liberto da indolência e do tradicionalismo que habitualmente caracterizam as populações rurais. É sabido que a própria sazonalidade do trabalho rural é pouco compatível com a racionalidade e a regularização características da indústria mecânica. Sem a domesticação a que os exércitos procederam, nenhum campesinato aceitaria um trabalho *taylorizado*.

c) Por último, do facto de serem um estímulo ao espírito inventivo e inovador. A própria aplicação crescente das aquisições científicas caminha a par na guerra e na produção. O caminho da invenção à inovação tecnológica não teria sido tão reduzido nos processos produtivos sem a sua redução correlativa nas actividades bélicas.

Note-se como as formas diferenciadas de estímulo à mentalidade capitalista estão intimamente associadas a uma concepção hierarquizada (em "pirâmide") da sociedade. Na "base", é de uma racionalização *burguesa* que se trata: ordem, trabalho, método, etc. No "topo", por contraste, de dar livre curso a instintos *empresariais*: inventividade, audácia, inovação, capacidade organizadora. Registe-se sobretudo como esta forma de pensar pode claramente ser confrontada com a que ganhou progressivamente influência do século XVIII para o XIX (e ao longo deste), de acordo com a qual as sociedades deveriam passar de formas guerreiras, ou onde os guerreiros eram o grupo mais influente, para formas industriais, nas quais as actividades produtivas são o objectivo primeiro da organização e os *industriosos* o grupo mais importante, se não mesmo o único. Sombart, definitivamente, não compartilharia o entusiasmo saint-simoniano relativo a uma substituição da guerra pela *indústria*.

E quanto ao elemento cortesão do problema, o que se prende com o luxo? Quando se refere a ele, Sombart menciona vários economistas do século XVIII, pelo que valerá a pena recuarmos até estes. De acordo com a mentalidade característica de Antigo Regime, a sociedade é concebida como naturalmente hierarquizada (é frequente a analogia com a "pirâmide"), sendo a base composta por camponeses. Uma minoria apenas da população se supõe poder viver nas cidades. Trata-se já duma minoria de privilegiados. Mas, acima de tudo, as cidades devem a sua origem ao facto de nelas residirem o rei ou grandes proprietários fundiários. São estes quem verdadeiramente cria as cidades, ao darem origem a uma procura de bens em função da qual trabalha toda a população urbana. Desta pensarão os fisiocratas, coerentemente, tratar-se duma população estéril ou estipendiada. Porém, se os fisiocratas chamavam a atenção para este suposto carácter improdutivo da população urbana, confrontando-o com a natureza produtiva da agricultura, era porque estavam preocupados em não "matar a galinha dos ovos de ouro", uma vez que postulavam que todo o edifício social

dependia do *produto líquido* que a terra (não o trabalho agrícola), a natureza, generosa e regularmente fornecia, desde que não fosse maltratada. Nos fundamentos de toda a ordem social estaria, segundo afirmavam, o produto líquido, obtido dos campos sob a forma de rendas e impostos. A cidade era considerada consumidora, não produtora.

Assim, a preocupação fundamental dos fisiocratas resulta numa preocupação verdadeiramente "económica", visando a manutenção dos equilíbrios que permitem a saúde do todo. Estas preocupações de tipo económico eram, todavia, nas sociedades de Antigo Regime, preocupações de segundo plano, menos típicas do senhor do que do laçao encarregue das tarefas de administração da casa. Era enquanto "pai" do conjunto dos seus súbditos que o próprio rei podia ser convidado, como faziam os fisiocratas, a zelar, qual bom ecónomo, pelos interesses de todos os seus dependentes. Sendo a sua casa (*o oikos*) o conjunto da sociedade (*a polis*), esta economia quis intitular-se, compreensivelmente, mas não sem alguma petulância, *economia política*.

Todavia, se o monarca era, por um lado, o defensor do povo, ele era também o primeiro dos nobres. E, sendo o maior dos aristocratas, ele era também, necessariamente, o grande gastador. Nada há, talvez, de mais essencialmente incompatível com a mentalidade aristocrática tradicional, do que as preocupações relativas à poupança e/ou ao trabalho profissional. A concepção que tipicamente faz de si próprio o nobre de Antigo Regime como homem pleno, homem sem mais qualificativos, exclui liminarmente o exercício de uma actividade profissional regular como fonte de rendimentos. O nobre pode, é verdade, ter uma inclinação particular por uma qualquer actividade, e mesmo procurar a excelência no seu exercício, mas nunca a considerará como forma de obter rendimentos. Não é digno de um aristocrata preocupar-se com a escassez de recursos, como não o é desejar o dinheiro por si mesmo. O essencial da vida não é quantificável, expressase de forma qualitativa: o bom e o belo não são traduzíveis em números. Por isso, o dinheiro só pode constituir-se em fim de forma

instrumental, na medida em que seja útil para algo: em suma, na medida em que sirva para gastar, obtendo-se em troca tudo aquilo que torna a vida digna de ser vivida. E em que consiste isso? Em toda uma panóplia de actividades que a tradição europeia referira à própria condição nobre (guerra, caça, jogo, etc.), mas o que é importante fazer notar é que se trata de actividades que exigem a convivência com outros, convivência através da qual o nobre vê reconhecido por eles, como num enorme espelho, o valor que está persuadido de pertencer-lhe como algo, não de acessório, mas de íntimo, essencial, inseparável do seu próprio ser. Assim, os permanentes sinais de generosidade do nobre para com os circundantes são devolvidos por estes sob a forma de reconhecimento e gratidão. Os nobres tendem "espontaneamente" a reunir à sua volta séquitos, grupos de dependentes. As suas relações para com eles, como é óbvio, são relações *humanas*, pessoais, de homem para homem (de acordo com o modelo parsonianode afectividade, particularismo, difusividade e adscrição). Mais: a importância relativa de cada aristocrata (sempre obsessivamente aferida por comparação com os outros) mede-se, por excelência, na dimensão desse séquito. Maior importância, maior riqueza, deve necessariamente traduzir-se em maior número de dependentes.

Se a este modelo de *relações sociais* podemos designar por *luxo subjectivo*, ao padrão que se generalizou na Europa durante a Idade Moderna devemos, por contraposição, chamar, como fez Sombart, *luxo objectivado* ou *reificado*. Muito sumariamente, trata-se de designar um processo, de que a generalidade dos contemporâneos tomou consciência, através do qual as aristocracias foram progressivamente levadas a desistir de sustentar séquitos, sendo elas próprias levadas a integrar o séquito do maior dos nobres, o rei. Esse processo, associado à perda de importância social das nobrezas "independentes", quer militarmente quer do ponto de vista económico (os seus rendimentos, em geral monetariamente fixos, as rendas, sofreram crescente erosão em virtude da subida generalizada dos

preços), traduziu-se na formação de toda uma aristocracia de corte, dependente do favor do rei em matéria de rendimentos (vive agora mais de pensões régias do que de rendas das suas próprias terras), em matéria de poder físico (o rei detém agora o monopólio militar) e em matéria de prestígio: toda a nobreza estando agora dependente do favor do rei, a posição de cada cortesão na "bolsa" do prestígio social é uma resultante sobretudo do maior ou menor apreço que o monarca por ele demonstra; a aristocracia está ameaçada de se tornar *função* do rei (ver atrás, citação de Nietzsche).

Todavia, não foi só a opinião do rei que se tornou mais importante para a auto-imagem de cada nobre. O conjunto da opinião dos seus iguais, o sentir comum do grupo de *status*, foi-se tornando cada vez mais determinante para a consciência de si de cada um dos seus membros. Em todo o caso, o próprio aumento da escala das relações sociais e o adensar das mesmas (num sentido próximo da *densidade moral* de Durkheim) tendem a gerar um processo através do qual o valor de cada um tem de manifestar-se através do consumo de bens o mais requintados possível. E, se é certo que em última análise é a opinião dos outros acerca de cada um o que verdadeiramente conta, não é menos verdade que esta opinião, este sentir comum, segue cada vez mais de perto o padrão de consumo de cada um dos membros do grupo. A isto chama Sombart um *luxo objectivado*. As relações são cada vez menos pessoais e mais função de um padrão geral, a posição de cada um é proporcional ao nível de consumo que está em condições de realizar. Ainda que a opinião comum do grupo nobre goste de acarinhar a ideia de que é o valor íntimo de cada um que se *expressa* no seu modo de vida (e não o modo de vida ou o padrão de consumo a *constituir* o valor de cada um), a verdade é que posição na hierarquia do prestígio e níveis de consumo são fenómenos cada vez mais em estreito paralelismo.

Regressemos um pouco atrás, chamando a atenção para alguns aspectos das ideias de Sombart que é necessário destacar. Aproxima-se este das opiniões típicas dos

economistas das sociedades de Antigo Regime, dos mercantilistas como dos fisiocratas, de acordo com as quais as cidades vivem "a expensas" dos monarcas e dos grandes senhores (Cantillon, 1952), na medida em que toda a actividade económica urbana está dependente desta *procura de cima*. Neste sentido, quer estes economistas considerem ser a origem "última" da riqueza a terra (como é o caso dos fisiocratas), ou a terra e o trabalho (como é o caso, entre outros, dos mercantilistas Petty, Locke e Cantillon), a conclusão relevante dos seus raciocínios é que o homem que desencadeia a procura de um bem é o verdadeiro agente da criação do mesmo. É em função dele que o bem existe e faz sentido. É em função dele, também, que faz sentido a actividade daqueles que produziram em sentido material esse bem (ou prestaram esse serviço), como instrumentos "mecânicos" da vontade soberana do seu consumidor.

Acresce que, se no respeitante ao trabalho agrícola as opiniões se dividem (alguns, como Cantillon, consideram produtivos o trabalho e a terra, outros, como os fisiocratas, só a terra), já o trabalho urbano (artesanato, manufacturas, "terciário") é, regra geral, considerado como actividade "estéril", que nada pode acrescentar à riqueza verdadeira e essencial (as subsistências, os víveres que a terra dá), mas apenas corresponder a necessidades "artificiais", se não falsas. A cidade é o produto da vaidade e ela própria uma feira de vaidades.

Esta relação das cidades com a procura *de cima*, esta dependência do capitalismo relativamente ao luxo, situa-se no terreno em que, por excelência, ao longo da história do pensamento económico, floresceram as concepções "subconsumistas" da natureza e/ou do destino do capitalismo. Assim, como o Terceiro Estado, de acordo com a sua característica ética de *industry and frugality*, tende a propiciar uma saturação dos mercados, uma insuficiência generalizada da procura, é necessário que exista um outro grupo social cujo *ethos* seja, pelo contrário, caracteristicamente "gastador": os tipos de vida burguês e aristocrático podem ser diferentes, mas não são opostos, antes se complementam, tal

como Sombart pensa acontecer com a relação entre mentalidade burguesa e mentalidade empresária. Este tema foi prolongado, da tradição mercantilista para o século XIX, com Malthus e Lauderdale, para os quais as prerrogativas dos proprietários da terra, o grupo "gastador", deveriam por isso ser ciosamente protegidas. (A diferença destes autores relativamente a Cantillon consiste sobretudo no facto de este último supor que os proprietários terratenentes residem na cidade, como a tradição da nobreza francesa consagrara e ao contrário do que sucedera com a nobreza inglesa.) Entretanto, em geral, no século XIX, quer os autores ricardianos quer os "utilitaristas" (como Say) negaram a existência do problema de um consumo deficiente: a célebre *lei dos mercados* de Say é a manifestação acabada desta denegação.

A procura característica da aristocracia, sendo uma procura que não olha a preços, apenas se preocupando com a qualidade, é uma procura que propicia uma relação pessoal do aristocrata consumidor com os burgueses e artesãos que são seus fornecedores habituais, tendencialmente fixos. Assim, trabalham em função de cada um dos seus caprichos, conhecedores de cada um dos pequenos detalhes das suas preferências, sabendo-o despreocupado em matéria de preço (ou, pelo menos, impedido de regatear pelo seu código de conduta). Neste sentido, a posição de cada um dos fornecedores para com o comprador é muito semelhante à da criadagem para com o amo. Perder um comprador é, neste caso, praticamente o mesmo que ser despedido. Ainda que não habite sob o seu tecto, o comerciante é quase um equivalente dos dependentes do nobre, no mesmo sentido que um laçoi. Só desta forma se torna compreensível que o conjunto da população urbana seja considerado improdutivo pelos economistas do século XVIII, uma vez que ela tem uma posição de facto equiparável à da criadagem das grandes casas.

Todavia, a evolução característica das sociedades europeias conduziu a um aumento progressivo de um outro tipo de procura, a que veio a estar associada ao "consumo de massa". Aqui, como se compreenderá, não só os preços podem ser

discutidos, como é em função deles que essencialmente variam as quantidades procuradas. A procura é elástica por relação com os preços, sendo um como que equivalente *objectivado* do regateio incorporado na actuação dos vendedores: é agora vantajoso, da parte destes, reduzir as margens de lucro por unidade com vista a aumentar as quantidades transaccionadas. É também elástica por relação com o rendimento. Dado que o Terceiro Estado urbano, que constitui a multidão de compradores neste género de negócios, é cada vez mais numeroso e mais próspero (a afirmação pode também ser verdadeira em menor grau para os rendeiros rurais), este tipo de procura é progressivamente mais importante como fracção da procura global.

Em todo o caso, trata-se duma procura que *segue o líder*. Alguns autores já mesmo do século XVIII reconheceram a importância deste efeito de generalização ou massificação do consumo. Por essa via, a influência do grupo nobre, longe de diminuir, aumenta: a sua procura é ampliada por um verdadeiro "multiplicador sociológico". É certo que nalgumas sociedades de Antigo Regime a preocupação com o conhecimento, por cada um, do lugar que deve ocupar (e a relativa imobilidade deste lugar) foi por vezes levada a limites como o que a própria existência das "leis sumptuárias" traduz: uma vez que a cada grupo social deve corresponder um modo de vida distinto dos demais, pode pretender-se colocar limites legais ao tipo de gastos de cada um deles. Mas é sabido que, se houve leis de difícil aplicação nestas sociedades, foram justamente as leis sumptuárias. Em geral tiveram que ser abandonadas, permitindo-se, pelo menos nas sociedades mais prósperas, que fosse o nível de riqueza de cada um a constituir o único limite material às suas possibilidades de consumo. Se tivesse tido lugar um endurecimento da definição legal de cada grupo nas sociedades europeias de Antigo Regime (como o que a existência das leis sumptuárias traduz) elas teriam previsivelmente evoluído na direcção de algo parecido com uma sociedade de castas. É claro que foi o contrário disso que aconteceu.

Entretanto, o próprio desaparecimento da definição legal dos diferentes grupos sociais (a supressão das diferenças de *estados*, como aconteceu com a Revolução Francesa, ou a sua atenuação paulatina), na medida em que não encontre tradução numa igualdade económica completa, mantém vivo o problema da distinção social através dos padrões de consumo. Ao surgimento de novos bens, fruto de novas necessidades, mas resultantes em essência do impulso para a preservação da identidade própria do grupo que a si mesmo concebe como elite, responde a maioria com outro movimento, agora de imitação, o qual culmina num consumo de massa que multiplica "sociologicamente" os efeitos do primeiro. Distinção e imitação são, pois, movimentos que um ao outro se complementam numa tensão infindável e que, por isso, gera um movimento permanente. Se às tendências democratizadoras associadas ao consumo corresponde o "multiplicador sociológico", é todavia às suas tendências aristocráticas (a busca permanentemente reiniciada da distinção) que está verdadeiramente ligada o papel de inovação.

#### **4. Anomia e/ou desencantamento do mundo**

A importância do tema do consumo e das necessidades na concepção sombartiana de capitalismo, e mesmo na sua tentativa de periodização da história (ver adiante), pode ser cabalmente expressa dizendo-se que, para ele, a própria essência do capitalismo é a inexistência de necessidades dadas de forma definitiva. Na verdade, o homem "pré-capitalista" ou "natural" é definido como "o homem tal como foi criado por Deus, o homem de cabeça firme e pernas fortes, o homem que não corre enlouquecido pelo mundo como nós fazemos agora, que antes se desloca pausadamente, sem pressas nem precipitações". A sua "mentalidade económica não é difícil de descobrir, visto derivar directamente da natureza humana" (1982). Este é, esclareça-se, o homem para o qual "o homem é a medida de todas as coisas", o homem que procura obter apenas em função do que tem de gastar. O capitalismo é, pois, concebido como artificialidade, como pressa (o tempo enquanto recurso escasso), como

desassossego, necessidade de mudança pela mudança, mera *cupiditas rerum novarum*. Entretanto, se por um lado isto é enlouquecimento e desumanização, por outro é também movimento autónomo da criatura volvida em criadora de si própria, o que faz Sombart encontrar neste ponto o velho tema filosófico da dignidade humana: o homem económico capitalista faz-se a si próprio. Que mais poderíamos dizer dele como elogio?

Esta ambivalência moral na apreciação do capitalismo (e da modernidade em geral, uma vez que pensa que o "espírito do capitalismo" condiciona de forma determinante toda a sua época) permite situar Sombart no conjunto da retórica conservadora característica de teoria social da última viragem de século. Por um lado, a mentalidade capitalista é vista como tipicamente "faustiana", no sentido em que podemos considerar Fausto um "Prometeu egoísta" (Barrento, 1984). Desejando sempre algo mais, buscando incessantemente e procurando tudo conhecer, essa ambição é simultaneamente a sua coroa de glória e a fonte das suas desgraças. Como toda uma tradição de moralistas desde há muito fizera notar, o homem que deseja sempre mais é, não um homem livre, mas um homem escravizado pelas paixões. Estas, como Durkheim bem sabia, só param perante uma força moral capaz de as conter. Fausto é um ser anómico (Durkheim, 1977, 1992).

O tema durkheimiano da moralidade enquanto contenção das paixões também está presente na obra de Sombart, sob a forma de um exaltar das virtudes do "equilíbrio" ou da "harmonia", supostamente características da ética da Antiguidade (e ainda do catolicismo, mas já não do protestantismo). Esta ética eudemonista, geralmente referida à "perfeição clássica" e à concepção "qualitativa" do mundo, eis o que o desejo faustiano de objectivos inalcançáveis veio romper, eis o que o anómico espírito capitalista destruiu. Porém, ao contrário de Durkheim, Sombart tende mais para a opinião (pessimista, quase niilista) que caracterizou a geração de alemães seus contemporâneos: não apenas a reposição do equilíbrio antigo, a instituição mesmo de quaisquer equilíbrios é talvez um

objectivo impossível. A "reorganização moral" da sociedade não está no horizonte destes investigadores.

Por outro lado, deve notar-se que para Sombart o "desejo de infinito" está intimamente associado à "mentalidade calculadora": é a própria consideração quantitativa da realidade que torna ilimitadas (tendendo para infinito) as possibilidades humanas sob todos os pontos de vista, desde logo sob o ponto de vista técnico. Assim, um elemento "burguês", a mentalidade calculadora ou quantitativa, conjuga-se com um outro "empresarial", o desejo de novidade, para verdadeiramente gerar o potencial revolucionário do capitalismo.

Todavia, e decerto ainda mais importante, a relação de afinidade entre estes dois elementos corre o sério risco de vir a ficar comprometida — o que constitui um dos motivos principais da rejeição moral do capitalismo a que Sombart procede. De facto, e mais uma vez de acordo com o modelo comum dos alemães seus contemporâneos, Sombart está persuadido de que, a prazo, o elemento burguês virá a tomar a dianteira sobre o empresário. O quadro resultante dessa alteração é o de uma sociedade rotinizada, burocratizada e desencantada, tal como para Weber. Na verdade, o próprio elemento burguês deverá tender a tornar-se dispensável. Sujeita a um processo de crescente objectivação, a organização social parece dispensar e suprimir todos os elementos "espirituais" e "subjectivos", pelo que a "alma", seja ela empresarial ou mesmo burguesa, deverá acabar por ser expulsa do mundo. A "máquina" andarà por si própria, dispensando a subjectividade dos homens e submetendo-os à tirania dos artefactos. A proximidade com os temas de Max Weber e de Georg Simmel é gritante.

À medida que o capitalismo se tornar objectivado, rotinizado e incapaz de produzir novidade, a sua evolução pode mesmo tornar-se verdadeiramente democratizadora, mas é a própria enumeração dos factores de perda de dinâmica e a conclusão do raciocínio que importa registar. Ele tenderá a amolecer,

"rendido de cansaço", cedendo à pressão conjunta dos "prestamistas" e, sobretudo, da "crescente burocratização das empresas" e da queda da natalidade, evolução da qual "nenhum entusiasmo nacional ou religioso" poderá desviá-lo. O que leva Sombart a rematar (nas últimas linhas de *Der Bourgeois*): "Talvez o gigante, já cego, seja condenado então a puxar pela carroça democrática da cultura. Mas talvez seja também a hora do ocaso dos deuses. Chegado esse momento, o ouro voltará às águas do Reno. Quem sabe?" (1982).

A este respeito, e procurando situar o discurso de Sombart no conjunto da retórica conservadora contra a modernidade, é possível identificar nesta dois temas, entre si contraditórios, mas que estão quase sempre presentes. Um deles é o da instabilidade da sociedade moderna, do desregramento, da insatisfação permanente, etc. Outro é o tema da mediania, mediocridade, cinzento — a falta de grandeza do homem moderno, em suma. Não raro, um mesmo autor recorre aos dois temas simultaneamente. É o caso, por exemplo, de Tocqueville, para o qual a democracia é simultaneamente temível, pelas paixões desmedidas que faz desencadear (aqui, a retórica conservadora encontra o velho tema dos moralistas referente ao carácter insaciável das paixões da alma), e desprezível, pela falta de sentido de grandeza que a caracteriza. Alguns autores preferem o tópico do desregramento — é o caso de Durkheim. Outros optam pelo da mediocridade — é o caso da generalidade dos autores alemães seus contemporâneos, entre eles, precisamente, Sombart. Mas, mesmo entre estes, não se desdenha por vezes recorrer ao primeiro filão. E, nesse caso, podemos ver o recurso ao tema contrastante da "perfeição clássica" como exemplo, ao mesmo tempo, de plenitude e de moderação — enquanto o homem "moderno", "capitalista", ou "democrático" é simultaneamente limitado e insaciável.

### 5. Sombart e Veblen

A concepção de Sombart relativa à dinâmica do capitalismo e à evolução económica em geral permite um confronto muito claro com as ideias de Thorstein Veblen (1857-1929), autor americano

"institucionalista" largamente seu contemporâneo. A classificação dos "instintos" a que procede Veblen (1978) — instintos parentais, de trabalho e predatórios — pode de facto ser considerada quase o exacto oposto do esquema de Sombart. Para Veblen, os instintos *parentais*, conduzindo a um agudo sentido do bem comum, e os de trabalho, suscitando o brio profissional e o sentimento de independência pessoal, são os verdadeiros responsáveis pelo progresso técnico e pelo progresso social em geral. Os instintos predatórios, pelo contrário, representam agressão, desejo de competir e de subordinar: "Na sua forma venatória [*sporting*], o instinto predatório deu origem sobretudo às actividades militares e na sua forma pecuniária, à competição económica e ao desejo de acumular riqueza e poder" (Loader, Waddoups e Tilman, 1991). Notemos que, se os instintos primeiro mencionados podem ser referidos em parte à mentalidade burguesa de Sombart (embora lhes falte a componente quantificadora e Veblen acrescente outra explicitamente altruísta), os últimos configuram quase exactamente a mentalidade empresarial (também aqui, como para Sombart, a riqueza é afim do poder e da guerra). Todavia — e eis o mais importante — para Veblen estes instintos parasitam o progresso, não são eles a suscitá-lo.

Independentemente da razão ou da sem-razão de cada autor, cumpre reconhecer que em Veblen também é nítida a relação das ideias económicas com um *parti pris* moral. As concepções relativas à "classe ociosa" e ao "consumo ostentatório" ilustram-no plenamente. Sublinhe-se que se trata de um consumo orientado em essência por princípios não-universalistas: a bondade de um bem reside fundamentalmente no facto de o seu consumo estar vedado a outros. Tem de ser assim, para poder ser a marca de pertença a um círculo restrito. Na medida em que o seu consumo se generalize, deixa de ser um bem interessante. Outros autores consideraram a busca da distinção (seguida de um movimento de imitação) uma expressão de vitalidade da economia capitalista — e, aliás, de qualquer economia. Para Veblen, pelo

contrário, ela é essencialmente um elemento parasitário.

De facto, apesar de todos os traços característicos apenas da sua obra, a maneira de pensar de Veblen está muito mais próxima daquilo que foi, desde Adam Smith, o terreno comum das correntes predominantes de pensamento económico (pelo menos durante o século de oitocentos). Recordemos que Smith fizera questão de opinar mesmo que o erro fundamental do "sistema mercantil" residiria em supor que as vantagens de uma das partes intervenientes numa transacção seriam essencialmente incompatíveis com as vantagens da outra parte (Smith, 1981). Para ele, pelo contrário, o jogo económico é um jogo de soma positiva (onde o ganho de um dos intervenientes está correlacionado positivamente com o ganho dos outros e não com as suas perdas, ao contrário do que acontece com as relações de poder), pelo que a ética ligada a estas actividades pode ser uma ética universalista. Ao longo do século XIX, quer as correntes de teoria económica fundadas na teoria do valor-trabalho, quer as que referiram o valor à utilidade, moveram-se no âmbito deste terreno comum. As primeiras podem facilmente ser relacionadas com a concepção smithiana de uma divisão crescente do trabalho, cuja bondade consiste em ela poder gerar maior massa de bens (e, nesse sentido, maior riqueza disponível para todos os intervenientes nas trocas). As segundas, com o esquema de acordo com o qual Turgot procurou expressar a formação do valor na troca: cada um dos intervenientes *estima* mais útil a mercadoria do outro e é essa estimacão cruzada que permite que, trocando produtos, melhorem ambos a sua situação. Em todo o caso, seja porque a divisão do trabalho permite aumentar a massa total de bens disponíveis, seja porque o comércio permite distribuir por cada interveniente a mercadoria da sua preferência (ou por ambos os motivos), todos ganham.

A esta convicção de um ganho generalizado, juntou o pensamento económico de oitocentos a exaltação do trabalho, da poupança, do método, da previsibilidade, etc. O modelo de virtudes

burguesas foi erguido como fonte de toda a prosperidade, a actividade económica foi declarada compatível com uma ética universalista<sup>24</sup>. Foi este legado smithiano e "antimercantilista" que se tornou sem dúvida predominante.

Assim, e por oposição, é perfeitamente compreensível que o pensamento de Sombart tivesse encontrado a sua tradução em teses neomercantilistas e proteccionistas. De facto, a sua concepção global relativa à periodização da economia leva-o a identificar nesta três estádios fundamentais (a que correspondem os três volumes da sua maior obra, *O Capitalismo Moderno*): protocapitalismo, capitalismo nascente e alto capitalismo. O primeiro refere-se ao conjunto dos períodos históricos anteriores à Idade Média tardia (aproximadamente, século XIII); o segundo, aos séculos seguintes até cerca de 1800; o terceiro prolonga-se até à época em que Sombart escreve. Tratando-se de épocas supostamente dominadas, cada uma, pelo "espírito" particular, o espírito capitalista só condiciona de forma determinante a última época. Todavia, como vimos, Sombart considera o problema do capitalismo, quer de um ponto de vista genético (o tipo ideal da mentalidade capitalista é um indivíduo distinto que só se desenvolve plenamente na terceira época), quer de um ponto de vista genérico (são detectáveis *traços* distintos de mentalidade capitalista nas épocas anteriores).

Entretanto, ao perspectivar o futuro possível da sociedade sua contemporânea, Sombart conclui pela probabilidade (ou mesmo necessidade) de ressurgência de traços característicos de épocas anteriores. O livrecâmbio deverá refluir, sendo reforçadas as tendências proteccionistas. Aliás, segundo pensa, no plano das relações internacionais permanece sempre viva uma ausência de normas morais, a qual torna necessária uma política concebida como pura e simples política de poder: a guerra é uma ameaça nunca completamente descartada. Só no plano interno, sendo a pacificação das relações sociais garantida pela existência da soberania e de um quadro jurídico, são possíveis as liberdades civis e, com elas, o ascendente dos interesses

económicos, embora sempre submetidos às considerações políticas. Se em determinado momento Sombart terá estado convencido da validade deste raciocínio também para as relações internacionais, corrige depois essa sua opinião, considerando como contradição insolúvel, mesmo no "alto capitalismo", esta existente entre predomínio dos interesses económicos ou, pelo contrário, da lógica do poder político e da soberania. No futuro, ao que parece (mas já *para além* do capitalismo), essa tensão deverá mesmo resolver-se a favor do princípio de soberania.

Quanto às estruturas económicas, deverão sofrer um processo de corporativização e "reagrarização", de resto sob a ameaça simultânea e cruzada de uma acumulação excessiva de capitais (impossíveis de colocar em virtude da queda dos lucros, uma vez que o consumo de massa é insuficiente para animar a procura) e de uma escassez de recursos naturais (bloqueio ecológico). Nada de novo havendo ainda a esperar do capitalismo, em termos do que realmente é importante na vida humana, a economia deverá transformar-se em algo que podemos definir como uma economia mista, neopatriarcal, com crescimento da parte da população activa empregue no sector agrícola, conjugado com uma maior intervenção orientadora dos poderes públicos (Sombart, 1946; Chaloupek, 1995). Não é difícil ver em Sombart um teorizador da economia do corporativismo.

## 6. Sombart e Schumpeter

Embora, tal como Schumpeter fez notar (ver atrás), a atitude de Sombart para com a análise económica tenha sido algo diferente da de Weber e, por maioria de razão, da do próprio Schumpeter, um certo número de traços do seu pensamento merece uma comparação com os deste último, dada a existência também de inegáveis afinidades entre ambos. Procurarei enunciá-las.

a) Desde logo, a concepção do empresário como um inovador. Note-se que, enquanto para Say (economista ao qual, deve dizer-se, Schumpeter não poupa elogios) o empresário essencialmente *combina* factores produtivos, para Sombart,

tal como para Schumpeter, ele fundamentalmente *inova*.

b) Esta inovação reporta-se a todos os aspectos da vida económica, mas sobretudo aos padrões de consumo: novos produtos. A mudança destes está no cerne da alteração das estruturas produtivas, ficando a economia ameaçada de estagnação se (por "democratização" da sociedade ou outro qualquer motivo) deixarem de surgir permanentemente novas necessidades e novos produtos. O verdadeiro motor de tais mudanças releva aliás do desejo de auto-afirmação, comportando inevitavelmente uma dimensão de conflito. Trata-se da famosa "heterogonia de objectivos", a qual aponta simultaneamente para a primazia da *agôn* (a luta) relativamente a *nomos* (a regra), e para o desafio fixado por outros relativamente àquilo que é decidido pelo próprio: "heterogonia" como exacto antónimo de "autonomia".

c) Coerentemente, a inovação é considerada como resultante duma inspiração não-racional. Embora Sombart faça notar que a fantasia característica do empresário é menos "intuitiva" do que "combinatória" (ao contrário do que sucede com a do artista, o qual é por isso "genial" em sentido estrito), a verdade é que para ambos estes economistas a inovação é, pelo menos no início, não metódica e racional, mas inspirada e fantasiosa. Na verdade, a figura do empresário está, na obra destes autores, bastante próxima da ideia de "líder carismático" na obra de Weber. Trata-se duma fonte de inovação resultante de um elemento especificamente não-racional da existência humana. Entretanto, apesar de não-racional, é um elemento necessário visto que sem ele a vida humana perderia "equilíbrio": ou porque ficaria cinzenta, medíocre e rotinizada, cessando as verdadeiras inovações, ou porque se tornaria freneticamente racionalizadora, havendo inovações a mais (ou mesmo por ambos os motivos simultaneamente).

d) Os dois economistas concordam em reconhecer que a actividade empresarial está sujeita a um processo de burocratização (ou objectivação), de que ambos se distanciam moralmente. Embora as tendências

racionalizadoras pudessem, na origem, ter estado associadas a uma busca do equilíbrio e da perfeição, a verdade que é que as consideram, no seu tempo, excessivas. Este suposto excesso de racionalização ameaça destruir a "alma" humana. Quer estes autores quer Weber se colocam do ponto de vista que pode ser definido como o do ideal aristocrático de uma vida plena, identificada com o "equilíbrio clássico".

e) A retórica que Sombart utiliza a propósito do capitalismo é muito semelhante à de Schumpeter relativamente ao socialismo. Na verdade, aquilo que é talvez mais característico desta última é que Schumpeter, ao mesmo tempo que considera ser o socialismo o representante, num grau superior, das tendências racionalizadoras do capitalismo, expressa um profundo cepticismo em relação ao conjunto do problema. Este cepticismo remete directamente para os temas antes mencionados da perda da "alma", da racionalização "excessiva", etc.

f) Esta atitude de Schumpeter permite, por outro lado, distingui-lo das principais linhas de argumentação contrárias ao socialismo que foram, na sua geração, expressas por Ludwig von Mises no seu famoso debate com Oskar Lange quanto à viabilidade duma economia socialista. Se von Mises argumenta contra o socialismo com base na racionalidade económica, já a retórica schumpeteriana é, por assim dizer, extra-económica, ou extra-racional (Schumpeter, 1961; Chaloupek, 1995). Nesse ponto, ele é muito menos "austríaco" do que "alemão" — aproximando-se obviamente de Weber e Sombart.

g) O discurso de Schumpeter acerca do socialismo, bem como o de Sombart a propósito do capitalismo, podem ser facilmente colocados a par do de Tocqueville a respeito da democracia. As linhas de argumentação de todos eles estão muito próximas do que Hirschman (1991) designou por "retórica reaccionária". Trata-se de demonstrar, acerca de um tipo de organização social, cujo advento cada um destes autores considera inevitável mas não desejável, que ele:

i - Gera efeitos contrários aos que são visados pelos seus promotores conscientes (*perversity*, efeitos perversos): a democracia, o socialismo e, em geral, as tendências racionalizadoras, em vez de melhorarem a existência humana, tornam-na insuportável e retiram-lhe nobreza.

ii - Ameaça os direitos e conquistas já alcançados, em vez de os consolidar (*jeopardy*, ameaça): os direitos políticos viram-se contra os direitos civis, a democracia destrói a liberdade, o socialismo (e em geral o aumento da importância económica do Estado) ameaça a democracia, etc.

iii - Em todo o caso (e é este, segundo Hirschman, o argumento mais refinado, a verdadeira vingança servida fria), a aparente novidade não o é, de facto (*futility*, inatividade): a democracia, para Tocqueville, é em substância apenas o aprofundar das tendências centralizadoras que já se observavam na monarquia de Antigo Regime, quase podendo dizer-se que os seus verdadeiros criadores foram... os monarcas; já Sombart pensa que o capitalismo é uma criação dos aristocratas; e Schumpeter, que o socialismo é um produto dos empresários, resultando também do aprofundar de tendências racionalizadoras.

h) As considerações de Schumpeter acerca do carácter criativo e inovador do capitalismo, relacionadas com o tema da natureza ilimitada das necessidades humanas, são também facilmente identificáveis na obra de Sombart. A inovação resulta de um movimento de busca da distinção, ao qual se segue uma generalização em virtude da perseguição que a maioria move ao líder. Entretanto, Sombart ter-se-á persuadido de que, estando o capitalismo ameaçado pelas tendências democratizadoras, a busca da distinção deveria abrandar, e com ela também o desejo de novidade (1946). O consumo de massa, abandonado a si próprio, sem um líder a quem seguir, seria insuficiente como estímulo à economia, e esta tenderia por isso para uma situação de excesso de capitais e insuficiência de procura efectiva — o raciocínio tem pontos de contacto óbvios com o de Keynes, mas também zonas de

oposição óbvia. Quanto a Schumpeter, se pensa que a dialéctica distinção-imitação continuará a funcionar (a economia não está condenada a uma situação de saturação de capitais e cessação de crescimento), não quer isso dizer que creia que o capitalismo está portanto salvo. Na verdade, este poderá estar a prazo condenado, não pela sua falta de vitalidade, mas pelos seus sucessos (Chaloupek, 1995). Neste ponto, a sua argumentação volta a ter analogias com a de Tocqueville, quando este afirmava que as revoluções se seguem, não aos períodos de maior sofrimento da maioria da população, mas àqueles em que as condições de vida melhoram: a prosperidade não evita as revoluções, antes parece trazê-las por aumentar o nível das expectativas criadas.

### **Terceira Parte: Acerca da Boudonização de Sombart**

#### **1. O problema**

Talvez uma das mais importantes referências à obra de Sombart em literatura sociológica recente seja a que pode encontrar-se na obra de Raymond Boudon (1934). Penso haver mesmo razões para se poder falar de um processo de *boudonização* da obra de Sombart, associado fundamentalmente ao tratamento que este deu ao problema de interpretação sociológica colocado pela inexistência (ou quase) de um ideário ou de partidos socialistas nos EUA. De acordo com Boudon (1979), poderia retirar-se da obra de Sombart:

a) O exemplo dum método *generalizante*, supostamente característico da sociologia, por oposição à perspectiva *individualizante* típica da história.

b) O exemplo dum "individualismo metodológico", i. e., duma tentativa de interpretar as configurações sociais com base na suposição da existência de escolhas racionais feitas por cada indivíduo tomado por si. A realidade social norte-americana seria tal que, do ponto de vista de cada um dos actores (ou agentes), seria geralmente mais racional agir de acordo com uma estratégia individual do que em grupos. (Por outro lado, este tipo de estratégias individuais contribui para a reprodução as características da realidade social que

tornam as estratégias individuais racionais: também parece ser possível fazer uma leitura "interaccionista" da ideia de Boudon). Ainda assim, Boudon ressalva que a acção nos EUA é por vezes colectiva, mas quando isso sucede trata-se mais frequentemente de grupos étnicos do que de classes sociais. A tal facto estaria associada a quase inexistência de ideário socialista, no que o diagnóstico de Boudon coincidiria com o de Sombart.

#### **2. Uma mão-cheia de sugestões**

Como este artigo já vai demasiado longo, limitar-me-ei a breves comentários sobre a *boudonização* de Sombart. Quanto ao referido em a), parece-me tratar-se em essência dum mal-entendido criado pela geração de Weber e Sombart (e por aquele em particular), relacionado com o que é digno de investigação: o imperador é digno disso por si mesmo, como indivíduo (esse estudo é a história); o seu alfaiate é digno apenas como membro duma classe, a dos alfaiates (esse estudo é a sociologia). Na verdade, a questão releva estritamente dos preconceitos "aristocráticos" de Weber e duma boa parte dessa geração de pensadores alemães, visto que toda a actividade mental de classificação, se for continuada, acaba por produzir um *esmiuçamento* e, nesse sentido, uma individualização crescentes: todo o estudo, ainda o mais generalizante, é também necessariamente individualizante. Por outro lado, como notou Veyne (1987), mesmo o indivíduo mais "interessante em si mesmo" (por exemplo, o imperador), é na verdade tomado pelo investigador como membro de uma classe (a dos imperadores), o que, de resto, torna menos provável o interesse pela sua própria pessoa (o indivíduo "privado" ou "íntimo"), do que pelas *personae* sociais que ele encarna. Aliás, só podemos aceder à sua intimidade ou singularidade através da multiplicação dos papéis e das categorizações, nunca procurando-o "fora" das categorias: o *homo historicus*, tal como o *homo sociologicus* (Dahrendorf, 1968) é um actor só cognoscível pelos múltiplos papéis que desempenha. No outro extremo da escala, qualquer *Zé-Ninguém* pode ser alguém, um objecto interessante e digno de investigação "por si mesmo" (quer dizer,

dotado de especificidade), tudo dependendo da capacidade do investigador e da riqueza da sua rede de análise (tal como a "nova história" e a "socio-história" descobriram). Assim, como toda a descrição é simultaneamente classificação e interpretação e, reciprocamente, toda a classificação é busca do "único", toda a história é pois sociologia, e toda a sociologia é história. A existência de disciplinas diferentes resulta apenas da inércia, do peso da tradição e dos rituais de cada um dos campos académicos.

Quanto ao segundo aspecto, o do "individualismo metodológico", parece-me ser de notar que, independentemente do lado de "querela metodológica" da questão (possibilidade ou não de reinterpretar toda a conduta humana como expressão duma "racionalidade instrumental" mais ou menos óbvia), a argumentação de Boudon, tendendo a considerar a conduta típica dos norte-americanos como "racional" ou "individualista", deixa de lado vários outros aspectos, que todavia são claros no estudo de Sombart. Destacarei alguns.

a) Ainda quando estão mais próximas do modelo de acção individual racional, as práticas dos norteamericanos, tal como Sombart no-las descreve, não podem ser definidas como resultantes dum "individualismo moral". De facto, na medida em que o "individualismo moral" pode traduzir-se num qualquer tipo de condutas, estas devem ser condutas universalizáveis. Trata-se, repito, de definir um quadro de acordo com o célebre "imperativo categórico" kantiano. Embora a economia dos finais do século XVIII tenha ainda, em boa medida, resolvido o problema da compatibilização das preferências individuais com o interesse geral de uma forma meramente paradoxal (os vícios privados produzindo virtudes públicas), a verdade é que não tinha já necessidade de recorrer ao paradoxo. De acordo com um padrão universalista de valores, é perfeitamente legítimo que um indivíduo aja com vista à defesa dos seus interesses. Aliás, aquele que procede de acordo com o seu interesse bem entendido, procede também de acordo com o interesse geral: na verdade, ele deve agir querendo para si apenas aquilo

que pode querer também para os outros, e apenas isso. Ora, isso é exactamente aquilo que, a acreditar em Sombart, *não* caracteriza a sociedade norte-americana. Pelo contrário, estar-se-ia perante uma preferência (particularista) por si próprio, a qual, ao generalizar-se, produziria o já referido movimento de distinção-imitação, supostamente a quintessência da vitalidade do capitalismo. Esta pode, assim, ser considerada como resultante duma tentativa de generalização de um tipo de conduta por definição mesmo não universalizável (*todos no top...*). A razão para a inexistência de um ideário socialista seria, deste modo, não a vivacidade do individualismo moral, mas a sua fraqueza: no topo da hierarquia, a busca da distinção; no resto, a preocupação "heterogonística" de *keep up with the Joneses*.

b) Em simultâneo, contraditória e complementarmente, a sociedade dos EUA seria uma sociedade fortemente corporativizada, com vários grupos parciais colocando-se entre os indivíduos e a sociedade global. Sobretudo grupos étnicos, mas não só: as identificações "parciais" podem ser de base sexual, regional, profissional, etc. Os sindicatos, por exemplo, foram e frequentemente são ainda potentes grupos de pressão, quer tomados separadamente, quer coligados. Todavia, nem os sindicatos isolados nem mesmo as confederações sindicais são "contaminados" pelo ideário socialista. A razão parece, mais uma vez, estar no reduzido peso dos valores universalistas: à medida que os sindicatos se afastam (ou mantêm afastados) dos ideários socialistas, também têm uma propensão maior para o puro e simples egoísmo colectivo de grupo parcial, para o espírito de corpo. O reverso da "preferência por si" de cada um é assim, frequentemente, sobretudo na base da "pirâmide", um puro e simples gregarismo. De acordo com Sombart, de resto, este último explica uma boa parte não só da vida sindical, mas mesmo da organização política partidária: os partidos, com definição ideológica fraca, oscilante ou mesmo inexistente, são contudo sentidos pelos seus adeptos de forma emocionalmente muito intensa, quase "clubística" (para além de serem um meio de *lobbying*, naturalmente). Quer a "preferência

por si" quer o gregarismo são alimentados pela defesa de direitos particulares, um pouco como as prerrogativas e privilégios de grupo no Antigo Regime. De ambos estão ausentes, claro, quer o universalismo, quer o individualismo moral.

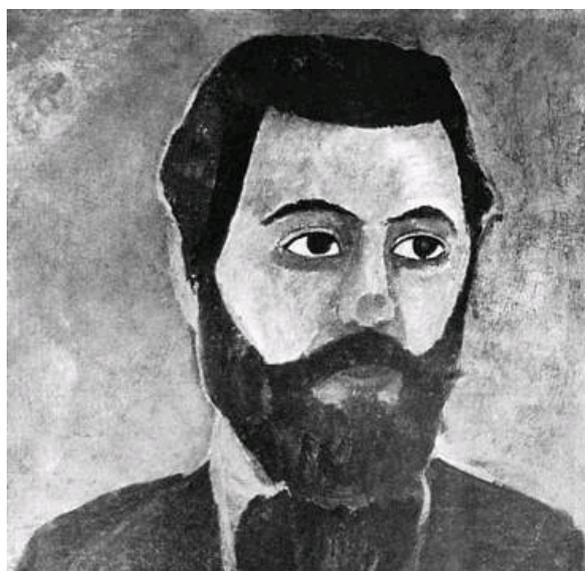
c) Pelas razões aduzidas (e por várias outras que não cabe aqui mencionar), os norte-americanos sofrem colectivamente aquilo a que poderíamos chamar a tirania do curto prazo. O tipo de decisões imediatamente racionais do ponto de vista individual (deslocar-se em automóvel privado nas grandes cidades, ter uma arma com que defender-se, um seguro individual de saúde, etc.) produz frequentemente resultados irracionais à escala colectiva e, mediamente, também à escala individual (a saturação de automóveis congestiona as cidades, a proliferação de armas aumenta a insegurança, as despesas individuais com saúde são maiores, etc.). Assim, ao contrário do que uma longa tradição de polémica anti-socialista defende, o *shorttermism*, a tirania do curto prazo, não é afim dos ideários socialistas, mas da sua ausência.

d) Este traço da mentalidade colectiva aplica-se também ao sistema político. O facto de o sistema ser bipartidário, e não verdadeiramente multipartidário, impede qualquer dos partidos (em particular, o Partido Democrático) de se deslocar demasiado para a "esquerda", o que, em virtude do célebre princípio de Hotelling (ou "princípio do vendedor de gelados") levaria a que ele perdesse o "centro" para o Partido Republicano.

Todavia, a estratégia "centrista" do Partido Democrático acaba também por lhe alienar potenciais votos das camadas mais desfavorecidas, as quais frequentemente não votam, nem sequer estão recenseadas, optando por estratégias de acção "apolíticas", de base etnotribal, as quais por sua vez reforçam a corporativização generalizada (sem chegarem a suprimir a preocupação individual de *keep up...*). Naturalmente, este raciocínio não se aplica apenas ao Partido Democrático (que, de resto, em determinados períodos, foi um partido permeado de fortes influências socialistas), mas também à generalidade dos

partidos socialistas europeus, em boa medida o seu equivalente funcional. De facto, estes apareceram historicamente quase sempre como partidos "terceiros" e, pelo menos numa primeira fase, em que foram minoritários, frequentemente beneficiaram dessa situação de *tertius gaudens*, a qual ampliou a sua importância política antes mesmo que esta se traduzisse em sufrágios efectivos.

Penso poder dizer que todos estes elementos estão contidos no estudo de Sombart, ainda que ele os sugira apenas, sem chegar a enunciá-los com clareza. Não sei se Sombart decifrou o *enigma* da não existência de socialismo nos EUA, mais do que terá decifrado o *enigma* do próprio capitalismo – e também não é nenhum desses, decerto, o objectivo deste artigo. Mas creio poder dizer que o seu estudo oferece muito mais possibilidades analíticas do que a simples antinomia boudoniana individualismo-holismo parece traduzir.



# El burgés, de Werner Sombart

*Conrado García Alix*

"Es un burgués"; "La culpa de todo la tiene el capitalismo"... Desde hace siglo y medio, al menos, estas expresiones se han convertido en comunes y lapidarias. Su carga acusatoria no deja lugar a dudas tampoco. El mundo en el que vivimos, imposible de imaginar sin el protagonismo del tipo humano y del sistema económico que se identifican con aquellas, los condena tanto con argumentos milenarios basados en principios religioso-morales como desde el sentimiento de envidia y rencor que han suscitado en la clase desplazada (aristocracia) y en la subordinada (trabajadores a sueldo). En el terreno del análisis histórico también las primeras aproximaciones al estudio de ambos fenómenos tuvieron un carácter negativo, correspondiendo a escritores de estirpe señorial (Montaigne, Montesquieu) las descalificaciones mejor trazadas. Luego serían los socialistas y anarquistas los creadores de visiones amplias, coherentes y fáciles de transmitir fuera del mundo intelectual, con tanto éxito que, salvo en los Estados Unidos, se ha generalizado hasta el presente una imagen radicalmente negativa del capitalismo y de su referencia concreta más visible. Sin ánimo de defenderlo pero sí de contribuir a su comprensión, Max Weber dota al burgués de una motivación religiosa que le impulsaba a buscar en el trabajo y en la vida frugal la salvación de su alma ("El protestantismo y el espíritu del capitalismo") siguiendo las implicaciones de la variante puritano-calvinista del cristianismo. Y no se puede decir tampoco que Sombart, en éste como en anteriores escritos ("Guerra y capitalismo", "Capitalismo moderno" y "Los judíos y la vida económica", no traducidos al español) haga una apología del burgués o una

refutación de las críticas en boga; en realidad, ya en las últimas páginas, añade dos notas que le hacen valorar con cierto escepticismo la mentalidad del burgués (Vale la pena, de verdad, dedicar la vida en exclusiva a ese afán nunca satisfecho de tener más?) y el futuro del capitalismo (a esa mentalidad creadora, combatiente, del burgués le sucederá, como ya estaba pasando en la Inglaterra de finales del XIX, la mentalidad del rentista, antítesis del espíritu del capitalismo).

Sombart es más ambicioso de lo que el título sugiere; por ello tiene que completarlo con un subtítulo más amplio: "Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno". Y tampoco aquí se integra todo el caudal informativo de la obra. Lejos de ser una biografía-tipo, se trata de un estudio del capitalismo del que destaca sólo uno de sus componentes, que ni siquiera tiene una configuración definida y cerrada. Su principal mérito consiste en diversificar los fenómenos que han confluído en conceptos sólo aparentemente unívocos (burgués, capitalismo, empresa), huir de esquematismos funcionales pero no respaldados por los resultados de una investigación adecuada. No entra a jerarquizar los distintos fenómenos por ser, a su juicio, insuficiente todavía, en 1913, el conocimiento que el historiador puede tener del tema. Sabe que las discrepancias con sus colegas (siempre dentro del campo académico, sin connotaciones ideológicas) son profundas (la mayoría cree que el espíritu del capitalismo es consecuencia de la existencia previa del sistema, mientras que él opina lo contrario y a ello dedica la mayor parte del texto); alguna de sus afirmaciones deriva de la atmósfera darwiniana y hasta racista en que la Europa de entonces estaba envuelta (tal es el caso del componente biológico que asigna, aunque no en exclusiva, al tipo de empresario capitalista, valorando de este modo a ciertos pueblos como más propensos a desarrollar las cualidades necesarias). Invalida la tesis weberiana (aquí sí que el sistema actúa, según él, sobre el tipo humano y obliga a éste a replantear sus principios religiosos, de por sí ferozmente anticapitalistas y guiados hasta entonces por

la exaltación de las virtudes de la pobreza, para a través del trabajo y una vida austera contribuir al bien común y a la racionalización de su conducta, lejos de sus instintos).

Pero quizá lo que más llama la atención, por lo novedoso y por lo radical del viraje, es la forma en que aborda la posición del catolicismo en relación con los valores burgueses y el espíritu de empresa: siempre se había recalcado que la prohibición de la usura (préstamo con interés, de cualquier tipo) era signo claro del rechazo de la mentalidad capitalista ("el dinero no puede criar dinero"), y por ello los judíos cubrieron el vacío dejado por los cristianos, temerosos éstos de contravenir las normas eclesiásticas. Por el contrario, opina Sombart, esta actitud encauzó las inversiones monetarias hacia la producción, iniciativa mucho más cercana al mundo capitalista que el simple préstamo al consumo, y lejos de ser un resultado casual, el mismo Santo Tomás de Aquino aprueba tal uso de las ganancias. También el sabio dominico, al postular la racionalización de la conducta privada y la contención de los impulsos instintivos estaba propiciando un empleo del tiempo y unos objetivos vitales más cercanos a la mentalidad burguesa que a los valores aristocráticos. Bien es verdad, aclara, que en este caso la postura de la Iglesia era nueva y poco acorde con la tradicional loa de la pobreza que desde los primeros tiempos se había predicado y que el primer protestantismo recuperará (Lutero sobre todo); por ello, éste es un fenómeno de adaptación de la Iglesia a los tiempos al que no es ajeno el clima de auge de los negocios que Santo Tomás vivió en su Italia natal; si no estimulante original, la Iglesia se convirtió en defensora "a posteriori" de las novedades surgidas en la sociedad; la misma corte pontificia fue la iniciadora de otros componentes del espíritu capitalista: el establecimiento, antes que en el ámbito civil, de una administración financiera racionalizada, con el empleo de las más adecuadas técnicas contables de la época.

Quien esperaba encontrarse con una descripción del tipo humano llamado "burgués", como anuncia el título de la obra, quedará bien satisfecho. Es la parte más sólida y la que merece un mayor

detenimiento. Para Sombart son dos los tipos burgueses, aunque muchas características permanezcan invariables: hay un primer burgués, precapitalista y protocapitalista, y otro que vendrá a coincidir con la era industrial.

El burgués precapitalista está representado, como paradigma, por el negociante florentino Alberti, mientras que el protocapitalista ideal sería Benjamin Franklin. La contrafigura de ambos sería el aristócrata, cuya mentalidad económica está presidida por la consideración de que el dinero está para gastarlo y que estos gastos han de ser medidos en función de sus necesidades de representación, lo que le lleva a estar continuamente endeudado. Por el contrario, el burgués fija sus gastos de acuerdo con sus ingresos procurando que haya un excedente; sus necesidades no son de representación, sino referidas a una vida frugal y honesta; la "santa economicidad" se convierte en su norma clave; por otro lado su tiempo no puede desperdiciarse en actividades de holganza, que llevan a la desidia, ni a la ociosidad: debe estar ocupado en aumentar su peculio para su propio bien y el bien de los demás; dos fines justifican esta actitud: el temor de Dios, que le lleva a no caer en vicios incompatibles con una conducta racional, y una bien ganada ancianidad, retirado de los negocios y esperando plácidamente la entrega de su alma. El trabajo y el afán de riqueza, por tanto, no son sino medios para conseguir estos objetivos, y cuanto antes mejor. No hay tampoco avaricia en quien así actúa, sólo en los que se dedican al préstamo de dinero y esperan, sin hacer nada, a que su inversión fructifique. En Franklin la meticulosidad, el autocontrol, la disciplina y la obsesión por un correcto uso del tiempo llega al máximo, así como también el deseo de presentarse ante Dios libre de pecado. Un católico (Alberti) y un puritano (Franklin), separados por cuatro siglos de distancia, ofrecen una imagen muy parecida de una mentalidad que se fue abriendo paso, poco a poco, frente a la desocupada y festiva forma de vivir de los aristócratas.

Muy distinta será la trayectoria del burgués surgido de la revolución industrial, el prototipo que llegará a su cumbre en

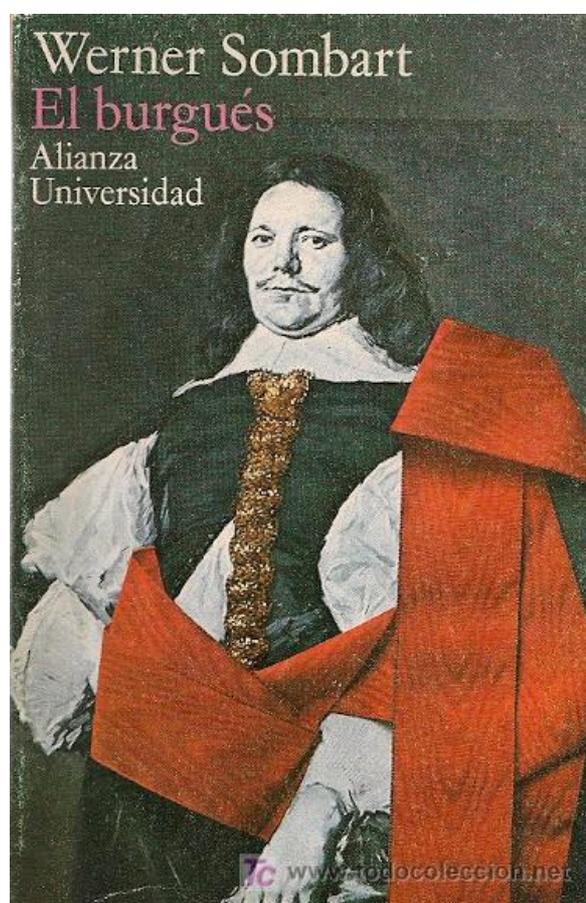
Estados Unidos con un Carnegie o un Vanderbilt. Aquí ya no hay ni fines religiosos ni límites temporales: el gusto por los negocios, por las ganancias, se sitúa en primer lugar; los medios se convierten en fines; en unos será la incontrolada voluntad de tener más la justificación de una dedicación absoluta al trabajo, con el sacrificio de todo lo demás; en otros casos es la dinámica de las empresas, la necesidad de ir hacia adelante para no retroceder, lo que transforma al capitalista en prisionero de su iniciativa. No hace Sombart ninguna referencia a la "erótica del poder" ni al jugador que hay en el fondo de la personalidad de muchos empresarios, interpretaciones muy recientes de la psicología del hombre de negocios.

El plan de trabajo del autor es demasiado prolijo para que nos sirva de pauta en este comentario, que, de seguir aquél, nos obligaría a extendernos en exceso; también hay reiteraciones que, aunque no superfluas, pueden restar claridad al conjunto. Por ello es conveniente que resumamos en grandes líneas el resto del contenido respondiendo a unas pocas y sencillas preguntas. La primera sería: Es el burgués el único iniciador del espíritu capitalista? Se contesta que no, pues tal espíritu no sólo está vinculado al ahorro y la pacífica obtención de beneficios; el "condottiero", el pirata, el aristócrata que explota sus minas o monta manufacturas en su feudo también es empresario, con independencia de la forma en que adquieran el capital. Del mismo modo aquí se da una capacidad de organización, una disciplina, al igual que en la estructura administrativa de los nuevos Estados, gran parte de cuyos recursos no se destinarán por entero a cubrir gastos bélicos sino a inversiones productivas. Es más, en los grandes magnates americanos parece que hay una clara actitud depredadora, de filibustero, lejos de la parsimonia burguesa.

Qué papel han jugado las doctrinas religiosas en el desarrollo del espíritu capitalista? En el caso del judaísmo, decisivo: el doble trato dado por la Tora a los creyentes y a los gentiles permitió desde un principio "explotar" a estos últimos sin escrúpulos, aunque con la prudencia que

requería el peligro de represalias. En el caso del cristianismo, tanto católicos como protestantes "se adaptan" a ese espíritu y pasan de un modelo de vida basado en la pobreza a otro en el que la riqueza no es un mal en sí cuando es adquirida y administrada honestamente.

Qué factores han estimulado, desde dentro o desde fuera, el desarrollo del espíritu capitalista? Parece que ya desde antiguo las virtudes predicadas por la filosofía estoica estaban muy cerca de las virtudes burguesas: un Catón, un Columela, un Marco Aurelio no tienen nada que envidiar, en su capacidad de racionalizar el tiempo o de establecer objetivos vitales, a Franklin.



Esa filosofía será, pues, un elemento más que a través de la cultura humanista servirá para confirmar las tendencias nacientes en la Italia del Trecentos, verdadero germen, según Sombart, del espíritu burgués. A esa formación del carácter hay que añadir las "oportunidades" ofrecidas por las circunstancias históricas. Estas son muy numerosas y decisivas para la

generalización y triunfo de lo que, de otro modo, hubiese quedado como indicador minoritario de una época. Ese marco favorable va a estar integrado por el Estado, cada vez más involucrado en actividades económicas (el arquetipo sería la Francia de Colbert); por las migraciones (que al decir de Sombart siempre mueven a los elementos más decididos y capaces prestos a romper con las prácticas tradicionales y a buscar nuevos caminos), especialmente la de los judíos y las que llevaron a América a millones de colonos dispuestos a crearse un futuro; los grandes descubrimientos mineros, de oro y plata, desde el siglo XV (Bohemia) hasta el XIX (sin ese capital monetario el crecimiento económico hubiera carecido de la "sangre" suficiente; los avances de la técnica (no como consecuencia, sino como factor externo, por iniciativas ajenas a la motivación económica; luego será al revés, la técnica engendrará técnica de un modo casi automático); y la actividad profesional precapitalista (no sólo comerciantes, sino también artesanos y hasta especuladores o arbitristas crearán una atmósfera apropiada para el triunfo del espíritu burgués y empresarial).

Poco queda del burgués aún predominante en 1913. Un año más tarde la Primera Guerra Mundial trastocaría ese mundo tan bien ordenado, tan fiel a sí mismo. Las grandes inflaciones del siglo XX han dado al traste con el espíritu de ahorro. La religión y la economía son mundos distintos y hasta antagónicos, el capitalismo se despersonaliza cada vez más y se convierte en una actividad dominada por sociedades anónimas, y los nuevos ideales aportados por la filosofía, por el mundo intelectual, están más cerca del viejo espíritu aristocrático, lúdico y despreciador del dinero, que de quienes siguen opinando que una vida laboriosa es un buen camino hacia la felicidad personal y hacia el bien común.

## Las doctrinas económicas de Werner Sombart

*E. L. Marshall*

**H**acía tiempo que no se publicaba una obra que despertara un interés y que tuviera una resonancia comparable a la del 'Capitalismo moderno' de Werner Sombart. Obra monumental, tanto por la extensión de la materia, como por el esfuerzo de investigación y de coordinación que ella representa, apareció en Leipzig de 1916 a 1928, en seis gruesos volúmenes. Será esta una obra de la cual no podrá prescindir quien pretenda dedicarse a estudios económicos. Desde puntos de vista nuevos, se abordan en ella todos los problemas de la vida económica moderna, y su interés rebasa lo meramente económico. En efecto, los historiadores encontrarán en 'El Capitalismo moderno' un guía a utilísimo para la explicación de las transformaciones que han experimentado, desde la Edad Media, los bancos, las industrial, la agricultura, el comercio y, en general, la vida social de los pueblos. Los geógrafos encontrarán páginas interesantes relativas a la geografía humana y a la naturaleza, origen y extensión de las ciudades. Los políticos encontrarán una novedosa revisión de las teorías de Carlos Marx. Los hombres de negocios podrán precisar sus conocimientos y, en general, toda persona culta sacar provecho de las nuevas soluciones que se dan a los problemas que preocupan y apasionan a la Humanidad. Como lo indica el sub-título, la obra de Sombart es 'Una exposición sistemático-histórica de la vida económica europea desde sus comienzos hasta el presente'. 'Desde sus comienzos', es decir, desde la época en que la vida económica que adquieren los pueblos europeos después de las invasiones, nace de nuevo, con raíces propias. Esto es, más o menos, desde la época Carolingia. Con gran claridad, con profunda lógica en la exposición, con una

extraordinaria documentación y desde puntos de vista completamente nuevos, aborda el maestro un asunto tan vasto que sólo un pensamiento de prodigiosa envergadura le ha permitido dominar.

'El Capitalismo moderno' no representa, pues, un nuevo tratado más o menos importante sobre ciencia económica. Antiguo profesor en la Universidad de Breslau, actual profesor en Berlín, Werner Sombart, es hoy día el representante más autorizado de la ciencia económica alemana. Rompiendo con las tradiciones de la escuela clásica, apartándose en muchos puntos de la escuela histórica-representada por Schmoller y sus discípulos- y con mucha mayor razón de la escuela puramente matemática, profesa un amplio relativismo económico. Sus doctrinas están empapadas en un criticismo relativista. Por eso no existe para él una teoría universal, susceptible de explicar la vida económica en general.

A cada época, a cada período económico, corresponde una teoría diferente. La explicación de los fenómenos económicos entre los siglos XVI y XVIII es Teleológica. 'Nada más natural, dice Sombart, dada la reglamentación, dada la organización consciente a la cual estuvieron sometidas la actividad y las relaciones económicas en el estado policial, protector y paternal de los siglos XVI y XVIII'. En el siglo XIX en cambio, la concepción teleológica en los fenómenos económicos ha sido reemplazada por una concepción Causal. Pero se erraría concluyendo de esta sustitución la superioridad de esta sobre aquella: así como la concepción teleológica conviene a un régimen fundado en la subordinación de la vida económica a una estricta reglamentación administrativa; la concepción causal es la única que conviene a una organización económica fundada sobre la libertad y el individualismo, sometida a la Ley del Mercado en el cual la acción se ejerce con el rigor de las leyes naturales. En todo caso, existe una diferencia esencial entre los hechos económicos y los fenómenos naturales. Mientras éstos presentan relaciones constantes a inmutables, la ciencia social y económica debe tener presente el hecho elemental de que los fenómenos investigados por ella

sufren cambios incesantes, que no afectan, ni en el mismo grado ni en el mismo tiempo, a todos los fenómenos a la vez, lo que hace necesario un reajuste continuo de sus relaciones recíprocas. Si la ciencia social y económica desea -a pesar de todo esto- conservar su carácter de ciencia, debe formular leyes específicamente sociales, que, teniendo un valor limitado, se presenten al espíritu con un máximo de generalidad y de universalidad. Y esto es sólo realizable a condición de relacionar todos los fenómenos sociales y económicos con los móviles humanos, considerando a éstos como su causa primera. Pero -se objetará- los móviles que pueden sustentar los hombres son múltiples y complejos hasta el infinito.- Sobre qué criterio nos basaremos para clasificar esos móviles en el orden de su importancia desde el punto de vista económico, en el orden de su universalidad o por lo menos de su generalidad- Cuestión ociosa, responde Sombart, y aquellos que la plantean siguen todavía dominados por el espectro de lo absoluto. Por lo tanto no se trata de formular una teoría universal aplicable a todas las fases de la evolución económica, a todas las manifestaciones de la vida económica. Lo que importa no es investigar el o los móviles que presiden la actividad económica en general, sino solamente aquel o aquellos que ejercen una influencia preponderante en una época y en un medio social dados. En síntesis, Sombart establece como fundamento del estudio de la vida económica y social eso que él denomina la psicología Histórica, campo aun inexplorado de la psicología social y colectiva. 'Aquellos que vendicen en el espíritu capitalista la fuerza motriz de la vida económica moderna, y pretenden seguirlo en todas sus manifestaciones, deben, ante todo, tener presente el hecho de que el capitalismo ha comenzado a desenvolverse en ese medio particular que es la Edad Media europea, es decir, en el seno de una naturaleza determinada, en medio de razas determinadas, en un momento en que los conocimientos técnicos y la civilización espiritual estaban a un nivel determinado, en el cuadro de una organización jurídica y moral determinadas, en una cola palabra, que el mismo espíritu capitalista habría podido producir efectos

totalmente diferentes si él se hubiese manifestado en condiciones diferentes.-- Existe, pues, una teoría del capitalismo moderno y no una teoría del capitalismo en general'. Estos son, en general, los principales puntos de vista de la concepción económica de Sombart, concepción que ha desarrollado en una serie de obras tales como 'Der Moderne Kapitalismus', 'Le Bourgeois', 'Die Juden and das Wirtschaftsleben', y 'Luxus and Kapitalismus'.

### **El método sombartiano**

La obra de Sombart 'El Capitalismo moderno', es un trabajo, estrictamente científico, que no está al servicio de una determinada ideología social o política. Es una manifestación de esa tendencia tan característica en nuestros días a la síntesis de las investigaciones dispersas. Sin duda, notamos en nuestra época un predominio de la filosofía. Hoy día el estudioso pregunta, ante todo, por el sentido de los fenómenos y por el de su conocimiento. En nuestros días las ciencias, en general y las ciencias sociales en particular, se teorizan más que antes. Se da más importancia a la compenetración, a la dominación sistemática de la materia, y, sobre todo, a la síntesis de los conocimientos aislados. El hombre de ciencia siente el peso enorme del material investigado, que constantemente aumenta como una carga insoportable y busca la manera de librarse de él lo mejor que puede. Esto, en las ciencias, no es posible sino vivificando el material acumulado, haciéndose amo y señor de él, intentando dominarlo mediante categorías ordenadoras y sistematizadoras. 'El Capitalismo moderno' representa un ensayo de semejante liberación espiritual y precisamente por eso se cultivan en él, con especial esmero, la formación de conceptos y sistemas, para -con ayuda de ellos- animar y moldear el material acumulado por el esfuerzo investigador incansable de varias generaciones. Metodológicamente, la obra está de acuerdo con estas ideas. De ahí la cuidadosa separación entre la parte teórica y la empírica. Un complejo económico se estudia primeramente en forma racional, esto es puramente conceptual, con el fin de encontrar la idea, 'El Tipo Ideal', que le sirve de fundamento. Con este método de observación teórico, se relaciona en seguida

el método empírico-histórico, el cual muestra cómo y en qué medida los fenómenos de la realidad corresponden al 'Tipo Ideal' y cómo llega a realizarse esta concordancia. De esta manera, teoría económica e historia económica se encuentran estrechamente relacionadas. Es el método que Sombart aprendió a Max Weber y que puede también emplearse con provecho en otras disciplinas en que sea necesario relacionar conceptos teóricos con datos empíricos. Con este método de investigación Sombart ha zanjado definitivamente la discusión metodológica entre la escuela 'económico-histórica' y la 'teórica'.

Para el autor de 'El Capitalismo moderno' ha perdido todo sentido y toda importancia la oposición entre la escuela abstracto-teórica y empírico-histórica. Cualquier investigación sociológico-científica que pretender seguir nuevos rumbos, debe utilizar ambos métodos, porque tanto el investigador que teóricamente realiza abstracciones, como el que sólo acumula hechos, son investigadores parciales. Hoy día se nos presenta como algo evidente, que sólo la unión de ambas actividades puede producir una investigación científica eficaz. Casi resulta una trivialidad afirmar que 'teoría' y 'empirismo', están en la misma relación, que la forma y el contenido de un objeto. La simple acumulación de hechos por muy completa que sea, no constituye todavía historia, es preciso iluminarla, con la luz de una 'teoría'. Porque -como muy bien expresa Sombart- los historiadores, o se conforman con ser 'mozos de cordel', es decir, recoger y poner a disposición de los economistas el material de fuentes, para que estos 'construyan', o bien ellos mismos 'construyen'. Para este caso el historiador necesita un plan de construcción y este plan es precisamente lo que Sombart llama 'teoría'. Esta teoría está constituida: 1) Por un sistema de conceptos claros y precisos; y 2) Por un esquema de acuerdo con el cual los hechos particulares se agrupan en un todo. En el método sombartiano este esquema lo proporciona la idea de un determinado sistema económico. El concepto de sistema económico es fundamental para la historia

económica. Con él se designa una forma económica, es decir, una ordenación determinada de la vida económica, dentro de la cual dominan una técnica y una mentalidad económica determinadas. Con el concepto de sistema económico se logra sintetizar en una unidad la peculiaridad o las peculiaridades históricamente condicionadas de la vida económica. Todos los demás conceptos económicos deben ser referidos o deben constituirse sobre este concepto básico. Con esto queda también explicada la actitud de Sombart y de su obra, frente a la investigación histórica. Muchos historiadores rechazan lo constructivo, lo generalizador del método sombartiano. Existen evidentemente dos posibilidades de interrogar el mundo histórico: ya sea preguntado por lo singular, es decir, lo que ocurre una sola vez; o lo general, es decir, lo que se repite. Podemos considerar aquella pregunta por lo singular como la específicamente histórica y esta que se refiere a lo general como la específicamente sociológica. Ahora bien, ellas coexisten, y toda investigación histórica utiliza ambas planteaciones del problema. Según el objeto el de la investigación predominará una u otra. Los límites extremos estarían representados por la biografía y por el estudio de condiciones históricas. También en la historia económica existen estas dos maneras de plantear los problemas: o investigando lo general, o lo singular, que ocurre en ella. Es preciso insistir en que una historia económica requiere de una investigación previa de las peculiaridades histórico-sociales, no sólo como un complemento, sino también, y precisamente, como su fundamento obligado. Sólo cuando se han determinado cuáles son los fenómenos generales, es decir, aquellos que son comunes y que, por lo tanto, se repiten, podemos examinar con seguridad, donde se encuentra lo peculiar y característico en el complejo económico o histórico que estemos estudiando.

Por eso en 'El Capitalismo moderno' se empieza determinando cuáles son los fenómenos generales y comunes, para examinar en seguida dónde se encuentre lo característico y peculiar de dicho fenómeno. Como el matemático que, en una ecuación,

saca factor común, así ha procedido Sombart, extrayendo de todas las economías europeas -que individualmente consideradas son el producto de un espíritu europeo y de otro nacional- el factor común europeo, investigándolo en su estructura peculiar. Ahora bien, desde este punto de vista, lo que nos ofrece la obra de Sombart no es verdadera historia económica, sino más bien el marco sociológico para ella. El autor solamente desea comprender y hacer comprender los fundamentos generales del desenvolvimiento económico europeo. Todo esto naturalmente con una riqueza en detalles que sirven para confirmar y aclarar las líneas fundamentales que dominan la vida económica de todos los pueblos de la cultura occidental. No se trata, pues, en particular de la vida económica de los pueblos europeos ni tampoco de sus luchas y relaciones mutuas. Por lo demás, el autor está muy lejos de desvalorizar la historia económica particular de los diversos países y pueblos. Muy por el contrario, él desea provocar semejantes investigaciones particulares. Él desea proporcionar al verdadero historiador de la economía el marco dentro del cual pueda este trazar el cuadro particular por el observado y concebido. Él desea brindar puntos de vista desde los cuales deben ser observados y trazados semejantes cuadros particulares, si se desea que destaquen claramente del fondo del desenvolvimiento económico general. En realidad, ésta es una actitud sociológica y no histórica. La sociología busca lo general; la historia lo particular. Pero, a su vez, la obra no es puramente sociológica. Dentro de su generalidad ostenta un rasgo fuertemente histórico. El círculo de la observación general no se extiende sino hasta donde hace posible comprender el todo como un individuo histórico. Este individuo histórico -el capitalismo moderno- en su desenvolvimiento, desde la economía feudo-artesanal, de la Edad Media, es evidentemente algo particular, en comparación con otras formas económicas de los pueblos de ciclos culturales extraeuropeos. Sombart coloca, por lo tanto, un límite al problema relativo a lo general dentro de los fenómenos económicos. Este límite lo constituye el ciclo cultural formado

por los pueblos occidentales, que, desde las invasiones, son los portadores de la historia europea. Ahora bien, desde el punto de vista de este ciclo cultural, el problema que se estudia es específicamente histórico, es decir, singular. Existe sólo una historia del capitalismo, la del capitalismo moderno, de la cultura occidental; no una historia del capitalismo en sí. Porque cualquier fenómeno o manifestación económica, sólo puede representarse en medio de un mundo histórico ya formado, o sea, como un producto histórico. Por lo tanto, todos los conceptos de la economía son 'categorías históricas'. Las 'categorías económicas-(por ejemplo: capital igual medios de producción)- que se han opuesto a las históricas, no son conceptos social-científicos, sino tecnológicos. Ellos son admisibles sólo como conceptos auxiliares. Sombart desde un comienzo se limita sólo a aquello que ha ocurrido en el ciclo cultural del Occidente, tomando la vida económica dentro de este ciclo como algo unitario, como un conjunto armónico que representa una totalidad individual, y de ahí que tenga, por lo tanto, una historia. Él no desea estudiar el 'capitalismo' como una forma económica general; sino que desea examinar el 'capitalismo moderno', tal como se ha desenvuelto, en y con el mundo histórico moderno del Occidente. Y es precisamente esta limitación a un fenómeno de conjunto individual, lo que le da a la obra de Sombart un fuerte rasgo histórico, a pesar de que en general el objeto de la obra es una abstracción sociológica. Podemos comparar lo que ha hecho Sombart en la historia económica, con la obra de Jellineck en el terreno del derecho público. También aquí se logró extraer un conjunto histórico sistemático limitándose el autor al 'estado moderno', tal como éste se ha ido desenvolviendo en el Occidente desde las postrimerías de la Edad Media. La obra de Jellineck es la pieza lateral del 'Capitalismo moderno'.

Naturalmente, este método, tanto en uno como en otro caso, prescindiendo de la inevitable deficiencia en la intuición concreta -lo que Sombart, por lo demás, trata siempre de subsanar,- trae consigo el peligro de que la abstracción unilateral hecha bajo

un punto de vista especialista, ya sea económico-social o político-jurídico, puede conducir a construir un conjunto dominado sólo por este punto de vista y que nos proporciona un desenvolvimiento, ya sea económico o jurídico, en el cual los demás factores no tienen su lugar asignado. A este peligro parece que tampoco Sombart ha podido escapar. En su empeño de mostrar conexiones puramente económicas, no nos ha mostrado los factores políticos en toda su importancia, a pesar de que continuamente se insiste en que el 'Estado' es uno de los fundamentos del capitalismo y a pesar de que algunas de sus instituciones, por ejemplo el ejército, son tal vez sobreestimadas. Y es que Sombart siempre trata sólo el Estado en sí, en su aislamiento artificial, tal como lo presenta la doctrina política desde Aristoteles. Sombart olvida estudiar el rodaje dinámico de la gran política, en el cual, en realidad, adquieren los estados su forma y su estructura peculiares y que tiene también una importancia fundamental para la economía. No es un simple lugar común la afirmación de que la historia comercial es en gran parte la historia de las luchas, políticas, tal como lo reconoce con poco agrado el propio Sombart al referirse a la 'Historia del Comercio del Levante' de Heyd. La Historia económica debe contar en todas partes con factores políticos, y estos, por su importancia decisiva, logran colocarse en primera línea desplazando a los factores puramente económicos. Al no considerar Sombart todo este rodaje político, todos los problemas referentes a la balanza comercial, a la política aduanera, a las rivalidades y guerras comerciales, corre peligro de olvidar, o por lo menos, descuida una circunstancia esencial sin la cual el capitalismo moderno no puede comprenderse en toda su importancia. Es evidente que desde un comienzo y hasta nuestros días la vida económica se encuentra en la más estrecha relación con el poder político de los estados, ya sea que ella sea utilizada y fomentada por los poderes públicos como instrumento de política de predominio; ya sea que aspire el mismo Estado a utilizar en interés comercial esta política de predominio. Esta no es una cuestión secundaria, sino que pertenece a la

esencia íntima del capitalismo moderno. El no es otra cosa que el lado económico de la vida política moderna. Su teoría es la razón económica junto a la razón de Estado. Sus épocas son al mismo tiempo épocas de la Historia política. El capitalismo está ligado por vida y muerte con el moderno sistema estadual y su política.

### **Espíritu y economía**

Es un pensamiento fundamental de la obra de Sombart el de que en cada época y en cada sistema ha dominado una mentalidad económica determinada, y que es el espíritu el, que adopta formas adecuadas, creando así la respectiva organización económica. Por eso, el autor se ha esforzado en estudiar el espíritu que ha dominado cada una de las épocas históricas y que ha estructurado, dentro de esa época, la vida económica. La intervención de factores espirituales o psíquicos en la vida económica es tan evidente, que, desconocerla, equivale a negar el fundamento psíquico de las aspiraciones humanas en general. La actividad económica, como toda actividad humana, no se manifiesta sino en tanto que el espíritu humano se pone en contacto con el mundo exterior obrando sobre él. Como dice Sombart en su obra, toda producción, todo medio de transporte implica una modificación de la naturaleza, y detrás de todo trabajo, desde el más significativo, al más insignificante, encontramos el alma humana. Recurriendo a una imagen, podemos representar la vida económica como compuesta de un cuerpo y de un alma. Las formas bajo las cuales se desenvuelve la vida económica, formas de producción, de distribución, de organización de toda especie, con ayuda de las cuales el hombre satisface sus necesidades económicas, constituirían el cuerpo, del cual formarían parte igualmente las condiciones del medio externo. A este cuerpo se opone, precisamente, el espíritu económico, el cual comprende el conjunto de facultades y actividades psíquicas que intervienen en la vida económica: manifestaciones de la inteligencia, rasgos del carácter, fines y tendencias, juicios de valor, principios determinantes y reguladores de la conducta del hombre económico. A nuestro juicio, no

tienen razón los que, criticando a Sombart, han negado en forma absoluta la intervención del espíritu en la vida económica, porque es evidente que el espíritu que animaba al artesano medieval difiere totalmente del que anima a un empresario americano moderno, y en nuestros días existen, sin duda, diferencias profundas desde el punto de vista de su actitud frente a la vida económica, entre un pequeño tendero, un gran industrial y un gran financista. Sin embargo, la forma como el autor del 'Capitalismo moderno' concibe la intervención del espíritu en la Economía nos merece algunas observaciones. Para Sombart el capitalismo ha surgido de los 'fondos mas íntimos del alma europea'. Es un producto del 'espíritu capitalista', que se formó en las postrimerías de la Edad Media, de la unión del 'Impulso Fáustico hacia el Infinito' con la 'Mentalidad Burguesa' nacida y formada en la ciudad medieval.

#### **1. El impulso fáustico hacia el infinito**

El período cronológico de la historia europea que solemos denominar Edad Moderna se caracteriza económicamente por el surgimiento de una organización nueva: el capitalismo. Esta forma, cuyos comienzos, por lo menos para Italia, alcanzan todavía dos siglos de la Edad Media, estaría animada por un fuerte impulso hacia el infinito, que Sombart denomina 'espíritu fáustico'. Este espíritu es el mismo de donde han surgido el Estado Moderno, la nueva religión; la, nueva ciencia y la técnica modernas. Es un espíritu de orden terrenal y mundano, dotado de una extraordinaria energía para la destrucción de todas las estructuras naturales, de los antiguos ligámenes, de los viejos obstáculos; pero enérgico también para reconstituir nuevas formas de vida, estructuras teleológicas llenas de arte y de perspicacia. Es aquel espíritu que en los albores de la Edad Media arrancó a los hombres del sermo de las relaciones pacíficas, del amor y de la afinidad colectiva, y los lanzó por las rutas inquietas de la codicia y de la autodeterminación. Es un espíritu que al principio sólo arraiga en ciertos hombres vigorosos, a los cuales arranca de la masa pacífica y cómoda de sus semejantes, luego va ganando nuevos círculos a los cuales

presta dinamismo y animación. Con razón este hecho que aquí se manifiesta se ha denominado Aspiración al Infinito, pues, en efecto, es lo ilimitado lo que atrae, ya que todas las medidas naturales de lo orgánico se consideran insuficientes para estos seres que avanzan sin cesar.

Tampoco podría decirse que es inexacto denominarlo Voluntad de Dominio. Desde un fondo muy íntimo, al que nuestro conocimiento no puede penetrar, cada ser fuerte se siente encendido por una aspiración indescriptible a imponer su voluntad, a defender su criterio, incansable contra todos los poderes. A someter al prójimo a su voluntad, a sus designios. También podemos denominarlo Espíritu Emprendedor, y con ello expresamos algo importante desde el momento que la voluntad de dominio suscita la colaboración de los demás para la realización de la obra común. En todos los sectores de la vida humana este espíritu 'emprendedor' pugna por lograr la hegemonía. Sobre todo en el Estado, pues allí su fin es este: conquistar, dominar, Pero del mismo modo se manifiesta también en la religión, donde aspira a liberar, a romper las cadenas; en la ciencia, donde aspira a descifrar los enigmas; en la técnica, a inventar y en la superficie de la tierra, a descubrir. Este espíritu de conquista penetra también en la vida económica y con ello aparece el capitalismo; sistema económico que de un modo maravilloso abre un campo fecundísimo de actividad para las aspiraciones de infinito, para la voluntad de dominio, para el espíritu de empresa. Es este espíritu el que derriba las barreras de la economía meramente limitada a la satisfacción de las necesidades; economía basada en la sobriedad, mantenida siempre en equilibrio, estática, feudal y artesana, y empuja a los hombres hacia la vorágine de la economía lucrativa. En el sector de las aspiraciones materiales, conquistar equivale a adquirir, a lucrarse, a hacer cada vez mayor una suma de dinero. Nunca halla campo más adecuado para su actuación la tendencia al infinito y el afán de dominio, como en la persecución del dinero, este símbolo del valor completamente abstracto, substraído a toda limitación orgánico-

natural y cuya posesión aparece cada vez más como un símbolo de poder. El afán de poder y el afán de lucro se compenetran mutuamente: el empresario capitalista aspira al poder para lucrarse y persigue el lucro para tener poder. Sólo quien domina puede lucrarse. Y quien se lucra aumenta su dominio y su poder.

## **2. El espíritu burgués**

Pero el capitalismo no ha nacido solamente de estas tendencias de infinitud, de esta voluntad de dominio, de este espíritu de empresa. Con este espíritu se ha aparejado otro, que ha procurado a la vida económica de la Edad Moderna una ordenación segura, una exactitud de cálculo, una determinación fría de los fines: es el espíritu burgués, que fuera del ámbito de la economía capitalista pudo ser y fue eficiente, por espacio de varios siglos, en las capas inferiores de los sujetos económicos de la ciudad, entre los mercaderes profesionales y entre los artesanos. Si el espíritu de empresa desea conquistar y adquirir, el espíritu burgués aspira a ordenar, a conservar. Exprésase en una serie de virtudes, todas las cuales coinciden en considerar como moralmente buena aquella conducta que asegura un régimen doméstico capitalista, bien ordenado. De aquí que las virtudes que suelen adornar a los burgueses sean: la laboriosidad, la ponderación, el ahorro, la economía, el respeto a la palabra dada. Estas virtudes burguesas forman una oposición clara frente al 'espíritu señorial' que en la Edad Media dominó las capas superiores de la sociedad. El impulso fáustico hacia el infinito y las virtudes burguesas están dirigidas hacia una organización racional de la vida económica con un mayor desenvolvimiento de las capacidades espirituales y una mayor tensión de la voluntad, mientras que en la economía medioeval ambas cualidades retrocedían tras una vida instintiva y cómoda que se mantuvo íntegramente sobre vías de un tradicionalismo puramente empírico.

## **3.-Max Weber y el 'espíritu capitalista'**

Es Max Weber el primero que estudia el origen y la importancia de estas virtudes burguesas para el nacimiento del

capitalismo, a igual que Sombart, las opone al espíritu señorial de la Edad Media. Sin embargo, existe una diferencia clara entre las concepciones de Max Weber y las de Sombart, diferencia que podríamos reducir a la siguiente fórmula: en Sombart el espíritu del capitalismo está teñido más bien de Renacimiento, en Weber, más bien de Reforma. Los rasgos 'románticos' incluso el entusiasmo y alegría por las invenciones y descubrimientos, sobre los cuales insiste expresamente Sombart, los descuida Max Weber y no tienen para él una importancia fundamental. Weber hace surgir el capitalismo exclusivamente del espíritu burgués e insiste en las influencias que sobre él han ejercido una vida metódica y religiosa, tal como se manifiesta, por ejemplo, en el 'ascetismo' de las sectas protestantes, principalmente de los puritanos. Esta influencia, de acuerdo con Weber, se ha ejercido sobre la mentalidad económica y profesional de los círculos de empresarios, en particular, de Inglaterra y de Escocia. A semejantes influencias religiosas no da Sombart una importancia tan decisiva. Él no contradice la tesis de Max Weber, al contrario, le reconoce validez, pero solo para herejes y extranjeros expulsados o que emigran por razones religiosas. Solo a estos limita su importancia para la formación del espíritu capitalista. Frente a esto, él antepone el 'espíritu faustico', y como lo hemos visto--subraya el carácter puramente terrenal de esta aspiración hacia el infinito. Más importancia que los puritanos tienen para el los 'merchants adventurers', y los rivales de los conquistadores españoles, especialmente los ingleses, tales como Drake, Raleighs, Hawkins, etc. Digamos todavía algunas palabras acerca del origen del 'espíritu capitalista'. Al hablar del 'espíritu capitalista' como también del 'espíritu faustico', debemos recordar a Spengler y advertir que en esto la prioridad de la idea pertenece a Sombart. Suena a metafísica el hecho de que Sombart haga surgir este espíritu en las postrimerías de la Edad Media 'del fondo íntimo del alma europea', como algo que no tiene otra derivación. 'El alma europea' es, sin duda, un pensamiento metafísico y no nos parece muy satisfactorio para las pretensiones de un método

científico de investigación. Tratándose de fenómenos puramente espirituales como los de la religión, del arte y de las ciencias, se puede prescindir de una derivación causal, pero, tratándose del espíritu que se manifiesta en la economía no nos parece que ello sea igualmente permitido. No se trata aquí de aquellas funciones que Hegel comprendía bajo la designación de 'espíritu absoluto'. En la economía encontramos al 'espíritu' igual que un cochero en el pescante dirigiendo los caballos de las energías del trabajo. En el interior del coche está, sin duda, sentada la preocupación material por la vida--en el caso del capitalismo es el afán de lucro del empresario--y este determina adonde debe dirigirse el coche. Pero el camino que nos conduce a la meta deseada está pre-establecido y determinado, por un lado, por la técnica y por las posibilidades que ella ofrece para la organización del trabajo y, por otro lado, por las costumbres, leyes e instituciones que condicionan la estructura económico-social de esta organización. El 'espíritu' en todo este conjunto desempeña, a nuestro juicio, un papel secundario, como servidor de los intereses materiales. Él no tiene la importancia, ni la dignidad que puede pretender allí donde se trata de valores puramente espirituales y absolutos. 'La mentalidad económica' que en el caso del capitalismo está dirigida a la mayor ganancia posible para el empresario, debe distinguirse del 'espíritu' que crea y utiliza los medios adecuados para la realización de esta aspiración. Pero tampoco esta 'mentalidad económica' pertenece a los fenómenos espirituales. Lo que Sombart denomina 'espíritu del capitalismo' es un conjunto, una síntesis y en el fondo solo una abreviación retórica para un conjunto psíquico-social complicado, que no se puede substancializar o personificar sin caer en un símbolo poético o en un mito platónico. Este espíritu capitalista solo ha podido formarse en el mundo cultural del Occidente porque solo aquí se ha desenvuelto un grado suficiente de actividad, iniciativa y responsabilidad personal inherentes a una empresa capitalista. En las culturas orientales, como las de China e India, falta este factor de la personalidad económica dirigente, y ello, en gran parte, porque la

organizacion social ha estado dominada en estos paises, y hasta nuestros dias, por las asociaciones de parentesco, las que en Occidente fueron destruidas relativamente temprano. Tambien el regimen hindu de castas es en el fondo solo una variante, una transformacion de la vieja organizacion en grupos basada en el vinculo de la sangre. Ademias, el mayor vigor de la aspiracion al lucro frente a la mentalidad economica medioeval esta en el Occidente en relacion con el transito de la 'comunidad' a la 'sociedad' y en relacion principalmente con la destruccion de ciertos ligamenes eclesiasticos y economico-urbanos. El problema, a nuestro juicio, consiste principalmente en averiguar como este desenvolvimiento mas libre de las personalidades economicas condujo precisamente a esta organizacion peculiar del trabajo que conocemos con el nombre de capitalismo moderno. Sombart ha procurado construir este conjunto social-psiquico al hacer surgir el espiritu capitalista de una relacion o conexion entre el espiritu 'burgues' y el espiritu 'faustico'. Su peculiaridad característica seria la aspiracion hacia el infinito', la que al mismo tiempo, nos muestra su parentesco con el espiritu del 'estado moderno'. Pero ni en uno ni en otro caso podemos considerar 'el impulso hacia el infinito' como la peculiaridad característica mas importante y decisiva. El espiritu de empresa y la aspiracion al lucro no aclaran ni explican suficientemente el proceso psiquico-social por medio del cual se formo el 'espiritu capitalista'. Se trata aqui mas bien de determinar las condiciones y posibilidades objetivas de las cuales depende este espiritu en su accion. Para esto son importantes dos aspectos, dos puntos. En primer lugar, las circunstancias de que estas energias no deben ni pueden obrar sin limitaciones, Como, por ejemplo, en la antigua economia de esclavos. Su existencia depende mas bien de una ordenacion juridica que en principio solo permite un trabajo libre y, en consecuencia, se ve constreñida hacia una actividad racional a intensiva dentro del marco de una organizacion metodica del trabajo. Pero tambien se requiere de la formacion y existencia de instituciones sociales que hagan posible para los pioneers de

semejante actividad un resultado comercial favorable. A estas circunstancias pertenece sobre todo el establecimiento de un gran mercado. El mercado surge con el mismo sistema economico, pero la posibilidad objetiva para su formacion es una premisa indispensable para la actividad del empresario, y esta posibilidad depende de otros factores que no son enteramente economicos, sobre todo de una medida de suficiente seguridad y proteccion juridica y de un desenvolvimiento correlativo del sistema del trafico; ambos solo posibles con la intervencion del Estado. El mercado que con sus cambiantes posibilidades de venta y ganancias sirve como medio de orientacion al empresario capitalista tiene desde un comienzo una fuerte participacion en la conformacion peculiar del espiritu, del cual debe encontrarse animado el empresario, si desea tener exito en sus actividades economicas. La mentalidad economica, por esta razon, depende fundamentalmente de la existencia economica y de las funciones del mercado. Podriamos decir que la mentalidad economica de la economia autonoma esta condicionada por la falta de un mercado regular, por lo tanto de una organizacion del trafico. La mentalidad del artesanado esta determinada o condicionada por la naturaleza del mercado local y urbano con una clientela de necesidades poco variables, facilmente abarcables y de un caracter tradicionalista. La mentalidad del empresario capitalista esta condicionada por la formacion y desenvolvimiento de un mercado local campesino o nacional en su epoca primitiva; por la interconexion de las economias nacionales hacia un mercado mundial en el alto capitalismo. Al primer periodo corresponde el motivo de la satisfaccion natural de las necesidades del sujeto economico: 'La alimentacion aldeana; al segundo, la subsistencia conforme a la posicion social del artesanado: ('La alimentacion burguesa'); y al tercero, la aspiracion de lucro o ganancia del empresario capitalista en la forma restringida como lo permitio el mercantilismo; al cuarto, la aspiracion de lucro ilimitada del empresario del alto capitalismo, aspiracion que, con el desenvolvimiento progresivo del mercado mundial, esta tambien sujeta a numerosas

limitaciones que derivan de la economía capitalista. Otra premisa importante para la formación de la organización capitalista del trabajo y del espíritu capitalista que se forma con ella, es la existencia o la formación de una clase numerosa de trabajadores, que por razones de subsistencia están obligados a ofrecer sus fuerzas trabajadoras al empresario, a cambio de un salario, que será tanto más bajo, cuanto más numerosa sea esta clase y cuanto más insistente sea la oferta. También esta premisa o posibilidad de éxito del empresario depende en gran parte de factores políticos. A este respecto es preciso insistir en que en todas partes siempre han influido en forma decisiva la legislación y la política. El proceso social que Sombart substancializa bajo el nombre de espíritu capitalista depende en gran parte de las circunstancias externas que hemos anotado. Ellas no tienen el carácter de exigencias secundarias o ocasionales del capitalismo, sino que son condiciones fundamentales para su desenvolvimiento y para sus posibilidades de éxito.

### **La economía precapitalista**

La obra de Sombart no solo estudia el capitalismo moderno, sino también la época económica que en la cultura occidental precede al capitalismo, aquella que descansa sobre formas económicas precapitalistas: las economías autónomas, aldeana y señorial y la economía artesanal. Estas, sin embargo, las estudia solo en forma estática como quien dice en corte transversal no en forma genética, como el sistema económico capitalista. La consideración de esta época precapitalista se impone por la contratación necesaria de los sistemas y épocas. En esto, como en general, en la periodización de la vida económica, Sombart parte de la mentalidad económica peculiar que dominan y caracterizan a los sistemas y a las épocas. En la economía medioeval o precapitalista es el principio de la 'satisfacción de las necesidades', en conexión con el de la 'alimentación' y de la 'subsistencia conforme a la posición social', el que domina a los sujetos económicos. En cambio, en el capitalismo domina el principio de la aspiración ilimitada al lucro. Esta diferencia entre la forma económica

precapitalista y capitalista como economía consuntiva y economía lucrativa lleva, sin duda, la diversa tonalidad anímica de los sujetos económicos a una expresión llena de sentido; pero que, sin embargo, está sujeta a reparos y reflexiones. Satisfacción de las necesidades como exclusiva finalidad subjetiva de la producción solo la encontramos en la economía autónoma del aldeano y del señor feudal. En el artesanado, como en toda economía de trueque, es preciso distinguir entre el fin subjetivo (económico-privado), y el objetivo (económico-social). El último se dirige a la satisfacción de las necesidades no del mismo productor sino de sus clientes. El primero se dirige a la subsistencia del mismo productor, o sea, a la 'alimentación burguesa'. Pero también en la economía capitalista no falta en absoluto la finalidad objetiva (económico-social), de la satisfacción de las necesidades. Ella no puede ni debe faltar, porque es el supuesto necesario de la aspiración o finalidad subjetiva (económico-privada), a la ganancia o al lucro. Solo cuando se realiza un trabajo socialmente necesario o útil decir, cuando se cubre una necesidad puede el productor tener la seguridad de venta, esto es, del lucro. Veamos a grandes rasgos las características de los sistemas económicos precapitalistas. a) La economía autónoma: Bajo esta forma se nos presenta la economía en los comienzos de la Edad Media; más o menos entre los siglos V y VIII: desde las invasiones hasta la época carolingia. El carácter de esta forma de organización económica, estriba en que, la medida de la producción, en cuanto a cantidad y calidad, está exclusivamente determinada por las necesidades de los sujetos económicos y de las personas que de ellos dependen. El producto realiza su evolución plena en el ámbito de una Economía y por tal razón no existe intercambio de bienes. De ahí la denominación: economía autónoma. Como lo expresa muy bien Sombart para comprender la unidad orgánica y las peculiaridades de un sistema económico (y de cualquier producto social), es preciso buscar y encontrar la idea directiva que lo ha conducido a su formación y que conserva en su existencia ulterior. La idea fundamental o directiva que informa la

existencia de cualquier producto social no es otra cosa que el conjunto de intereses que impulsan al hombre a la acción y que se sintetizan y se reflejan, como una unidad en el pensamiento y en la conciencia del círculo de personas que deciden el hecho social. Pues bien, la forma y extensión de cada una de las economías autónomas individuales está determinada por la forma y extensión de las necesidades oficialmente admitidas y consagradas. La economía no tiene sino un fin: la satisfacción de esas necesidades. Ella está subordinada al principio de la subsistencia. Del círculo de la comunidad aldeana, la idea de la subsistencia se extendió a la economía señorial. En este grupo de economías autónomas distingue Sombart dos formas diversas que designa con el nombre de economía, autónoma primitiva o campesina y economía autónoma ampliada, o señorial.

1) La economía autónoma primitiva o campesina, es aquella en que la unidad económica está formada por personas de igual condición social, unidas por parentesco de afinidad o de consanguinidad. Se caracteriza porque la estructura de las necesidades es igualmente natural, sin otra diferenciación esencial que la que traen consigo las distinciones naturales de la edad y del sexo; 2) La economía autónoma ampliada o señorial. En general, podemos afirmar que la Economía señorial es una organización elaborada por una clase social de ricos, con el fin de cubrir sus necesidades por medio de trabajadores extraños, en una economía autónoma. En ella se incluye cierto número de personas no unidas por lazos de parentesco, es decir, personas extrañas que se incorporan al organismo económico, con el fin de servir, con su trabajo, al señor, jefe de dicho organismo. A diferencia de la economía aldeana, aquí las necesidades están ya culturalmente determinadas desde el momento en que para la organización total de la respectiva economía, son decisivas, en primer término, las necesidades del señor y de los suyos. El ejercicio de la actividad económica ya no se efectúa por todos los elementos que integran la unidad económica, sino exclusivamente por las personas extrañas a beneficio de los señores. La

economía señorial tiene como premisa una amplia diferenciación en materia de poder y de riqueza, en particular una intensa acumulación de la propiedad territorial en manos del señor, de una parte, y de otra, un grado de desarrollo correlativamente elevado de la productividad del trabajo. La acumulación de la propiedad territorial es, premisa necesaria, porque solo ella puede formar la base natural de una economía que pueda ser susceptible de satisfacer, dentro de su ámbito, -es decir, sin intercambio comercial- la necesidad de recursos alimenticios y materias primas de un considerable número de personas. Las diferencias en materia de dominio son, a su vez, indispensables, porque la economía señorial necesita como premisa la condición de dependencia de numerosas personas con respecto a un sujeto económico. Finalmente, la economía señorial necesita alcanzar un nivel relativamente elevado de productividad del trabajo, para que los señores, sin esfuerzo alguno por su parte, puedan vivir del rendimiento de las personas que a ellos están subordinadas. b) El artesanado. El artesanado como sistema económico es aquella organización económica de cambio en la cual los sujetos económicos son trabajadores técnicos, jurídica y económicamente independientes, animados por la idea de la subsistencia y que actúan en forma tradicionalista al servicio de una organización de conjunto. Analizando este concepto, podemos deducir lo siguiente: En el sistema artesanal es artesano Todo Sujeto Económico, ya sea productor de bienes agrícolas o industriales, ya sea comerciante: En sentido estricto, se llama artesano solo al productor industrial en una economía artesanal. Estos son, para el sistema económico artesanal, tan representativos, como los productores agrícolas- para la economía autónoma, o los comerciantes para la economía capitalista. El modo más seguro de expresar lo que por naturaleza puede considerarse como 'artesano', es recurrir a una definición negativa y denominar artesano a aquel obrero industrial a. quien no falta ninguna de las condiciones necesarias para la producción y venta de artículos, ya sean estas condiciones de carácter personal o real. Ahora bien, como para la producción es

siempre necesaria la concurrencia de elementos reales y aptitudes personales, de lo dicho se infiere que el artesano, además, de las cualidades personales, posee el poder de disposición sobre todos los elementos necesarios a la producción, es decir, sobre todos los medios de producción: los bienes reales del artesano no han adquirido aun significación de capital. El artesano es una especie de 'microcosmo' industrial. Para conocer la idea fundamental que informa el pensamiento y la voluntad del artesanado, es preciso recordar el principio directivo sobre el cual descansaban las comunidades aldeanas. El sistema artesanal no es otra cosa que la Trasplatación de la Organización de la Comunidad Campesina a las condiciones industriales (o comerciales). Hasta en las más pequeñas particularidades podemos seguir la analogía que domina entre una vieja comunidad aldeana y un gremio de artesanos. Ambas desean ordenar la actividad económica individual en beneficio de la comunidad. Ambas parten de una magnitud dada de trabajo y de un volumen dado de necesidades. El trabajo industrial debe procurar al artesano, como al agricultor, la base material de su existencia. A ambas organizaciones domina la idea del sustento. El artesanado debe 'sustentar', a quienes a él se dedican. Tal es el tono fundamental que resuena en todas las demandas del artesanado desde que existe. Además, ambas organizaciones reparten el esfuerzo total entre los individuos; y dejan sobrante una parte que debe ser ejecutada por la comunidad como tal. A las praderas comunes en las aldeas, corresponde la utilización colectiva de los establecimientos construidos por la corporación o gremio en la ciudad. Finalmente, ambas reglamentan hasta en lo más mínimo la conducta económica de cada miembro de la comunidad. El artesano siempre tiene presente la idea de la alimentación: solo trabaja para ganar su sustento. El artesano auténtico tiene siempre el buen sentido de no trabajar más de lo necesario para procurarse una vida feliz. Cada uno de los estatutos gremiales expresa este pensamiento fundamental de mil maneras. Sin embargo, de la diversidad de las personas y de las diversas fuentes de entradas que existen entre el campesino y el

artesano surge también una concepción diversa de la naturaleza de la 'alimentación', de la subsistencia. El campesino desea estar como señor sobre su terreno y desde este obtener en el marco de la economía autónoma su sustento. El artesano depende de la venta de sus productos. Él se encuentra siempre dentro del marco de una organización económico-comercial. Él desea (y de acuerdo con su naturaleza él debe), ser un productor industrial libre e independiente. Lo que representa para el campesino la extensión suficiente de su dominio, representa para el artesano la extensión suficiente de sus ventas. Lo que para aquel representa el dominio agrícola en general, es para este el atributo, la cualidad de productor libre e independiente. Pero el artesano quiere prosperar en su vida y llegar a ser un hombre libre, esto es, a poder subsistir como productor independiente. Es en realidad, esta independencia la que, en sentido estricto, separa al artesano de otros obreros igualmente industriales pero de diverso carácter económico. Solo al separarse el trabajador del terreno surge esta fuerte aspiración a la independencia, con la cual el artesano de la ciudad se coloca en una oposición consciente frente a las existencias análogas del exterior. La antigua comunidad aldeana descansaba en la cooperación de los campesinos de la aldea. El órgano formado por los campesinos y cuyas funciones ejerce la comunidad se parece mucho a la comunidad de artesano: El Gremio o Corporación. Con mucha razón se ha considerado el gremio medioeval como una continuación de las viejas comunidades campesinas basadas en el parentesco; la gilda o gremio reemplaza, en la ciudad, lo que la comunidad de sangre ofrecía por sí sola en el campo: completar lo que no podía brindar la comunidad municipal en la ciudad a cada individuo en particular. El gremio ayuda a cada artesano en la consecución de sus fines económicos en forma análoga, como la comunidad aldeana ayudaba al campesino. Desde luego, se preocupa de asegurar al oficio una extensión suficiente de actividad y de ventas, (igual como la comunidad aldeana que determinaba la extensión de la campiña aldeana de acuerdo con los intereses de los comuneros). Esto lo conseguía

monopolizando las ventas a favor del artesanado de la ciudad, ya sea en la misma ciudad o fuera de ella y además, procurando en aquellas regiones donde no puede imponer en forma absoluta el monopolio-impedir la penetración de otros artesanos en la respectiva región de ventas. De ahí las numerosas y severas prescripciones del derecho de hospitalidad, de la reglamentación de ferias, etc., por medio de las cuales a los productos que no son de la ciudad se le imponen condiciones de venta menos favorables. También se monopoliza la obtención de la materia prima. De ahí las numerosas prescripciones que procuraban impedir la exportación de estas o también la de los artículos semi-fabricados. Al gremio se le encomiendan en general todas las actividades que superan, o van más allá, de las fuerzas de cada individuo. Por ejemplo, el aprovisionamiento en grande o de materia prima proveniente de muy lejos, lo mismo, que la organización de las ventas en una extensión más considerable. También se encargan los gremios--cuando no actúa la ciudad misma por ellos--de la instalación o construcción de establecimientos que demanden un gasto considerable y que, por eso mismo, no puedan construir los artesanos en particular. Estos establecimientos se utilizan en común por todos los miembros del gremio (corresponden a las praderas o bosques comunes del distrito aldeano). Ejemplos conocidos de estos establecimientos comunes son: los destinados a lavar y cardar lana; molinos para la fabricación de aceite, batanes, tintorerías, aserraderos, sitios para secar tejidos, bodegas para materiales, fábricas de ladrillos, etc. En suma en todas partes, en donde es preciso realizar un trabajo común, o una ordenación de los medios de producción en grande, surge el gremio como comunidad de obra. La actividad económica propia de cada artesano consiste en esencia en la ejecución y transformación técnica de la materia prima en objetos de uso que realiza personalmente. Para alcanzar estos objetivos que sirven de base a sus aspiraciones, desarrolla el artesano todas sus aptitudes y predominantemente su capacidad técnica. La meta de sus deseos debe ser alcanzada mediante el trabajo de sus propias manos.

La habilidad que sus manos pueden desarrollar, el ámbito que pueden abarcar sus brazos, constituye la esfera de su actividad, que aparece como un efluvio inmediato de su personalidad. En este sentido, el artesanado se ha definido muy certeramente como 'la expresión de una actividad personalísima que lleva el sello de una vocación profesional y que, por decirlo así, se extiende hasta donde pueda alcanzar y dominar la fuerza de las propias manos'. Y no puede ser de otra manera; la obra misma, esto es, el resultado del esfuerzo artesanal, es la expresión fiel de la personalidad de su creador. Mercadería de artesano es siempre obra individual. Lleva un trozo de alma, porque es la creación de un hombre vivo, aunque este sea todo lo limitado que se quiera. De las penas y alegrías de su creador sabe contarnos la obra artesanal; toda disputa sobre el hijo; toda discordia con la mujer, los cien mil sucesos de la vida doméstica pasan dejando sus rastros en la obra del artesano. De ahí que esta sea distinta de maestro a maestro y de día a día. El fin principal y más importante de la ordenación artesanal está en asegurar al artesano siempre un ámbito de explotación determinado (esto significa, por lo tanto, un determinado círculo de compradores). Ningún artesano debe enriquecerse a costa de otros. En lo posible todos deben tener una participación igual en el total de las ventas (lo que en último término significa asegurarles 'la alimentación'). De ahí que estas determinaciones se conozcan con el nombre de ordenación gremial. Para la consecución de estos fines sirven:

1. Prescripciones que estructuran en forma igual las cuotas o participación de los artesanos en la materia prima. Esto se obtiene prescribiendo:

- a) que se compre solo en el día de feria, en el lugar indicado y no en otra parte; b) estableciendo oficialmente los precios de las materias primas que deben ser respetados por todos; c) limitando la cantidad que puede comprar cada persona; y d) en general, prohibiendo toda clase de 'compra anticipada'; concediendo a cada artesano el derecho a participar en las compras de otros;

2. Prescripciones que tienen por objeto poner límites a la extensión de las explotaciones, o sea, a la cantidad de la producción. A estas prescripciones pertenecen:

a) la determinación del número máximo de oficiales y aprendices que puede emplear un maestro. Cuando por la naturaleza de la industria o por otra causa cualquiera es impracticable semejante limitación se aplican otros medios para evitar que el volumen de producción individual aumente demasiado y evitar así el desarrollo de las grandes explotaciones. O bien se determina directamente;

b) la cantidad de producción permitida a cada artesano durante un período determinado. Esto ocurre cuando los productos son iguales, por ejemplo, en las industrias textiles, en la peletería, en las curtiembres, etc.;

3. Prescripciones que persiguen una oferta en lo posible simultánea y uniforme. A estas normas pertenecen:

a) las variadas prescripciones sobre la forma, lugar y tiempo de las ventas;

b) las prohibiciones de quitarle al compañero de gremio un cliente; y

c) la prohibición de continuar el trabajo iniciado por un miembro de la corporación, etc. El artesano está representado por los maestros (aquellos que entienden el oficio: así, como la comunidad aldeana estuvo representada por los que poseían tierras). El maestro debe preocuparse de transmitir de una generación a otra la tradición técnica del oficio. El maestro en su explotación, por regla general necesita de la ayuda de otras personas. Así resulta que junto a él trabajan también otros artesanos. De ahí que, por regla general, las explotaciones artesanales no sean individuales. Son pequeñas explotaciones en las cuales actúa el maestro con algunos ayudantes. Uno de los rasgos específicos del artesanado es la manera como las personas reunidas para desarrollar una actividad común en las diversas formas de la explotación se hallan ligadas entre sí jurídica y económicamente en una relación que se puede llamar estructura interna del artesano. Su peculiaridad emana del

principio superior de la organización artesana, tal como se expresa en los fines que sus miembros se proponen. Solo se comprenderá rectamente la relación existente entre el jefe de la producción artesana-el maestro-y sus auxiliares - oficiales, ayudantes, aprendices, servidores, auxiliares, etc.-, y entre estos y aquel, si tenemos en cuenta el carácter familiar que en su origen es consubstancial a todo artesanado. La Colectividad Familiar es la base más antigua de esta forma económica, y sigue siéndolo aun que sea utilizada la colaboración de personas extrañas. El oficial y el aprendiz penetran en la sociedad familiar con toda su personalidad, y son absorbidos por ella, por lo menos en la actuación total de su ser. La familia, juntamente con los oficiales y los aprendices, constituye una unidad de producción y de régimen doméstico. Todos sus miembros son protegidos del maestro y con él forman un conjunto orgánico, semejante al que forman los hijos con el padre. De acuerdo con la naturaleza del artesanado, siempre los aprendices y los oficiales aparecen solo como etapas previas al Grado de Maestro. Esta podríamos considerarla como una de las características más importantes de toda organización auténticamente artesanal. Así como el estudiante de derecho no es otra cosa que un futuro abogado, así el aprendiz es un oficial en embrión, el oficial un futuro maestro. Existe, sin embargo, una limitación numérica a esta regla general. Si el número de los oficiales es superior a la mitad del número de los maestros, no es posible que todos los oficiales lleguen a maestros. La médula del artesanado radica en su calificación como trabajador industrial, en el sentido de que el artesano posee las aptitudes técnicas mediante las cuales puede realizar las operaciones manuales necesarias a la producción. Pero es preciso agregar a esto que el artesano actúa como Organizador, al mismo tiempo que como Director, de la producción. Es director general, contra maestre y operario al mismo tiempo. Pero él es también Comerciante. Todas las operaciones de compra y venta, todas las organizaciones mercantiles, en una palabra, aquellas aptitudes para la especulación que ulteriormente se individualizan en determinadas personas de

nivel superior al promedio, quedan dentro de la capacidad personal del artesano. Este forma como ya se ha dicho una especie de 'microcosmos' económico. Finalmente, es preciso, tener presente que, de acuerdo con las investigaciones de Sombart, la esencia del artesanado medioeval descansa sobre la premisa de que el artesano, como operario técnico, pueda elaborar tranquilamente sus productos y estar seguro de obtener, mediante esta actividad continuada, su sustento normal. Traducido a la terminología económica: la premisa de toda organización artesana es la seguridad y constancia en la venta de los productos. En otros términos, para que el artesanado sea posible, la oferta y la demanda de los productos industriales deben hallarse siempre en equilibrio, o bien la desproporción ha de ser de tal naturaleza, que a lo sumo la demanda exceda a la oferta, por poco que sea. En tal caso el artesano, no puede estar seguro de que no solo puede ofrecer sus productos a quienes de ellos necesitan, sino que recibirá en compensación un precio remunerativo. Para que exista tal estado mercantil, favorable al artesano, deben concurrir las siguientes condiciones: 1) Conviene que el número de los productores industriales sea relativamente pequeño, es decir, que haya una verdadera escasez de artesanos. Tal ocurre: a) cuando el índice de crecimiento de la población es tan bajo que esta solo aumenta lentamente, o permanece estacionaria; b) cuando el índice de exceso de población agrícola, dentro del crecimiento total, puede ser absorbido en la esfera de la misma producción agrícola; y c) cuando los pocos individuos que se incorporan al artesanado, a consecuencia de ese pequeño aumento de población, necesitan para educarse un tiempo bastante largo; y 2) Se provoca una escasez de productos industriales cuando la productividad del trabajo está poco desarrollada, y los escasos artesanos de que se dispone producen poco. En contraposición a esto debe existir una demanda con suficiente poder adquisitivo y capacidad de pago, que con los remanentes de la tierra pueda y quiera adquirir importantes cantidades de productos. En este caso se llenan aquellas condiciones que garantizan al artesanado, incluso en el

aspecto cuantitativo, la seguridad y estabilidad necesarias para su existencia. En el 'Capitalismo Moderno', podemos ver que la historia medioeval confirma como se cumplieron plenamente en aquella época, estas condiciones de existencia del artesanado.

### **El concepto del capitalismo**

Sombart define el capitalismo como un sistema económico determinado, que se puede caracterizar de la siguiente manera: 'es una organización económico-comercial, en la cual colaboran regularmente dos grupos distintos de la población, los poseedores de los medios de producción, que al mismo tiempo tienen la dirección y que son los sujetos económicos, dominados por los principios del lucro y del racionalismo económico y los proletarios, que solo trabajan, como objetos económicos'. Ambos factores, están ligados por el contrato del trabajo, que es regulado por la situación eventual del mercado del trabajo. En los últimos siglos de la historia occidental, este sistema ha desplazado las antiguas formas económicas, alcanzando tal predominio, que nos hemos acostumbrado a designar toda esta época de la historia económica como la del capitalismo. De esta manera este concepto, junto a su importancia sistemática, tiene también una importancia histórica. Carlos Marx es el primero que deduce la idea del capitalismo sobre la base de observaciones económico-sociales y de comparaciones histórico-económicas. Es sabido como este descubrimiento científico es violentado por Marx, quien lo transforma en un socialismo proletario, basado en la lucha de clases. Este socialismo basado en la lucha de clases lo utiliza Marx como medio de agitación, con el fin de alcanzar, mediante una revolución social, la dictadura de la clase trabajadora. En 'El Capitalismo Moderno', se estudia la naturaleza teórica a histórica del capitalismo, sobre la base de una rigurosa investigación crítica y siguiendo las huellas de Marx, pero, sin confundir la ciencia con la política, como lo hace este. Y precisamente es este uno de los aspectos interesantes de la obra. En ella su autor desea salvar y aclarar la conquista científica que a pesar de toda mezcla extraña contiene

la obra de Marx. La actitud personal de Sombart frente al marxismo es conocida. El año 1896, como joven profesor, en una breve disertación sobre 'Socialismo y movimiento social en el siglo XIX', emitió opiniones que, entre los economistas burgueses, levantaron alarmas y entre los marxistas despertaron esperanzas de que el autor algún día se incorporara al marxismo. En la décima edición de 1924 apareció esta misma obra agrandada en dos tomos bajo el título de 'El socialismo proletario', sustentando un franco repudio del marxismo y, principalmente, del principio de la lucha de clases absoluta, sobre la base de una concepción de la vida y del mundo fundamentalmente distinta. El repudio de Marx y principalmente de su concepción de la vida y de la política, aparece aquí clara y nitidamente; aun cuando en el fondo permanece siempre vivo el profundo respeto que Sombart profesa a la obra espiritual de Marx. En efecto, Sombart reconoce la importancia de Marx como teórico e historiador del capitalismo, admira la riqueza de sus puntos de vista y la plantación acertada de los problemas. Él se considera como continuador y en cierto sentido como completador de la obra de Marx, y en realidad creemos que esta estimación en relación al conocimiento científico de la esencia del capitalismo se puede comprobar a pesar de las hondas divergencias que separan a ambos pensadores, tanto desde el punto de vista de la concepción del mundo, como del método, del temperamento y de las tendencias político - sociales. La obra, como ya dijimos, repudia toda tendencia política o social. Ella no es una apología del capitalismo, al cual Sombart juzga, casi podríamos decir, en forma menos cordial que Marx, quien vela en el capitalismo algo así como la 'madre generosa que lleva en su seno al hijo redentor del mundo: el estado del futuro'. De acuerdo con el método de Marx Weber, Sombart ha practicado una separación rigurosa entre la esfera de la realidad y de la teoría; entre la realidad histórica y el cuadro ideal que se desea para el futuro. El juicio moral en los fenómenos económicos, los fines políticos de los problemas que ellos encierran, tienen su lugar asignado, pero ellos no deben confundirse con el problema

del conocimiento científico. 'La desgraciada moralización', en la observación o investigación económica es fuente de numerosas confusiones. El problema Científico se reduce a comprender y explicar la naturaleza del capitalismo, y el es completamente distinto del problema Ético: ¿se justifica o no el capitalismo? - Lo mismo que del problema Político: ¿se le puede evitar y cómo? - Esta es una diferencia fundamental con respecto al método de Marx en el cual una voluntad apasionada enturbia constantemente el conocimiento científico, presentándonos un desenvolvimiento de la realidad, que, en el hecho, refleja los impulsos y los deseos subjetivos del pensador. El método dialéctico en su aplicación al mundo histórico sirvió de instrumento dócil y flexible para ello. Sombart proclama un desenvolvimiento histórico-evolutivo. Este desenvolvimiento implica el acercamiento paulatino de la realidad a la 'idea'; en lo cual es preciso advertir que la 'idea', no debe considerarse como la causa del proceso de desenvolvimiento. La 'idea', del capitalismo no es otra cosa que el 'tipo ideal' del sistema económico, deducido por nuestro intelecto de la realidad. Por lo tanto, es una construcción teórica que debe ser comprobada por medio de una observación histórica. De acuerdo con estas ideas el 'desenvolvimiento', histórico del capitalismo es la serie de transformaciones que ha debido experimentar la vida económica de una etapa anterior, para poder transformarse en el fundamento de semejante abstracción. Pero al mismo tiempo es también la suma de las demás transformaciones que lo alejan de esta ideal y que lo conducen a una etapa posterior. De aquí deriva la división en capitalismo primitivo, alto y tardío. Por lo tanto, capitalismo significa al mismo tiempo un sistema económico que es preciso construir teóricamente y una época de la historia económica que debe ser investigada empíricamente. Las fuerzas que actúan en el capitalismo son los hombres vivos, naturalmente no aislados ni tampoco de igual valor, sino tomados en el conjunto de sus actuaciones sociales. Ante todo son los sujetos económicos directores: los empresarios. El sujeto del capitalismo-como

puede verse-no es 'el capital' como lo considera Marx-(para quien 'el capital' constituye un poder misterioso y sobrehumano con leyes naturales de desenvolvimiento propio)-sino que los mismos individuos que participan en la Economía y en particular los empresarios con sus propósitos, sus medios de acción, sus pensamientos, etc., etc. Del conjunto de las actividades de estos sujetos económicos surge el complejo histórico que Marx presenta como una especie de movimiento autónomo del capital. El mismo Marx no ignoraba el hecho de que en último término todo lo que ocurra en la vida económica pasa a través del espíritu humano. El descuido esta verdad sin deducir las consecuencias necesarias de ella, porque consideraba como un axioma la determinación de la actividad humana por el ambiente y las circunstancias materiales. De esta manera llegó al burdo objetivismo de su teoría del desenvolvimiento propio del capital, que para él constituye la 'substancia', la 'esencia', el verdadero sujeto del desenvolvimiento histórico-económico. Frente a este, el concepto de capital de Sombart, no es substancial sino Funcional. Depende de la acción del empresario. El capital solo es el fundamento material a objetivo de una empresa económica, que en realidad se llama 'capitalista' porque Marx-que es quien le dio este nombre-partía del capital; pero que puede definirse también en forma completamente clara sin ayuda del concepto de capital. Podríamos también definir el capitalismo como la forma económica que surge de una empresa animada del afán de lucro, en oposición a la forma pre-capitalista, dirigida solo a la satisfacción de las necesidades. Concebido de esta manera, el capitalismo moderno es un hecho único en la historia universal. Sombart lo denomina 'un individuo histórico'. Ni en la Antigüedad, ni en la Edad Media, ni en las culturas no europeas encontramos algo parecido. El capitalismo es un producto de la historia occidental moderna. Es el aspecto económico de esta historia. Precisamente por esta razón la obra de Sombart es de un interés eminentemente histórico. Es una verdadera historia económica europea, comparada, desde la época de Carlomagno hasta la guerra

mundial. Pero una historia económica en otro sentido al usual. Las grandes obras de conjunto, que conocíamos hasta aquí, como las de von Inama, Levasseur, Cunningham, Kovalevsky, son, en lo esencial, historias de instituciones: de formas jurídico-económicas, de sistemas de administración económica y de política comercial. Frente a esto, Sombart solo tiene presente la vida económica misma: los sistemas económicos, la conducta que anima a los sujetos económicos, en una palabra el 'Espíritu' que vive en la Economía y que informa la vida de todas y cada una de las formas económicas. Es el primer intento de explicar el espíritu económico.

### **Naturaleza teórica del capitalismo**

El capitalismo-como ya se ha dicho- es un sistema económico, que se puede caracterizar de la siguiente manera: organización económico-comercial, en la cual colaboran regularmente dos grupos distintos de la población: los poseedores de los medios de, producción-que al mismo tiempo tienen la dirección y que son los sujetos económicos; y los que solo trabajan (como objetos económicos), ligados por el mercado del trabajo y que están dominados por los principios del lucro y del racionalismo económico. La finalidad directa (subjetiva) de semejante empresa capitalista es la obtención de ganancias por parte del empresario. La finalidad indirecta (objetiva o social) es la satisfacción de una necesidad social en bienes, cuyo volumen está determinado por la extensión del mercado. Estas necesidades, desde el punto de vista de la calidad y cantidad, son de una magnitud desconocida, que puede estar sometida a fuertes variaciones: en ello radica el riesgo del empresario. Este se orienta acerca de las posibilidades de venta y de ganancias por los predios del mercado que, con sus alzas y sus bajas, acusan las variaciones de las necesidades. Por lo tanto, con el artesanado, este sistema tiene de común: a) La organización económico-comercial; b) la diferenciación profesional entre las Economías particulares y c) la relación o conexión con un determinado mercado. Morfológicamente, se distingue del artesanado por la diferenciación social de los factores personales de producción en

dos grupos: el trabajador director y el trabajador ejecutor que al mismo tiempo, se oponen como el poseedor de los medios de producción (los primeros), y el solo trabajador técnico (los segundos) y que por medio del mercado logran relacionarse para la realización del proceso de la producción. Los principios económicos dominantes en el capitalismo son tres: el principio del lucro, el individualismo y el racionalismo económico, que surgen en lugar de los principios de la satisfacción de las necesidades y del tradicionalismo que animan a la Economía autónoma y al artesanado. Desde el punto de vista del espíritu, de la forma y de la técnica, el sistema económico capitalista presenta los siguientes caracteres: 1) EL Espíritu o la Intención Económica, están determinados como sigue: a) El principio económico dominante es al Afán de Lucro. La peculiaridad de este principio lucrativo se manifiesta en la circunstancia de que bajo su dominio, la finalidad inmediata de la actividad económica no es la satisfacción de las necesidades de un hombre o de un grupo de hombres, (como es siempre el caso en los sistemas económicos no capitalistas), sino exclusivamente el aumento de las disponibilidades monetarias. Esta finalidad es inmanente a la idea del sistema económico capitalista. Por lo tanto, podemos considerar el logro de ganancias como la finalidad objetiva de este sistema. Ahora bien, no es necesario,--sobre todo en una. Economía capitalista plenamente desarrollada que con aquella finalidad, coincida la subjetiva de cada individuo. El segundo principio económico dominante, desde el punto de vista del espíritu o la intención económica es: b) el Individualismo, que también podríamos denominar el Principio de Competencia. Como es sabido, dicho principio significa un estado de animo conforme al cual el individuo. El segundo principio económico dominante, desde mado sobre si mismo. El individuo confía solamente en si y en sus propias fuerzas. Su radio de acción se extiende hasta donde pueden alcanzar su voluntad y su capacidad de dominio, sin preocuparse para nada del bien o del mal que ello significa para otras personas que participan en la vida económica. Su conducta es inflexible, despiadada. Por otra

parte, no puede esperar que los demás procedan con el de mejor modo: no espera ninguna ayuda, ningún apoyo, ningún estímulo. El principio de la libertad, que vale Canto como la libertad de acción, se impone a expensas del principio de la igualdad, en evidente contraposición a las economías autónomas democráticas, al artesanado, o a los sistemas del socialismo moderno. Al principio de competencia corresponde el principio de la onerosidad de prestaciones y contraprestaciones: el principio del 'do ut des'. El tercer principio económico que desde el punto de vista del espíritu demanda un puesto especial en el sistema económico capitalista es: c) el Racionalismo Económico, del que están singularmente empapadas todas las organizaciones capitalistas (mientras que, fuera de estas organizaciones, sectores muy extensos de la vida económica han sucumbido a la irracionalidad). El racionalismo económico, es decir, la orientación fundamental de todas las medidas hacia la máxima eficacia posible, se manifiesta en las organizaciones capitalistas de tres maneras: Como sistematización del régimen económico; Como manifestación de eficiencia en su sentido más estricto; y como sujeción a un exacto cálculo y medida. LA Sistematización, hace que, en el régimen económico capitalista, la actividad económica se desarrolle conforme a planes de amplias perspectivas. Entiéndase bien que se trata de Economías individuales, pues sobre ellas, como veremos, se erige la economía capitalista. (A diferencia suya, el socialismo quiere convertir esta sistematización en algo más general, que comprenda todas las Economías individuales en su conjunto, porque en orden a la organización toma como punto de partida un plan económico integral). El Principio de la Idoneidad o Eficiencia en sentido estricto, aspira a la elección adecuada de medios, en cada caso concreto. El Principio de la Exactitud Calculatoria pretende, finalmente, unir el principio de la onerosidad con el del racionalismo económico, para lo cual realiza un calculo numérico exacto (en dinero), y un registro de todos los hechos económicos aislados y su combinación en un sistema numérico, racionalmente ordenado. El principio

calculatorio encuentra su expresión más perfecta en el arte de la contabilidad comercial perfectamente desarrollado en el sistema económico capitalista. Para poder efectuar esta sistematización calculatoria de los hechos económicos, cada uno de esos hechos debe ser objeto de una estimación pecuniaria. Todos los actos económicos pierden con ello su matiz cualitativo y se convierten en meras cantidades expresivas de dinero. 2) Desde el punto de vista de la Forma, el sistema económico capitalista presenta, poco más o menos, el siguiente aspecto: a) La ordenación económica es fundamentalmente Libre: al principio dominante del individualismo corresponde una amplia independencia de los sujetos económicos individuales; b) La economía capitalista es manifiestamente Diversificada, es decir, descansa sobre una especialización profesional y una distribución de funciones altamente desarrollada; c) La Economía capitalista es, fundamentalmente Economía Privada; d) La estructura de la Economía capitalista es Aristocrática, es decir, el número de los sujetos económicos es pequeño en comparación con las personas que en total intervienen en la vida económica; e) La Economía capitalista toma como base el sistema del Tráfico, en su aspecto de relación con el mercado. Toda la producción se efectúa para el mercado: es una manifiesta Producción mercantil. Todos los productos se lanzan al tráfico. Todos los medios de producción proceden del tráfico. La relación entre sujetos y objetos económicos acaece mediante contratos efectuados en el mercado. El contacto entre necesidad y producción se establece de modo indirecto: por medio del precio; y f) La estructura de la explotación no reviste en la Economía capitalista un Carácter Homogéneo. Es cierto que predomina en ella la gran explotación, pero también la pequeña tiene su lugar asignado. 3) Finalmente, la Técnica del sistema capitalista es científica, revolucionaria a inorgánica.

## Socialismo, fútbol y movilidad social

A propósito de *¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?*, de W. Sombart

*Francisco Javier Noya Miranda*

Werner Sombart (1863-1941) no nos debiera resultar totalmente desconocido. El lector español dispone de traducciones no muy antiguas de tres de sus obras fundamentales: *El burgués, Lujo y capitalismo* y *Noosociología*. A quien no haya leído directamente alguna de ellas, es posible también que «le suene» el nombre por las abundantes críticas y elogios que le dedica M. Weber en *La ética protestante...*, que por momentos parece un diálogo con *El burgués* de Sombart. Quizás, aparte de estas obras traducidas ya, hay que citar *Sozialismus und soziale Bewegung* (El socialismo y el movimiento social), que fue una especie de *bestseller* de su época.

Hace justamente noventa años que Sombart publicó originalmente el «texto clásico» *¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?* O, para ser más exactos, ochenta y nueve años, pues en su primera versión apareció en 1905 en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* —revista que Sombart codirigía con M. Weber y Jaffé— con el título, menos llamativo, de «Estudios sobre la historia del desarrollo del proletariado norteamericano». El cambio de título acompañó a la reimpresión del texto en formato de libro al año siguiente en la editorial Mohr (Tübingen). La obra gozó de muy buena recepción en el momento de su aparición, y aún hoy día sigue siendo motivo de discusión (véanse los volúmenes de Schafer y de Heffer). Hasta tal punto que un autor como Fraenkel (p. 14) ha llegado a equiparar el trabajo de Sombart sobre el proletariado norteamericano con la obra de Jellinek sobre la historia de los derechos humanos, o con la de M. Weber sobre la

ética protestante y el espíritu del capitalismo. Quizás no sea tan pretencioso decir que, junto con *La democracia en América* de Tocqueville o el más reciente *Hábitos del corazón* de Bellah y compañía, esta obra de Sombart es una de las aproximaciones más interesantes a la sociedad americana.

¿Por qué los Estados Unidos y su clase obrera interesaron tanto a Sombart? Los Estados Unidos despertaron mucho interés en los intelectuales alemanes, como en los del resto del mundo, a raíz de la Exposición Universal de San Luis, de 1904. En el marco de ésta se celebró el «Congress of Arts and Science », al que asistieron Tönnies, Troeltsch, Weber y el mismo Sombart, que presentó en ese foro una aproximación al concepto de proletariado que retomará en el texto que presentamos. La ambivalencia provocada por el Nuevo Mundo en esos notables visitantes alemanes (véase Lenger), lejos de disiparse con el tiempo, sigue viva entre la intelectualidad alemana (Markovits, 1985) —y yo diría, aún más, europea.

Si buscamos motivos menos coyunturales hay que recordar que Sombart era en aquel momento un autor filosocialista. Queda patente en sus —no siempre— soterradas críticas al capitalismo y a Estados Unidos, en la vena de un tipo de literatura muy en boga en Alemania en esos momentos (pienso en autores como Langbehn o Moeller van den Bruck). El desafortunado pronóstico con el que se cierra el texto, en el que se augura el inminente nacimiento del socialismo en los USA, es quizás lo que más delata sus simpatías políticas. Desde esta vinculación ideológica, para Sombart era una cuestión de gran importancia explicar por qué precisamente allí donde mejor había arraigado el capitalismo era donde menos se cumplían los vaticinios de Marx, es decir, donde más débil era el movimiento obrero.

Para Sombart, la causa última del excepcionalismo americano radica en el hecho de que, al no haber tenido un pasado feudal, los USA son una sociedad más abierta que las europeas. Como causas más inmediatas propondrá varias, que presenta agrupadas en tres apartados: político, económico y social. Entre las causas

políticas, Sombart profundiza en la «máquina política» de los partidos, el eje del sistema político americano en el período que analiza él (la post-«Guerra Civil»). El bipartidismo y la desideologización política han generado unas redes clientelares tan fuertes y tupidas que ningún partido nuevo podría aspirar a romper el duopolio del mercado político americano. Porque esto es el sistema político americano para Sombart, un mercado de influencias y no una representación de ideales, para unos votantes guiados por intereses puramente materiales (materialismo estadounidense).

En su análisis de las causas económicas, Sombart destina páginas y páginas a demostrar con las estadísticas más completas de las que se podía disponer a fecha de 1905 que el proletariado norteamericano disfruta de un nivel de vida que para sí quisieran muchos burgueses europeos. Gana mucho, gasta poco en los artículos de primera necesidad, puede permitirse ciertos excesos, vive y viste muy bien... ¡y, aún por encima, le queda dinero que ahorrar, porque no bebe tanto como el trabajador alemán! —todo esto demostrado con cifras más o menos convincentes—. Así las cosas, el trabajador norteamericano «no necesita» ser socialista. Ilustrando este argumento propone una imagen que se ha hecho famosa: «el *roastbeef* y la tarta de manzana» son suficientes para disuadir al más utópico de unirse a un movimiento socialista.

Finalmente, la sociedad norteamericana, según Sombart, tiene dos características diferenciales que la hacen inmune al socialismo: un alto grado de democratización (igualdad de oportunidades y cierto grado de democracia industrial) y las numerosas posibilidades de movilidad horizontal (geográfica) y vertical (social) que ofrece al trabajador.

Para concluir este primer apartado introductorio, hay que aludir a algunas lagunas en la interpretación del antisocialismo norteamericano de Sombart. Hay, cuando menos, tres componentes más del excepcionalismo estadounidense que Sombart no llega a tocar:

– la importancia de la religión: el peso de las sectas protestantes en el espíritu capitalista y antisocialista norteamericano (Lipset);

– aparte del escape al Oeste, como salida a la coerción capitalista, Sombart no analiza la desviación social y la delincuencia: recordemos las altas tasas de criminalidad de los Estados Unidos (Lipset);

– la diversidad cultural de los inmigrantes europeos, y más concretamente del proletariado, que fomentaría la división de intereses en su seno: «la razón de que el Partido Socialista en América fuese débil está menos en la ausencia de un pasado feudal que en las divisiones étnicas entre los inmigrantes recién llegados» (Maier).

Sombart tampoco establece una conexión inmediata entre el materialismo de la sociedad americana y la ideología igualitarista, aunque analiza ambos fenómenos en profundidad por separado. Serán Lipset/Bendix quienes desemboquen en ella años después:

«los norteamericanos piensan en las diferencias de *status* y poder no como lo que realmente son, sino más bien como diferencias en la distribución de bienes materiales. Este bien conocido materialismo de la sociedad norteamericana puede ser entendido también como una ideología, una ideología que mide a los hombres por la simple vara del éxito material. Como tal, difiere de las ideologías de clase y *status* de Europa; lleva implícita, en cambio, una fe igualitaria altamente idealista, debido precisamente al acento que pone en las diferencias de *status* material» (Lipset/Bendix).

Dado el carácter sociológico de la revista que va a ver esta primera traducción del texto de Sombart al castellano, haré algunas consideraciones teóricas y empíricas sobre el tema de las consecuencias de la movilidad social, matizando la interpretación habitual que se ha hecho de él. Aunque el tema en realidad no ocupa ni una quinta parte de la obra, ha sido el que probablemente ha recibido más atención y ha tenido más eco *a posteriori*.

## Movilidad social y política

Sombart apunta en el apartado más sociológico de su trabajo que la movilidad social contribuye a la legitimación del orden social o, mejor dicho, a su no-deslegitimación. Ascendiendo por la escala social o colonizando el Oeste, lo que hace el proletario es «salir» de la parte menos cómoda del sistema sin levantar la «voz» en contra del sistema capitalista (dualidad «salida»/«voz» de Hirschman). Recordemos que esta hipótesis entra en contradicción con la visión durkheimiana, según la cual la movilidad –sea ascendente o descendente– puede redundar en anomia y problemas de legitimación.

Como el mismo Sombart subraya cautelosamente, esta parte de su trabajo es la más especulativa. Las investigaciones empíricas actuales sobre los efectos políticos de la movilidad social, con datos más que fiables tanto sobre movilidad como sobre actitudes y comportamiento político, no arrojan resultados claros. De Graaf/Ultee encuentran, efectivamente, un efecto sombartiano, esto es, conservador, en la movilidad vertical. Los móviles ascendentes votan como la clase de destino, mientras que los descendentes como la clase de origen.

Hay una asimetría, en tanto en cuanto tanto la movilidad ascendente como la descendente tienen el mismo efecto legitimador. Por el contrario, Weaklim y Kelley ponen en cuestión estos resultados, negando que los efectos de la movilidad social sean tan importantes o que siempre sean asimétricos. Kelley, en concreto, después de contrastar la validez de la hipótesis con datos de las democracias anglosajonas (Gran Bretaña, los Estados Unidos y Australia), es tajante:

«Los teóricos han defendido durante mucho tiempo que la movilidad social tiene consecuencias políticas importantes, que las sociedades que permiten movimientos fluidos entre las generaciones son más estables –y sus clases trabajadoras más conservadoras– que las sociedades rígidas en las que la posición social está fijada desde el nacimiento. Pero la evidencia (empírica) sugiere que esto no es así. Dónde naciste

y cuán lejos te moviste para alcanzar la clase actual es una información irrelevante: tu comportamiento político es independiente de ello. Todo lo que importa desde el punto de vista político es tu propia clase. Los vínculos entre la clase y el comportamiento político se crean de nuevo con cada generación» (Kelley).

Es frecuente que todos estos autores adopten a Sombart como padre fundador, comenzando en muchas ocasiones sus trabajos con una —siempre muy breve, por cierto— referencia a *Por qué no hay socialismo...* Sin embargo, como muy bien recalcan Lipset y Bendix, Sombart no habla de movilidad objetiva, sino de expectativas o «ideología» de movilidad; entre otros motivos, porque en aquel momento no podía disponer de estadísticas de movilidad «vertical».

«Sombart apuntaba al factor subjetivo. Tal conciencia era, en opinión de Sombart, relativamente independiente del número real de trabajadores que podía disfrutar de las oportunidades de movilidad ascendente, si bien él no desarrolló más este punto» (Lipset/Bendix).

En esta tesitura, quisiera tomarme la licencia de «parodiar» (en el sentido musical, de replicar) la argumentación de Sombart sobre los efectos de las expectativas de movilidad. Esbozaré un análisis comparativo que contraste la validez del argumento de *¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?* Con datos a los que Sombart en aquel momento no podía tener acceso, pero que a buen seguro hubiera utilizado de haber podido.

Uno de los aspectos más admirables de esta obra de Sombart, presente también en la obra de Weber, es la búsqueda de la prueba, de los mejores datos que ilustren el argumento teórico. A este respecto, el capítulo económico del texto que comentamos no tiene desperdicio, incluso en sus lapsi, por la cantidad y la variedad de fuentes que recopila y analiza: ¡el juro que Sombart le hubiese podido sacar a los fiables proyectos internacionales que empieza a haber hoy día sobre afiliación sindical

(DUES), renta y presupuestos familiares (Luxemburg Income Study) o actitudes ante la desigualdad (International Social Justice Project). Una cosa es segura: cuando menos, no hubiese acabado su tarea hastiado por la falta de datos comparables —hastío que expresa en el texto en varias ocasiones—. Como forma de vengar la frustración de Sombart *in memoriam*, me tomo la libertad de realizar un análisis que escapa a los límites de lo que suele ser la presentación de un «texto clásico», supuestamente más erudita y literaria.

He realizado un análisis de regresión múltiple sobre los datos de la encuesta internacional de actitudes ante la desigualdad social del «International Social Survey Program» del año 1992 para ver si, efectivamente, se cumple la «hipótesis de Sombart» de que la movilidad subjetiva influye en la legitimación del orden social capitalista.

La variable dependiente es un índice para cuya construcción he seleccionado las variables que saturaban un factor de «anti-individualismo», resultante de un análisis de componentes principales (rotación varimax).

La primera variable dependiente, el país, se introduce como *dummy*. Tomo Alemania como categoría de referencia por dos razones: porque es el país que escoge Sombart para subrayar el excepcionalismo americano y, más prosaicamente, porque es el país del capitalismo europeo con mayor muestra y más proximidad a la media de la variable dependiente en la muestra.

Un segundo conjunto de variables independientes agrupa las expectativas «sociotrópicas» de movilidad, esto es, la percepción de oportunidades y obstáculos en la sociedad. La segunda variable dependiente es la percepción de apertura (LOGRO) de la sociedad: si se cree que para tener éxito en la vida importan el esfuerzo y la ambición. La tercera variable es la percepción de cierre o adscripción (ADSC), en la que puntúan los que creen que una familia rica o los estudios de los padres son determinantes «para llegar a ser algo en la vida».

Las restantes variables miden las expectativas «egotrópicas» de movilidad, es decir, las expectativas respecto a uno mismo. Hay dos variables. La primera es la movilidad intergeneracional, la comparación con el *status* del padre. La segunda es un *proxy* para las expectativas de movilidad intrageneracional, pues recoge las respuestas dadas a la pregunta de si el entrevistado cree que tiene oportunidades de mejorar. En ambos casos he transformado los ítems de la encuesta en variables *dummies*, cuya categoría de referencia son las personas estables. Por eso tenemos cuatro variables en la ecuación de regresión: DOMOV y DOEXP, movilidad y expectativas descendentes, respectivamente, y UPMOV y UPEXP, movilidad y expectativas ascendentes, respectivamente.

Una última variable, POSICION, recoge la autoubicación social del entrevistado, para controlar el efecto de la posición en la estructura social.

Los resultados del análisis empírico permiten corroborar las especulaciones de Sombart sobre los efectos de las expectativas de movilidad:

– Comparados con Alemania, los Estados Unidos muestran un valor excepcionalmente bajo en la ideología igualitarista, anti-individualista.

– La movilidad vertical subjetiva (pasada y futura), efectivamente, es relevante para la explicación de la deslegitimación del individualismo: los móviles ascendentes son los menos igualitaristas –más individualistas– y, por contra, los móviles descendentes los más igualitaristas –menos individualistas–. Las variables ADSC y UPEXP son las más explicativas, en sentido anti-individualista la primera y en dirección pro-individualista la segunda.

– Obviamente, el efecto de la movilidad (sea pasada o futura) no anula el efecto de las diferencias nacionales, con lo cual hay otras variables –políticas, económicas y sociales-ocultas bajo la caja negra de las etiquetas nacionales que también explican la ideología anti-individualista.

## Movimiento obrero, corporatismo y fútbol

Muchos lectores de estas páginas, a los que la movilidad social y el socialismo les pueden parecer cuestiones trasnochadas en la sociedad actual, plenamente «abierta y liberalista», pueden estar preguntándose: ¿para qué leer a Sombart? Que yo sepa, el argumento del excepcionalismo norteamericano más sombartiano ha calado al menos en otros dos ámbitos concretos de investigación sociológica, el corporatismo y el fútbol, que quizás interesen más a ese lector, convencido seguramente de que las nuestras son sociedades complejas y del consumo/ocio.

Markovits (1988) entiende que la inexistencia de socialismo y de fútbol (el europeo, el *soccer*) obedece a una misma causa. La sociedad americana, y especialmente sus élites, era muy ambivalente respecto a Europa. La burguesía americana creó y difundió deportes propios, como el *baseball*, que la hicieran distinta de la burguesía europea – más concretamente, la británica –, deportes que inmediatamente, por el carácter democrático de los USA, se convirtieron en deportes de masas. Las élites americanas, sobre todo las más anglófilas, prefirieron, entonces, jugar al *rugby* –que acabarían modificando y convirtiendo en su *football*– y no al *soccer*, porque a esas alturas éste en Europa ya era también un deporte de masas, igual que el *baseball* en los USA. Así es como el excepcionalismo de que en Norteamérica no se juegue al *soccer* hunde su raíces en las mismas causas que originan el excepcionalismo de la ausencia de socialismo: el carácter burgués, o el aburguesamiento, de la sociedad americana.

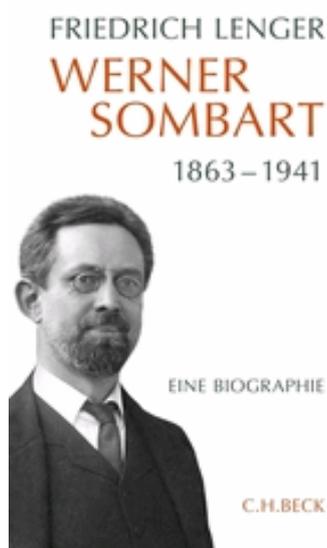
La ausencia de corporatismo en los USA no es un rasgo tan excepcional –hay más países con socialismo y con fútbol que con corporatismo–. Pero, en cualquier caso, Erd también ha visto sus causas en las mismas que dan lugar a los otros dos excepcionalismos norteamericanos. La falta de un movimiento obrero fuerte, organizado y centralizado, a la que se añadiría el carácter antiestatista y fragmentario de las estructuras políticas norteamericanas

(Wilson), redundarían en la imposibilidad de implementar e institucionalizar acuerdos complejos entre los agentes sociales en el modo en el que se hace, por ejemplo, en Alemania, la viva imagen del corporatismo.

Finalmente, aún quedaría un último recurso para persuadir a los lectores más escépticos del interés de leer a Sombart. Los españoles hemos sido muy dados a teorizar sobre España siguiendo la retórica del excepcionalismo, aunque nuestras peculiaridades parecen bastante disímiles de las de los Estados Unidos —piénsese en la cuestión «¿por qué no hubo revolución burguesa en España?», sobre la que tanto debatieron los historiadores sociales en su día—. Por otra parte, esta misma cuestión y algunas otras nos asemejan a la Alemania de la que nos habla Sombart —el famoso *deutscher Sonderweg*—. El texto también puede leerse desde esta óptica comparativa con España.

Por lo tanto, los lectores españoles interesados bien por el socialismo, o el individualismo, o el movimiento obrero, o el corporatismo, o el fútbol, o la metodología comparativa, o bien por estas seis cosas a la vez, disfrutarán de la lectura de este texto que tanto ha tardado en ver la luz en nuestro idioma. Tras leerlo podrán responder al acertijo: ¿qué relación hay entre el socialismo, el fútbol y la movilidad social?

© Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 71-72, 1995.



## Werner Sombart La Cultura de la Otra Europa

*Thule*

Werner Sombart nació en 1863 en Ermsleben am Harz, en el centro de Alemania. Muy pronto destacó en estudios sociológicos y económicos, interesándose particularmente en el capitalismo y su desarrollo dentro de lo que luego se dio en llamar Economía de libre mercado.

Pero Sombart fue más, mucho más que un economista, pues, a diferencia de otros escritores que se ocuparon y se ocupan del tema económico, insistió siempre en que toda actividad económica tenía un motor humano, cuyas motivaciones no siempre, y menos aún primordialmente, se movían por impulsos económicos o utilitarios. Sombart fue, indudablemente, una de las más fuertes personalidades de Alemania en una época en que éstas abundaron. Primero en la Universidad de Breslau, y luego en la de Berlín, sus cursos fueron seguidos con interés, especialmente desde que abandonó el marxismo, que había profesado en sus primeros años de profesor, para ir convirtiéndose gradualmente en uno de sus más encarnizados adversarios. Sombart fue un artista, y fue tanto o más artista que profesor, combinando la razón con la imaginación hasta un grado realmente poco frecuente en los escritores alemanes, poseyendo además un estilo lúcido, claro y elocuente.

El nacimiento y crecimiento del Capitalismo moderno es un tema que atrajo a Sombart especialmente y su obra maestra es, a este respecto, “Der Moderne Kapitalismus”, publicada en Leipzig en 1902. Anteriormente había publicado “El socialismo y el movimiento social”, en el que había numerosas críticas contra el marxismo. Sombart fue, por cierto, uno de los primeros escritores en encontrar sorprendentes puntos de contacto entre el marxismo y el capitalismo. Más adelante

aparecerán “La riqueza judía en el siglo XIX” y “El proletariado” en 1906.

Pero su obra de más relieve o, al menos, la que más atrajo su atención, pese a ser menos profunda que “Der Moderne Kapitalismus”, fue “Die Juden und das Wirtschaftsleben”, que en las versiones inglesa, americana y francesa ha sido traducida como “Los Judíos y el Moderno Capitalismo”. En esa obra Sombart afirma que hay una conexión indiscutible entre la ética religiosa del pueblo judío y el nacimiento del capitalismo. La organización capitalista, para él, fue creada por un espíritu que se empezó a desarrollar en la Alta Edad Media, combinando el racionalismo económico con la dirección exclusiva de la actividad económica buscando “maximizar” los beneficios, convertidos en dinero, es decir, en una Abstracción. Esa sencilla, pero precisamente por eso difícilísima apreciación de Sombart, acerca del hecho de ser el dinero una “abstracción”, sería luego tomada en consideración por Gottfried Feder, que calificaría a Sombart como “el más genial de los economistas alemanes de todas las épocas”.

El aspecto más controvertido de los estudios de Sombart es el papel que asigna a los judíos como los creadores, inspiradores y benefactores finales del Capitalismo. Dividió a éste en tres etapas: el capitalismo primario, que abarca desde el siglo XV hasta mediados del siglo XVIII; el alto capitalismo, desde 1760 hasta 1914, cuando estalla la guerra europea; y el último capitalismo, o período de desintegración, que se inicia con la Primera Guerra Mundial. Con el nacionalsocialismo, según Sombart, se inicia la superación del capitalismo.

Pero Sombart, gran economista, profundo pensador y fluido escritor olvidó que la Política -y con ella, su punto más agónico de expresión, la Guerra- prima sobre la Economía. Y fue precisamente la suerte adversa de las armas lo que impidió una confirmación de las teorías de Sombart, aun cuando desde 1933 hasta 1939 los logros espectaculares de la economía alemana de la época le dieran la razón de manera apabullante.

En 1934, por cierto, publico su última obra “Deutscher Sozialismus”, apología del nacionalsocialismo desde un punto de vista puramente económico. Y es curioso pero, en general, Sombart siempre fue bien tratado por amigos judíos. Es generalmente admitido que la mejor traducción de la obra más conocida de Sombart es la versión al inglés hecha por Maurice Epstein, y el mejor prólogo de introducción a sus obras es de Bert F. Hoselitz, ambos judíos. El mismo Henry Ford, en su superconocido “El Judío Internacional”, califica a Sombart de “sabio filosemita”. Él nunca atribuye juicios de valor a la actitud de los judíos ante el problema de los orígenes del capitalismo, es decir, ante la aparición del dinero como mercancía, y no ya como mero instrumento de cambio, o de medida. Para Sombart, si el judío procede de manera que el occidental o el cristiano calificarían de poco ética, ello no es debido a una maldad específica de aquél, sino a su concepto diferente de las cosas y a su ética personal. Es sorprendente cuán extraordinariamente aséptico es Sombart al enjuiciar diversas actitudes del pueblo judío en su peregrinar económico financiero. Para él sólo cuentan los hechos.

Es apasionante el estudio que hace, por ejemplo, de la aparición de los judíos como grandes mercaderes y arriesgados capitalistas en su eclosión moderna, es decir, en las grandes compañías holandesas, de las que numerosos judíos llegaron a ser líderes, aún cuando muy a menudo fueran conversos, tanto al catolicismo como al protestantismo. Muy curioso es también el paralelismo que Sombart establece entre el concepto de de nomadismo y capitalismo. Para éste el capitalismo debe ser apátrida por definición; busca siempre su nivel, independientemente de todo otro factor, y el concepto de patria no puede tenerlo en consideración.

Sombart influyó en numerosos tratadistas en ciencias sociales y económicas, tales como Max Weber, R.H. Tawney y, sobre todos, Gottfried Feder ... Por lo demás, este excelente escritor y economista profundo pasará sin duda a la historia por la originalidad y la solidez de sus ideas. J. B.

# Sombart y la teoría de la destrucción creativa

*Jorge Ortega*

## De Sombart a Schumpeter

Los conceptos de acumulación de riqueza inherente al capitalismo y su resultante aniquilación para volverla a producir fueron inicialmente aludidos en el Manifiesto comunista de 1848, para luego ser elaborados con mayor detalle en el libro IV de El capital (1863) de C. Marx. En el siglo XX el sociólogo alemán W. Sombart, hacia 1913, fue el primero en utilizar la expresión “destrucción creativa” como una inercia (provocada) que tiende a socavar e incluso destruir la riqueza existente por medio de guerras y crisis económicas con el propósito de generar renovada riqueza en mayor cuantía, cobertura y posibilidades.

Hacia 1942 el economista austriaco-estadounidense, Joseph Schumpeter, en su libro Capitalismo, socialismo y democracia, postuló que ese ineludible afán de “destrucción creativa” del capitalismo a la larga lo llevaría a su debilitamiento y posible destrucción. Desde entonces varios teóricos como David Harvey, Marshall Berman y Manuel Castells, entre otros, han encontrado en la “destrucción creativa” una formidable tarima intelectual para justificar desde los desplazamientos geográficos de “la creatividad” capitalista, hasta “la destrucción” inevitable gestada por la innovación de toda índole lubricada por la globalización de ambos impulsos e incluso de lo éticamente aceptable y, desde luego, de lo inaceptable. Con esta teoría describe el proceso de innovación que tiene lugar en una economía de mercado en el que los nuevos productos destruyen viejas empresas y modelos de negocio. Para Schumpeter, las innovaciones de los emprendedores son la fuerza que hay detrás de un crecimiento económico sostenido a largo plazo, pese a

que puedan destruir en el camino el valor de compañías bien establecidas. "El proceso de destrucción creativa", escribe Schumpeter con mayúsculas, "es el hecho esencial del capitalismo", siendo su protagonista central el emprendedor innovador.

## La Teoría de la Destrucción Creativa

Corría la década de 1930 y Joseph Schumpeter instauraba las bases de lo que entonces se conoció como la Teoría de la Destrucción Creativa. Ignorado durante la Gran Recesión, este concepto de empresa hoy parece que toma un nuevo auge. ¿Por qué?

La idea de Joseph Schumpeter parece sencilla: reestructurar constantemente la empresa con el fin de, por una parte, lograr un mejor rendimiento de la misma en el mercado; y, por la otra, poder hacer frente a la competencia y mantener el liderazgo en la industria.



Este modelo económico, que surgió como una propuesta original del sociólogo alemán Werner Sombart, se apega a los procesos de innovación que tiene lugar en una economía comercial en el que los nuevos productos destruyen o desplazan a empresas viejas o modelos de negocio.

Suena bien, pero durante los años que siguieron a la Gran Depresión en Estados Unidos, los principios de Schumpeter no fueron bien recibidos. La premura monetaria desplazaba a la Destrucción Creativa por el modelo económico keynesiano, propuesto por John Maynard Keynes, que dotaba a instituciones nacionales de poder inmediato para

controlar la economía en tiempos de recesión.

Para Schumpeter, el capitalismo era “un vendaval perenne de destrucción creativa”. Un incesante sitio en el que se barren las viejas formas de hacer las cosas y se sustituyen siempre por la euforia de lo nuevo.

Adrian Wooldridge, editor de la revista *The Economist*, explica que para Schumpeter algunos empresarios capitalistas serían los agentes de la innovación disruptiva, gente que observaría el futuro primero para traducirlo en negocios viables. El economista, sin saberlo, al hacer estas afirmaciones, se convertía en profeta de lo que ocurriría algunas décadas después de su muerte, en 1950.

Schumpeter argumentaba que la historia de los negocios del siglo XX y XXI se iría acelerando cada vez más. Las añejas formas de trabajar serían descartadas cada vez más rápido. Y ese cambio sería cada vez más discontinuo e impredecible.

### **Impulsar la creatividad**

Las condiciones del mercado han cambiado desde la muerte de Schumpeter y la Destrucción Creativa ha resurgido no como una opción más. A decir de muchos economistas y cabezas de empresa en el mundo entero, la teoría es, probablemente, el único método para sobrevivir en el mundo comercial de hoy en día: frágil, hipercambiante y globalizado.

Lawrence Summers, ex tesorero durante el mandato de Bill Clinton en Estados Unidos, director del Consejo Nacional de Economía, dependiente de la Casa Blanca, ha afirmado que Schumpeter también puede llegar a ser el economista más importante del siglo XXI. ¿Por qué?

De acuerdo con Schumpeter, la destrucción empresarial es el medio gracias al cual los mercados se mantienen frescos, al eliminar los elementos innecesarios. Las nuevas corporaciones ejercen presión sobre las compañías ya existentes, que por lo general no son capaces de cambiar con rapidez y competir exitosamente. Sin embargo, aunque dicha destrucción no significa técnicamente el fin de una vida de

negocios. No necesariamente significa muerte.

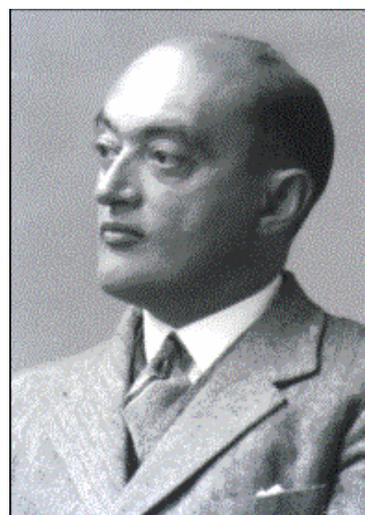
A grandes rasgos, Schumpeter aseguraba que la destrucción empresarial tiene tres niveles:

1. Incremental: no influye demasiado en el modelo mental de la corporación y puede ser implementada poco a poco por los empleados de bajo rango.

2. Substancial: es necesaria cuando se deben reemplazar o impulsar funciones básicas, y requiere de la intervención de la alta gerencia.

3, Transformacional: cambia irreversiblemente el curso de la corporación; suele ser impuesta por cambios del mercado. Es intempestiva y a veces dolorosa, pues significa un cambio radical en los modelos de negocios.

Según Sarah Kaplan, coautora del libro *Creative Destruction*, con el fin de mantenerse al día las corporaciones deben crearse y destruirse simultáneamente a la escala y al ritmo del mercado: “Destruir es tan esencial como innovar, pero es más complicado porque supone superar la tendencia natural de la estructura corporativa”. Asimismo, dice la autora, destruir supone que la gerencia debe demostrar confianza en la visión corporativa, poseer habilidades particular para esta tarea, voluntad de destruir e innovar dentro del negocio actual, y determinación para aprender nuevas destrezas para atraer, como consecuencia, nuevas ganancias.



# Sombart y los judíos

*Claudio Mutti*

La cuestión de la aportación hecha por los judíos a la construcción del Capitalismo ha sido abordada por Werner Sombart en una de sus obras.

Además de ocuparse de ello en *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, editada en Lipsia en 1911, Sombart estudió el caso, aún cuando de manera bastante sintetizada y compendiada en *Zukunft der Juden* (Lipsia, 1912), en el capítulo de "Der Bourgeois" (Munich-Lipsia, 1913) inserto en la antología sombariana hecha por nosotros en las Ediciones de Ar, en la segunda edición de "Der Moderne Kapitalismus" (Munich-Lipsia, 1916) y en las ediciones sucesivas de esta misma obra.

La presencia de un capítulo sobre los judíos como vehículos del espíritu capitalista en las ediciones definitivas de "Der moderne Kapitalismus" -estudio de carácter histórico, económico y sociológico sobre la formación del capitalismo- reviste un valor emblemático acerca de las conclusiones sugeridas al Autor sobre las investigaciones precedentemente realizadas sobre el papel desempeñado por los judíos en la vida económica: investigación de la que aparecen orgánicamente expuestos los resultados, concretamente en "Die Juden und das Wirtschaftsleben", y tales conclusiones vienen resumidas al principio de dicho capítulo, el sexagésimo segundo del primer volumen:

"Creo haber demostrado en mi libro sobre los hebreos que su importancia específica para la historia moderna hay que buscarla en el empujón dado por ellos a esa forma del desarrollo capitalista que yo llamo comercialización de la vida económica, cuya generación marca el paso a la época del capitalismo maduro. La particular y decisiva importancia de los judíos debe pues hallarse

en el hecho de que a su actividad se atribuye la aceleración del paso de las formas económicas del primitivo capitalismo a las formas del capitalismo maduro."

Sombart, empero, ha demostrado en "Los judíos y la vida económica", que la contribución hebraica a la instauración del Capitalismo no se reduce a la mencionada transición, sino que se manifiesta en los mismos comienzos de la economía moderna, toda vez que ya el período precapitalista presenta, con particular evidencia, formas de actividad económica características de los judíos. La intervención de la actividad hebraica en la época de principios del Capitalismo, sobre todo desde el alejamiento de las corrientes del tráfico de las áreas mediterráneas hacia las del Norte de Europa, consistió principalmente, según Sombart, en la notable participación cuantitativa de los judíos en el volumen de los negocios, y todavía más en la calidad de su comercio, que se ocupaba especialmente de mercancías de lujo, productos de consumo a largo plazo, artículos nuevos que subvertían los procedimientos tradicionales.

La participación empresarial de los judíos se manifestó, además, en la aportación masiva de los mismos a la colonización de las Américas, donde ya desembarcaron a fines de 1492: en tercer lugar, a la función llevada a cabo por los mercaderes judíos como proveedores de los ejércitos durante los siglos en los que se formaron los estados modernos.

Tampoco se limita Sombart a subrayar, en lo que se refiere a la aportación Judía a la formación del Capitalismo, este papel de pioneros llevado a cabo por los judíos: él consideraba como imprescindible su actividad en el sector crediticio, ejercitada y perfeccionada en el curso de siglos y siglos de práctica usurera. Sombart, de hecho, atribuye al crédito "una de las más importantes raíces del Capitalismo" hasta el punto de que puede, tranquilamente, y con toda objetividad, atribuir a la moderna civilización occidental una matriz cultural judía, de acuerdo con Karl Marx, del cual cita, en "Deutscher Sozialismus" (Berlín, Charlottenburg, 1934) esta famosísima afirmación: "el espíritu judío se ha

convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos", "los judíos se han emancipado en el mismo sentido que los cristianos se han convertido en judíos", "la verdadera esencia de los judíos se ha realizado en la sociedad burguesa".

La diferencia entre Marx y Sombart, aunque ambos estuvieran lucidamente convencidos de la equivalencia que progresivamente se fue estableciendo entre mentalidad judaica y mentalidad occidental, consiste en la absoluta e irreductible antítesis del juicio de valores expresado por ellos sobre la civilización capitalista bajo el signo de la usura. Marx, de hecho, en razón del fundamental criterio progresista e historicista que condiciona toda su elaboración ideológica, ve un factor de adelantamiento histórico, es decir, un acontecimiento positivo, en la expansión planetaria de la civilización burguesa y que se revela, más coherentemente que aquellos de sus epígonos que se pretenden "anti-imperialistas" y promotores del "Tercer Mundo", un convencido fanático partidario del colonialismo, como cuando exalta la obra de devastación anti-tradicional proseguida por el Imperialismo británico en la India, o como cuando, en ocasión de la guerra entre Estados Unidos y México, se declara abiertamente a favor de los primeros, pronunciándose, en un artículo aparecido en la "Rheinische Zeitung", contra los "salvajes mexicanos" y, generalmente, contra los movimientos de liberación sudamericanos.

Sombart, al contrario, en destacada polémica con determinados contemporáneos exaltadores de la expansión occidental como condición de la hegemonía mundial de la "raza blanca", encuentra en el colonialismo un vehículo de exportación de la decadencia. Su condena del fenómeno colonial es, pues, neta e incondicional:

"Los europeos occidentales no pueden ofrecer a los pueblos sometidos por ellos nada más que los valores problemáticos de su civilización, por ejemplo cañones, pólvora, agua corriente, W.C., tranvías, máquinas, instalaciones telefónicas, constituciones parlamentarias, etc.; mientras destruyen preciosas civilizaciones en África,

América y Asia. Se han comportado como elefantes en un almacén de porcelanas; en el lugar de una variopinta diversidad han colocado la gris uniformidad de su incultura. Este desagradable periodo de la historia humana es, cabe esperarlo, algo a punto de acabarse. El dominio de la raza blanca en la tierra se aproxima a su fin; pero no porque los europeos occidentales hayan reconocido sus equivocaciones, sino porque los otros pueblos empezaran a pensar por sí mismos y en su naturaleza particular. El pensamiento nacional se difunde cada vez más y va encontrando sus apóstoles".

Y así fue como, en los años en los que Sombart formulaba tales opiniones, los "apóstoles del pensamiento nacional" -si queremos usar también nosotros esa brutal expresión con la que se pretende designar a los exponentes de las diversas formas tradicionales- se fijaron fielmente en aquel mismo "socialismo alemán" del que el economista de Ermsleben esperaba una superación de la "era económica"; así fue como, en el intento de detener la difusión contaminadora del "foetor judaicus" y de salvar las zonas de la tierra todavía no apestadas por éste, los ambientes más instruidos y representativos del hinduismo, de la tradición nipona y del Islam se adhirieron a la guerra llevada a cabo por el Tercer Reich contra las potencias dominadas por la Usura, confirmando un carácter de "guerra santa" a la lucha del nacionalsocialismo y transformando el duelo impar entre Alemania y los Aliados en un combate entre el mundo de la Tradición y el mundo moderno.

Considerada a la luz de tales acontecimientos históricos, la obra de Sombart -desde "Capitalismo moderno" hasta "Los judíos" y al ponderado ensayo antropológico "Sobre el Hombre" - aún cuando puedan parecer limitados y parciales sus horizontes específicos, adquiere el valor de un manifiesto que, articulándose en el mismo talante espiritual del que surgió la "Decadencia de Occidente", anuncia, con un tono análogo, la decadencia del sistema instaurado por el hombre fáustico y, entre los modelos que se presentan como alternativa del estado capitalista -representados en aquella época

por el estado soviético y el estado "Volkisch"-, se orienta hacia las soluciones propuestas por el segundo modelo.

"Die Juden" ejerció también una notable influencia sobre los ambientes "Volkisch", como confirma un autorizado estudioso judío, Mosae, que escribe a este respecto:

"Los presupuestos económicos, siempre populares en los círculos antisemitas, obtendrán el sello académico con el ensayo de Werner Sombart (...) Sombart no pronunciaba contra los judíos un juicio condenatorio: su intención era simplemente formular un análisis histórico en la evolución del capitalismo, pero autores y propagandistas nacional-patrióticos aprendieron rápidamente a utilizar su obra, adaptándola a sus propios fines. Esta, grosso modo, coincidencia con la imagen elaborada por ellos, de los judíos como seres incapaces, desarraigados, desleales, intermediarios y especuladores, preocupados sólo de acumular oro y sangrar Alemania.

En efecto, "Die Juden" constituye un importante punto de referencia para Theodor Fritsch, -el cual tuvo la idea de la ciudad-jardín-, el cual, en su "compendio de la cuestión judía", un texto que alcanzó las cuarenta ediciones y fue considerado por los nacionalsocialistas como la obra de un "Altmeister" utilizó en diversos puntos el ensayo sombartiano sobre los judíos, para describir el papel jugado por estos en la economía de la moderna sociedad: y el libro de Fritsch, juntamente con "Die Juden und das Wirtschaftsleben", figura entre los títulos más citados en un opúsculo de Dietrich Eckart, publicado después de su muerte, en el cual algunos han creído encontrar una fuente de la polémica antijudía de Hitler .

A pesar de esto hay quien ha negado la posibilidad de definir la obra de Sombart como un "preludio intelectual del nazismo" o ha definido las diferencias entre la "ideología del nacionalsocialismo" y el "espiritualismo de estampa romántica y religiosa" de un Sombart, es decir, "de un hombre de cultura, y no de acción", como si las doctrinas de las que toma forma el fenómeno nacionalsocialista no hubieran sido elaboradas por hombres de cultura. Ahora, dejando aparte la intención

fraudulenta, transparente en una cierta sociología, sobre todo católica de recuperar e instrumentalizar algunos aspectos del pensamiento sombartiano -intención que implica la necesidad de separar artificialmente las "responsabilidades" de Sombart en la del nacionalsocialismo no es ciertamente en tales términos simplistas que debe plantearse la cuestión. En vez de ello, se trataría de ver qué corrientes, en qué fenómeno no homogéneo cual fue el nacionalsocialismo alemán que se ha reconocido como más afines al espíritu que se insinúa en la obra de Sombart y qué elementos de esta última han influido sobre las diversas tendencias del movimiento histórico en cuestión. Para poner un ejemplo: no se puede excluir que el ya citado juicio sombartiano sobre el colonialismo si no será ciertamente compartido por el ala occidentalista y anglófila del nazismo haya podido contribuir a la formación de una posición anticolonialista entre los ambientes de las SS, ya que en la época de la acción en Etiopía el diario oficial de la Orden, "Das Schwarze Korps", criticó duramente la iniciativa italiana haciéndose eco de los motivos expuestos por Sombart.

Un punto en el cual los mencionados "recuperadores" se han esforzado en ver un contraste irreductible entre Sombart y el nacionalsocialismo es el que se refiere a la raza, cual si los teorizantes nazis del racismo no se hubieran dislocado sobre una variedad de posiciones. Según Rizzo, por ejemplo, Sombart formularía "un formidable argumento contra el racismo" cuando observa que la población alemana está formada por cinco razas diferentes y de un número impreciso de sub-razas: el académico en cuestión cita luego, en apoyo de su tesis, el siguiente pasaje de "Socialismo Alemán":

"No se puede científicamente demostrar ni que una determinada raza pueda habitar en un solo espíritu, ni que un determinado espíritu pueda albergar solamente en una determinada raza. Un espíritu alemán en un negro es posible, como un espíritu negro en un alemán. Se puede únicamente demostrar que hombres con espíritu alemán son bastantes más numerosos en el pueblo alemán que en el pueblo negro y viceversa".

Pues bien, ¿qué diferencias esenciales existen entre la política de Sombart y la mejor doctrina de la raza, la que sabe negar o superar el materialista racismo biológico para reconocer en el hombre un ser compuesto no sólo de cuerpo y considera, por ende, todos los elementos de que el ser humano se compone? El "formidable argumento contra el racismo" triunfalmente esgrimido por Rizzo, Sombart lo deduce propiamente de la clasificación antropológica formulada por un exponente de primer rango en los estudios raciales: Hans F.K. Gunther, profesor de antropología social en la universidad de Friburgo, que en 1942 es declarado por Evola "uno de los más notorios y citados racistas alemanes" . ¿Formidable argumento contra el racismo también el de Gunther? En cuanto al fragmento del "Socialismo Alemán" ya mencionado, los puntos de vista que en él se encuentran constituyen propiamente una adhesión a las orientaciones más positivas que la doctrina de la raza sepa expresar. ¿Qué diferencias esenciales, preguntamos una vez más, existen de hecho entre tales puntos de vista y los que sostiene la psicoantropología de Ludwig Ferdinand Clauss? ¿Y puede, seriamente, ser considerado Clauss, con la contribución rectificativa por él aportada a la doctrina de la raza, un adversario del nacionalsocialismo?

La idea, herética tanto para el racismo "zoológico" como para el antirracismo democrático de una "raza del alma", idea que se encuentra en la base de la teoría de Clauss y está sintéticamente expuesta en el fragmento citado más arriba, es fundamental para comprender la noción sombartiana del "espíritu judío". Como es posible encontrar un "espíritu negro en un alemán" y viceversa, también es posible encontrar un espíritu judío en muchos "goim".

"Los más grandes magnates de la finanza mundial son de la más pura sangre aria y muchos de los más colosales escándalos bursátiles o bancarios están ligados a nombres no judíos".

En los más lejanos orígenes del Capitalismo no cuentan tanto los judíos

como individuos o como realidad colectiva que actúa sobre la historia, sino como una idea platónica (Sombart la llama "Geist") la cual da lugar a una particular tendencia del espíritu, a una particular conformación psíquica (Sombart la llama "Gesinnung"): es, ésta, la "raza del alma" a la cual Otto Weininger -"el único hebreo digno de vivir" según un juicio del Führer- dá el nombre de "hebraísmo": Esta -escribe- representa para todo hombre una posibilidad, y en el hebraísmo histórico ha tenido solamente su realización más grandiosa . Idea, ésta última, que reaparece en Sombart:

"Este espíritu (el espíritu hebraico, n.d.r.) toma, en los primeros tiempos, raíces en el pueblo judío y se difunde ampliamente, porque, como es lícito suponer, correspondía a un carácter congénito o de "sangre" bastante frecuente en el pueblo judío".

No obstante, la hebraicidad no es, para Sombart, la única fuente de la mentalidad capitalista.

"No estamos tan desprovistos de sentido crítico como para atribuir todas las peculiaridades del hombre económico moderno al influjo de la moral judaica (por considerable que esta pueda haber sido)".

Junto al espíritu judío han actuado, en tal sentido, otros factores, como ciertas filosofías, ciertas religiones y ciertas iglesias, además de las conquistas intelectuales, tales como la técnica, factores psicológicos cual la envidia social, el nietzscheano "Resentimiento", de los burgueses y otras fuerzas más, en primer lugar el Estado, una entidad que ninguna explicación racional puede explicar, porque:

"La comprensión del sentido del Estado entra en el campo de la trascendencia".

El hecho de que Sombart se esfuerce en no enfatizar ninguna de estas causas -ni siquiera la representada por el espíritu judaico- sino que se preocupe de subrayar la eficacia conexas a cada uno de los diversos factores induce a establecer una relación entre el autor de "Los Judíos" y el autor de "Die Protestantische Ethik und Der Geist des Kapitalismus". Max Weber, de hecho, atribuyendo una atención particular al papel

jugado por la ética protestante en la formación de la mentalidad capitalista, hubiera podido igualmente captar el significado convergente revestido por otras fuerzas espirituales. En vez de ello, Weber estableció una relación de filiación casi exclusiva entre ética protestante y mentalidad capitalista, lo que redujo la importancia del judaísmo dentro de los términos de una limitada aportación moral proporcionada por este último al Puritanismo:

"El Judaísmo se encontraba en la parte del Capitalismo de los aventureros, orientado en un sentido político y especulativo: su ética era, en una palabra, la del Capitalismo del paria: el Puritanismo aportaba el Ethos de la industria nacional burguesa y de la organización racional del trabajo. Formada de la ética judaica sólo lo que le convenía dentro de estos límites."

Tal punto de vista es confirmado por Weber en su escrito sobre la profecía y la ética judía, donde el capitalismo judío es netamente distinto del protestante, considerado como el único precursor del Capitalismo moderno.

El Capitalismo de los judíos es considerado como "típico de un pueblo paria" porque este:

"Se encontraba en su apogeo, además de en el comercio y la usura, en aquellas formas proscritas por el Protestantismo, es decir, en el capitalismo de estado y en el capitalismo predatorio".

Weber se proponía analizar acto seguido, de manera profunda, el papel jugado por los judíos en el desarrollo de la moderna economía occidental, porque no consideraba satisfactorio el tratamiento sombartiano de la cuestión. El problema, no obstante, no fue abordado, a causa de la muerte de Weber, sobrevenida en 1920; una vuelta a los motivos sintéticamente expuestos en el fragmento citado se encuentra empero, en "Economía y Sociedad", en un pasaje que explica cómo debe atribuirse a los judíos la introducción en Europa de formas de actividad económica entre las que destaca el empréstito.

En realidad, si prescindimos de la especial consideración que atribuyeron Sombart y Weber, respectivamente, al judaísmo y a la ética protestante, vemos que las teorías formuladas por los dos sociólogos, a pesar de la particular pretensión a la exclusividad que hemos observado en Weber, pueden muy bien complementarse, sin que la una dañe esencialmente a la otra. No obstante, podemos suscribir lo que afirma Rizzo en el sentido de que:

"La investigación de Weber de elementos precapitalistas en lo profundo de la cultura protestante y la de Sombart sobre las consecuencias del sello de los heréticos se entrecruzan y se convierten en complementarias: la descripción de Sombart asume en este punto el aspecto de una "continuación" del análisis de Weber".

Rizzo habla de sello de los "heréticos" pero debe tenerse presente, para evitar todo malentendido, que Sombart coloca a los judíos grosso modo en la categoría de los heréticos.

"Los heréticos en Europa eran, primordialmente protestantes (y judíos)".

De manera que podemos concluir que, en la panorámica compuesta por los estudios de Weber y de Sombart, al trabajar como vehículos históricos del espíritu capitalista son los extranjeros, los heréticos, los judíos, los emigrantes, los perseguidos por motivos religiosos, es decir todos aquellos que, animados por el deseo de una nueva vida y del espíritu de revancha se han ejercitado en las capacidades individuales de continuos encuentros con ambientes hostiles, y ven en el país al que han llegado una tierra extraña, desalmada y desolada.

Un ambiente tal sólo puede ser considerado como un objeto de disfrute, como un medio para conseguir el fin, que es la riqueza, y que por tal motivo, pueden ser tranquilamente empleados los métodos más abyectos, como la usura. Entre todos los "extranjeros" son los judíos los que practican tales métodos como un deber religioso, pues así se lo prescribe el versículo del Deuteronomio: "Exige interés al extranjero, pero no a tu hermano, con objeto de que el

Señor, tu Dios bendiga todos tus actos sobre la tierra en la que entrases y de la que tomares posesión".

Es obvio que el estudio de la aportación judía a la construcción capitalista no puede considerarse terminado con la obra de Sombart sobre "Los judíos y la vida económica"; de modo que la presente traducción de "Die Juden" tiene el sentido de una invitación a continuar, aplazar e integrar la tesis sombartiana.

Con esto no se quiere ciertamente decir que, una vez plenamente aclarada la función que le toca al "pueblo elegido" en relación a la instauración del Capitalismo, a su consolidación y a su expansión, el complejo significado del fenómeno capitalista ya quede automáticamente resuelto. Tal fenómeno puede ser, de hecho, representado como una ecuación con varias incógnitas, para el cual la solución de una única incógnita no significa, de hecho, la solución de toda la ecuación.

El Capitalismo constituye el estadio más ignominioso de la Civilización Humana, el grado de máximo envilecimiento a que llega el proceso de decadencia de lo humano, el nivel más bajo de la degeneración que Plotino define como un "dios vestido de carne" (théos en sarki). La acción del "espíritu judío" no es ciertamente la única causa de la descomposición que ha conducido a la humanidad europea a este nivel: esa acción, si queremos utilizar una imagen bastante ajustada a la realidad que intentamos expresar, ha obrado más bien como una levadura.

Pero, si queremos ser más precisos, debemos decir que la descomposición de la cual el judaísmo fue agente histórico se realizó, anteriormente, en la misma alma judía: esto lo atestiguan claramente las vicisitudes históricas de los "hijos de Israel". Estos, de hecho, manifiestan una irresistible tendencia a separarse de la sustancia de la Tradición para adherirse a la forma, siempre más vacía, de la misma: una tendencia que encuentra en la hipocresía farisaica su expresión más evidente y que justifica y explica el elevado número de profetas surgido en el seno del pueblo judío con la misión de corregirle, llevándole de nuevo a

las primordiales enseñanzas de Abraham. Al equilibrio del "espíritu" y de la "letra" que el espíritu abrahámico comportaba, los judíos prefirieron el equilibrio en perjuicio del espíritu, aún cuando éste cayera en un vacío formalismo, en una idolatría de la cáscara vacía, en una subordinación obtusa y conformista a una Ley que ya no es entendida en su valor de instrumento de realización espiritual y que objetivamente queda reducida a instrumento de grosera cohesión social.

Sí, pues, el capitalismo es en parte un producto del "espíritu judío" -el cual se expresa en el formalismo mencionado- una auténtica restauración de lo humano no puede ser llevada a cabo mediante una simple lucha contra los últimos efectos, sean estos la organización capitalista de la economía o los mismos judíos. En otras palabras: es ingenuo pretender que el proceso de decadencia que desemboca en la ignominia capitalista pueda ser resuelto con meras medidas antijudías, por drásticas que estas puedan ser; las "persecuciones" lamentadas por los judíos han tenido el sentido, como máximo, de una operación epidérmica que deja intacta la raíz del mal... un mal que tiene su verdadero origen en el espíritu de negación antitradicional.

Por eso, una oposición eficaz al capitalismo y al "espíritu judío" puede desarrollarse solamente allí donde se asumen y se viven coherentemente como puntos de referencia en la batalla de combatir, las enseñanzas de la Tradición. Sólo así, oponiéndose a la antitradición en el mismo plano metahistórico, en la que esta tiene su raíz, será posible restituir al hombre la función de lugarteniente de Dios en la Tierra, función que el proceso de la decadencia histórica ha ido, poco a poco, erosionando, hasta que, como resultado final, el estadio extremo de la degeneración representado en la sombartiana "era económica" ha reservado al ser humano un único papel: aquél bestial de productor y consumidor de objetos, de atesorador y traficante de cosas materiales.

# Sombart: lujo y capitalismo

Juan Soler Llácer

El sociólogo alemán Werner Sombart (1863-1941), que según el propio Engels fue el único autor alemán que había entendido a Marx, inició sus estudios de la mano del materialismo histórico, para finalmente acercarse a posiciones filonacionalsocialistas. Sombart quiso encontrar el germen del capitalismo, y acabó señalando como culpables a burgueses, judíos y mujeres, al tiempo que cantaba las excelencias y progresos de la economía bajo el régimen nazi. Sombart fue contemporáneo de Weber, al que superó en influencia en la sociología de su época. Sus tesis sobre el origen del capitalismo diferían notablemente: antes que el ascético espíritu protestante que Weber situaba como punto de partida del capitalismo, serían otras actitudes vitales (la lujuria y el lujo) las que habrían originado la economía de mercado.

¿Cómo llega Sombart a estas conclusiones? A través de un estudio histórico en el que repasa la evolución del lujo a través de datos estadísticos y testimonios de tratadistas de la época. La formación de las grandes cortes principescas generó una serie de grandes transformaciones en las estructuras políticas y militares de los países europeos. A partir de la Edad Media surge una nueva riqueza de carácter burgués, apareciendo riquezas desligadas del vínculo feudal: fortunas de capital. Los nuevos ricos convirtieron el éxito económico en ascenso social. Poco a poco esta nueva nobleza fue incrementando su número, superando en el siglo XVIII a la nobleza de tipo feudal.

A partir del siglo XVI, las ciudades experimentan un aumento sin precedentes. Ciudades que son fundamentalmente consumidoras, y cuyos mayores

consumidores son precisamente príncipes, eclesiásticos y nobles, a los que se suma un nuevo grupo procedente de las altas finanzas. Para Sombart, lo que determina la expansión de una ciudad es el consumo y no la industria o la producción; pone como ejemplo ciudades industriales que nunca pasaron de tener un tamaño intermedio, como Manchester o Birmingham. Los propios tratadistas del siglo XVIII ya eran conscientes de esta relación entre consumo y crecimiento de la ciudad.

Sombart afirma que la comprensión de la génesis del capitalismo moderno depende en gran medida de la capacidad de tomar en consideración los cambios acaecidos en las relaciones intersexuales. La vida amorosa de la clase burguesa tendrá un desarrollo diametralmente opuesto al de los caballeros, y este contraste social acabará dando origen al sentido capitalista de la empresa. Lo importante para el desarrollo externo de la cultura, es que estos principios marcarían la vida en sociedad durante varios siglos, estableciendo en determinadas clases sociales una separación evidente entre el amor y el matrimonio, como dos cosas independientes e igualmente justificadas. La cortesana es el mejor reflejo de esta tendencia: una nueva categoría de mujer que se sitúa entre la mujer honrada y la ramera, y que convierte el amor en un arte. Las cortesanas adquirieron gran relevancia social, y las esposas burguesas acabaron siguiendo su ejemplo en el estilo y el gusto. "En este sentido quizá fue la *cocotte* la que indirectamente obligó a la *femme honnête* a lavarse", afirma Sombart. El papel del lujo en la seducción y el mantenimiento de las cortesanas sería fundamental.

Lujo es todo dispendio que va más allá de lo necesario. Tiene dos vertientes: cuantitativa y cualitativa. De la noción cualitativa se deriva el concepto de objeto de lujo que se puede definir también como un objeto refinado. Refinado es todo objeto que reúne unas cualidades superiores a las necesarias para ser útil. El refinamiento puede manifestarse de dos maneras: en la materia y en la forma del objeto. El lujo personal nace del puro goce de los sentidos. Todo lo que agrada a cualquiera de nuestros cinco sentidos puede ser objeto de una

expresión siempre más refinada a través de cosas de uso cotidiano. Estas cosas son las que constituyen el lujo. En última instancia, todo deseo de refinar y aumentar los medios para agrandar nuestros sentidos tiene su base en nuestra vida sexual. De ahí que el lujo tienda a desarrollarse cuando aumenta la riqueza y nuestra sexualidad se hace más libre. Después de la Edad Media se desarrolló un gran lujo, que a finales del siglo XVIII alcanzaría proporciones asombrosas.

El lujo se propagó paulatinamente por todas aquellas clases sociales que o bien tenían alguna relación con la corte o bien veían en ella el ideal de vida. La clase de los adinerados anheló el lujo igual que los círculos cortesanos. Los miembros de la corte tenían, en definitiva, la obligación de participar en este festival de lujo.

En el desarrollo de la sociedad moderna tuvo una extraordinaria importancia el que los nuevos ricos, que no poseen más que su dinero y que no conocen otro medio de distinguirse que el de destinar su fortuna a la ostentación, contagiaron su visión materialista y plutocrática del mundo a las antiguas familias aristocráticas, que de ese modo también se adentraron en el torbellino de la vida placentera.

En los siglos XVII y XVIII, los antiguos principios aristocráticos se vienen abajo rápidamente en todos los países. Pero el cambio en la cosmovisión de la nobleza estaba destinado a impulsar aún más ese gran torrente de lujo. Si el nuevo rico y la corte incitaron en un primer momento al noble a perseguir el lujo, en un segundo momento será la propia nobleza la que imprimirá al lujo sus cualidades más destacadas. Por otra parte conviven en la vieja nobleza y en la alta burguesía un desprecio hacia la economía ordenada; ambas saben del gasto y no se interesan por los ingresos. La idea del ahorro dista mucho de estar presente en estas capas sociales, que se preocupa sólo por el consumo de bienes de lujo.

La íntima relación entre el desarrollo del lujo y el predominio de la cortesana se observa en las diferentes etapas por las que pasó este desarrollo. El lujo se transforma en

privado, doméstico y se convierte en estable, frente al lujo renacentista, público y efímero. Además, se objetiviza, se convierte en objeto y tiende hacia la sensualidad y el refinamiento. Esto implica, por una parte, que el lujo se vuelve productivo, y por otra, con el uso de materiales más costosos y con el aumento de las horas de trabajo, que se fortalecen tanto la industria como el comercio capitalistas. Se produce también un fenómeno de recurrencia del lujo: los objetos y la satisfacción de placeres proliferan y lo esporádico se hace permanente; las galas de fiesta se usan a diario, los festines se vuelven cotidianos. Al contrario que en la Edad Media, el individuo se emancipa de la colectividad, la duración de su propia vida se convierte en la medida de su goce. El individuo quiere presenciar en vida todas las transformaciones y gozar de ellas. Las diferentes manifestaciones del lujo se relacionan directamente con lo femenino y activan diferentes sectores económicos.

En los siglos XVII y XVIII había unanimidad en reconocer que el lujo estaba detrás del desarrollo de unas formas económicas que entonces empezaron a surgir y que son las formas de la economía capitalista. Los gobiernos adoptaron actitudes benevolentes ante el lujo. En aquellos países en los que el sistema capitalista se desarrolló con mayor rapidez, se derogaron todas las leyes suntuarias. Las autoridades se convencerán de la necesidad del lujo; y los autores más destacados lo defenderán, hasta que más tarde vino la reacción de los partidarios de Rousseau.

A Sombart no deja de sorprenderle que los economistas que le eran contemporáneos pretendieran analizar los orígenes del capitalismo sin tener en cuenta las relaciones del lujo con el mercado. Según Sombart, los escritos de Marx dieron pie a la teoría de que el capitalismo se vio favorecido por la ampliación de los mercados y por el proceso colonial iniciado en el siglo XVI; pero Sombart afirma que el capitalismo es perfectamente compatible con producción destinada al mercado local, y por otra parte, mucho antes de convertirse en empresas capitalistas, oficios florecientes vendieron durante siglos sus productos artesanos en

amplios y remotos mercados. Por otra parte, el lujo habría contribuido de muchas maneras al desarrollo del capitalismo, desempeñando un papel esencial en la transferencia de riqueza desde la aristocracia a la burguesía, fundamentalmente a través del endeudamiento de la primera, pero también generando nuevos mercados.

La opinión mayoritaria de economistas e historiadores sostiene que la expansión geográfica de los mercados está detrás del advenimiento del capitalismo en la producción industrial. Para Sombart, la organización industrial estuvo mucho más determinada por el aumento de la demanda de los bienes de lujo, que habría abierto las puertas al capitalismo.

Sombart es consciente de que se le podría objetar que si las industrias del lujo se someten a los principios del capitalismo se debe a que se trata de industrias de exportación. Para Sombart esta objeción es incorrecta porque no todas las industrias del lujo organizadas en régimen capitalista son industrias de exportación: muebles, caruajes, sastrería fina, etc. Por otra parte, no todas las industrias de exportación son capitalistas. La exportación de productos de artesanía se siguió dando durante la Edad Moderna, sin adoptar la producción industrial.

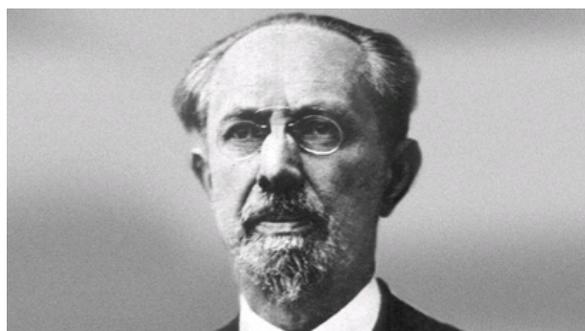
La tesis de Sombart es que la causa decisiva del surgimiento del capitalismo está en la extensión del consumo de bienes de lujo. Existen varias causas que hacen que las industrias del lujo sean más susceptibles de adoptar la organización capitalista. El artículo de lujo requiere una materia prima de alto coste, a menudo importada, lo que ofrece una ventaja al mercader rico y previsor, que importa la materia prima, y después busca a los artesanos que la trabajen a cambio de un salario. Ya no es el mismo artesano el que adquiere la materia prima para luego trabajarla él mismo. El proceso de producción es también más costoso que el del artículo corriente, lo que da ventaja al empresario que dispone de capital. Pero la fabricación de objetos de lujo no sólo es más cara, sino también más compleja, lo que supone mayores conocimientos y mayor capacidad de gestión. Esto hace que los más

capaces destaquen y ocupen las nuevas posiciones, que exigen capacidad de liderazgo y organización. Además, las cualidades superiores del objeto de lujo requieren procesos complejos y exigentes de trabajo que requieren asociación y especialización. El objeto de lujo se caracteriza por su fluctuación (los nobles tardan en pagar, las modas cambian) lo que requiere que el productor de artículos de lujo necesite disponer de amplios recursos de capitales que le permitan afrontar las posibles pérdidas, así como capacidad de adaptación a los nuevos gustos de su clientela. La organización capitalista es más susceptible que el oficio artesanal de resistir las coyunturas desfavorables y de aprovechar las favorables.

Todas las industrias de lujo en los países de Europa, durante la Edad Media, fueron creadas artificialmente con el impulso de los poderosos, y se organizaron desde el principio con racionalidad. Solían nacer al margen de los gremios y con la oposición de los artesanos. Al establecerse, estas industrias no tienen en cuenta otra consideración que la conveniencia y el provecho, configurando el terreno en el que se desarrollaría mejor el nuevo y económicamente superior sistema industrial.

Pero la condición más importante era la existencia de un mercado que pudiera sostener el sistema industrial. Como los mercados de consumo masivo de bienes no aparecerán sino más tarde, el único mercado que podía sostener la industria y dar réditos al capital invertido era el mercado de los bienes de lujo.

© La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales. Serie 5ª. 2010/1.



# Actualidad de Werner Sombart

José M<sup>a</sup> Castroviejo

**Noticia:** Un gran financiero norteamericana, batió su propio “record” concluyendo en cinco minutos, por teléfono, cinco grandes contratos que le proporcionaron una ganancia superior al millón de dolores.

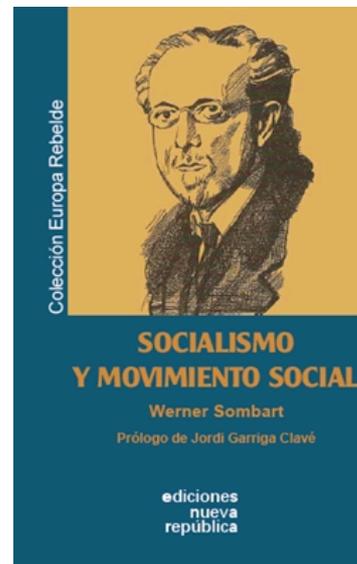
La noticia del apresurado y dichoso financiero yanqui, nos trae al recuerdo la figura del gran economista alemán profesor Werner Sombart, que ejerció docencia, justamente sonada, como profesor de Economía Política, en la Universidad de Berlín, y cuya obra es una verdadera pena que aun no haya sido traducida —que sepamos— al castellano (*N.E. Ediciones Nueva República publicó en 2010 la obra “Socialismo y movimiento social” de Sombart, con prólogo de Jordi Garriga*).

Para Werner Sombart, el alma del burgués capitalista moderno recuerda el alma del niño a través de un singularísimo parecido. El niño, dice, posee cuatro valores fundamentales, que inspiran y dominan su vida toda.

a) El tamaño, que se manifiesta en su admiración hacia el hombre adulto y más aun hacia el gigante. El burgués moderno —nos referimos siempre a la gran burguesía capitalista, especie tal vez a extinguir en este mundo supersónico que ha heredado la tragedia de la economía liberal— estima asimismo el tamaño en cifras o en esfuerzo. Tener “éxito” en su lenguaje significa sobrepasar siempre a los demás, aunque en su vida interior, si es que la tiene, no se diferencia en nada de ellos. ¿Ha visto usted en casa de mister X, el Rembrandt que vale 200.000 dólares? ¿Ha contemplado el yate del presidente, que se encuentra desde esta mañana en el puerto, y cuyo valor sobrepasa el millón?...

b) La rapidez de movimientos, traducida en el niño en el juego, en el carrusel, en no saber estarse quieto. Rodar a 120 por hora, tomar el avión más rápido, concluir un negocio por teléfono, no reposar, batir “records” financieros de ganancia constituye para el burgués moderno ilusión idéntica.

c) La novedad. El niño deja un juguete por otro, comienza un trabajo y lo abandona también, por otro, a su vez abandonado. El hombre de empresa moderno hace lo mismo llamando a esto “sensación”. Si los bailes, en los negocios, en la moda, en los inventos, lo que hoy es “sensacional” mañana se transforma en antigüalla, como sucede con los modelos de los coches. Se vive angustiosamente al día, hasta que el corazón falle...



d) El sentimiento de “su poderío”. El niño arranca las patas a las moscas, destroza nidos, destruye todos sus juguetes... El empresario que “manda” sobre 10.000 trabajadores se encuentra orgulloso de su poder, como el niño que ve a su perro obedecerle a una señal. El especulador afortunado en bolsa o enriquecido por el estraperlo se siente orgulloso de su safo poderío mirando por encima del hombro al prójimo. No existe en él caridad, como generalmente no existe caridad en el niño. Si analizamos este sentimiento veremos que en el fondo es una confesión involuntaria e inconsciente de debilidad: “Omina crudelitas ex infrimitate”, supo decir nuestro Séneca.

Para el genial autor de "El capitalismo moderno", un hombre grande, natural e interiormente, no concedería nunca un particular valor al poderío externo. El poder no presenta ningún atractivo singular para Sigfrido, pero resulta irresistible para Mimo. Una generación verdaderamente grande, a la que preocupan los problemas fundamentales del alma humana, no se sentirá "engrandecida" ante unos inventos técnicos y no les concederá más que una relativa importancia, la importancia que merecen como elementos del poder externo. En nuestra época resulta tristemente sintomático el que algunos políticos, que sólo han sabido sumir al mundo en el estupor y en la sangre, se denominen asimismo como "grandes".

Para Sombart, el capitalismo burgués que tiene como objetivo la acumulación indefinida e ilimitada de la ganancia, se ha visto hasta nuestros días, pues hoy el concepto se halla en plena crisis aunque su derrumbamiento no sea tal vez inmediato, favorecido por las circunstancias siguientes:

1) Por el desenvolvimiento de la técnica.

2) Por la bolsa moderna, creación del espíritu sionista, por medio de la cual se reabra a través de sus formas exteriores la tendencia hacia el infinito, que caracteriza al capitalismo burgués en su incesante carrera tras el beneficio.

Estos procesos encuentran apoyo en los siguientes aspectos:

a) La influencia que los sionistas comenzaron a ejercer sobre la vida económica europea, con su tendencia hacia la ganancia ilimitada, animados por el resentimiento que, como sabemos, juega tan gran papel en la vida moderna, según Max Scheler nos ha magníficamente demostrado, y por las enseñanzas de su propia religión, que los hace actuar en el capitalismo moderno como catalizadores.

b) En el relajamiento de las restricciones que la moral y las costumbres imponían en sus comienzos al espíritu capitalista de indudable tinte puritano en la aguda y profunda tesis de Weber. Relajamiento consecutivo a la debilitación de los

principios religiosos y a las normas de honor entre los pueblos cristianos.

c) La inmigración o expatriamiento de sujetos económicos activos y bien dotados, que en el suelo extraño no se consideran ya ligados con ninguna obligación y escrúpulo. Nos hallamos así, de nuevo ante el interrogante que se plantea el maestro.

¿Qué nos reserva el porvenir? Los que ven que el gigante desencadenado que llamamos capitalismo es un destructor de la naturaleza de los hombres, esperan que llegará un día en que pueda ser de nuevo encadenado, rechazándole hasta los límites franqueados. Para obtener este resultado se ha creído encontrar un medio en la persuasión moral. Para Sombart, las tendencias de este género se encuentran airoadas hacia un lamentable fracaso. Para el autor de "El burgués", el capitalismo que ha roto las cadenas de hierro de las más antiguas religiones hará saltar en un instante los hilos que le tiendan estos optimistas. Todo lo que se pueda hacer en tanto que las fuerzas del gigante queden intactas, consiste en tomar medidas susceptibles de proteger a los hombres, a su vida y a sus bienes, a fin de extinguir como en un servicio de incendios las brasas que caigan sobre las chozas de nuestra civilización. El mismo Sombart señala como sintomático el declive del espíritu capitalista en uno de sus feudos más intocables: Inglaterra, y esto lo decía en 1924...

El saber lo que sucederá el día en que el espíritu capitalista pierda la fuerza que todavía presenta no interesa particularmente a Sombart. El gigante, transformado en ciego, será quizá condenado, y cual nuevo Sisifó arrastra el carro de la civilización democrática. Quizá, escribe, asistamos nosotros al crepúsculo de los dioses, y el oro sea arrojado a las aguas del Rhin, erigiéndose en trueque valores más altos.

¿Quién podrá decirlo? El mañana, esa cosa que llamamos Historia, quizá. Por ello, más que Juicios, "a priori", preferimos aquí dar testimonios. Lo que pasa, y lo que pueda pasar en la ex dulce Francia, fundamentalmente burguesa y con sentido de la proporción hasta ahora, podrá ser un gran indicio histórico.

# Sombart y Spengler

## Las Grandes Ciudades y sus contradicciones

*Patricio H. Rändle*

Werner Sombart en su obra *La gran ciudad* nos recuerda que a fines del siglo xvi se dictaron frecuentes edictos en París que prohibían la construcción de nuevas viviendas a fines de contener el crecimiento de la ciudad. Dice uno de estos documentos: "Dado que la intención de S. M. ha sido que su buena ciudad de París tenga una extensión cierta y limitada), a lo que agrega Sombart que esa misma voluntad se manifestó en las ordenanzas de los gremios: una misma resistencia al crecimiento desmedido de un cuerpo orgánico en oposición a la tendencia capitalista a desconsiderados engrandecimientos y cuantificaciones, la protesta de la antigua idea de la congrua contra el nuevo afán de la dilatación ilimitada.

Dado que las meras prolibiciones rara vez sirven de algo, lo que ha determinado el efectivo Según su óptica, las grandes ciudades modernas son consumidoras (por lo cual acumulan población) mientras que las ciudades productoras no necesitan tener gran caudal demográfico. Esa era la situación hasta nace un poco más de medio siglo. Ahora las ciudades que más aumentan su población son las llamadas "ciudades transnacionales" en las que predomina el sector terciario o de servicios.

Además, Sombart señaló con gran penetración que el mundo moderno no tiene óbice contra el crecimiento irrestricto de las ciudades. Al contrario, ve como antinatural que se lo cercene de alguna manera y carece de reparos contra la hipertrofia; el crecimiento es considerado un bien en sí mismo. O sea que las ciudades crecen desmedidamente porque –en el fondo– así se quiere que sea; porque se piense que es

un signo de prosperidad; y esto sin contar con la actitud irresponsable de autoridades que sólo piensan en el aumento de la recaudación sin calcular que la expansión urbana conduce irremediamente a un aumento del déficit fiscal.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿por qué es preocupante *per se* la magnitud de la ciudad? Sencillamente porque se trata de algo que no es comparable a un arte –facto– por mucho que las haya construidas con arte –sino que es algo orgánico, que no acepta añadidos y que, como tal, tiene su propia escala más allá de la cual se desnaturaliza. Que es lo que ocurre hoy con las grandes ciudades –unas más que otras– que han crecido hipertróficamente.

No yerra Sombart al vincular la gran ciudad con el capitalismo donde reina, absoluta, la cantidad sentando las bases de toda una filosofía sabiamente connotada en la obra *El reino de la cantidad* de René Guénon. Tal es el caso de los abogados del neoliberalismo económico como el de Arnold Harberger, un representante de la Escuela de Chicago contratado por el gobierno chileno en la década de los años 70 –bajo la presidencia Pinochet–, cuyos consejos entraron en conflicto con los planificadores urbanos que estaban alarmados por la expansión del Gran Santiago, en buena parte debida a políticas demagógicas del gobierno de la llamada "Unidad Nacional" del Presidente Allende. Como fue también el caso del crecimiento explosivo de México D. F. como consecuencia de las políticas populistas del PRI. O sea, en suma, que tanto desde la derecha económica, como desde la izquierda demagógica, se exalta el crecimiento irrestricto.

Si la ciudad no fuera verdaderamente un organismo –social pero organismo al fin– entonces el crecimiento sería un simple dato mecánico y como tal fácilmente regulable y controlable por medios tecnológicos; lo que, obviamente, no es el caso.

No todos los partidarios del incremento sin límites son funcionarios con ambiciones de mayor poder, ni economistas liberales a ultranza. Jean Gottmann, geógrafo de nota,

autor de un trabajo monumental como es su estudio de la megalópolis norteamericana (*Megalopolis. The Urbanized Northeastern Seaboard of the United States, 1961*), sostiene —convencido desinteresadamente— la tesis de que existe una configuración del espacio habitado, la ciudad totalmente descentralizada, que no padecería de las plagas de la megalópolis corriente, resultante de la hipertrofia de la ciudad central y compacta.

De todas maneras la megalópolis gottmanniana no deja de ser una ciudad desnaturalizada, una deformación del paradigma urbano, cuna de la *civis*, de la civilización. Lewis Mumford, de algún modo seguidor de Sombart, cree que el prototipo aceptado por Gottmann no es más que una forma de huida al suburbio aparentemente sistematizada en la que no deja de cifrar esperanzas sobre las grandes ciudades. Por su parte, Mumford cree —y en esto coincide con Spengler— que sólo son, en definitiva, caminos alternativos de la disolución de la civilización occidental.

Recordemos, de paso, que Oswald Spengler escribió páginas brillantes sobre la urbe mundial y su destino a partir de la tesis de que una cosa es la cultura y otra la civilización. O que ésta, en su estadio final, implica la muerte de aquella habida cuenta de que la cultura misma es siempre vegetal (natural) y la civilización no es sino una construcción (artificial). De allí que se precisare; "La civilización, con sus ciudades gigantescas, es la que por fin despreja esas raíces del alma y las arranca", concluyendo, además, que el habitante de las grandes ciudades termina siendo un nómada intelectual.

Spengler sostiene que la ciudad niega toda naturaleza y que la gran ciudad directamente la ahoga, aunque habría que aclarar que la ciudad crea como una segunda naturaleza, la histórica, sobre la que se funda la civilización. Pero esto es entrar en una cuestión que nos derivaría del objeto de este estudio.

Acierta sin lugar a dudas nuestro autor cuando habla de la "ciudad que comienza a prolongarse en todas las direcciones con masas informes, cuando se acaba todo

crecimiento orgánico", y agrega: "esas ciudades de los arquitectos municipales" (se refiere a los burócratas que redactan reglamentos edificios y dejan de ver la ciudad en su conjunto) "reproducen la forma del tablero de ajedrez, símbolo típico de la falta de alma", algo que es común a las grandes ciudades.

Así llegan al extremo de perder vitalidad, muriendo muchas de inanición espiritual; ciudades sin *pathos*. Ahora bien, ¿cuándo se puede decir que una ciudad ha crecido demasiado?, ¿cuándo rebasa las murallas como en la Edad Media creando falsos burgos extramuros?, ¿cuándo sobrepasa el área de planeamiento fijada por los urbanistas? Esto es simplificar el problema. Se prioriza el crecimiento meramente cuantitativo cuando se cantan loas a las cifras de población y se compete en un *ranking* mundial para ver cuál se lleva el premio de ser la más grande del mundo, como si fuera algo de lo cual enorgullecerse.

Se ha dicho que hay un crecimiento posible de terapia y otro que sólo se puede mejorar con prótesis o medios artificiales. También se ha dicho que limitar el crecimiento es colocar un corsé como argumento contra toda planificación. En cambio, no se divulga la alarma que debería cundir frente a la comprobación de que el crecimiento de las grandes ciudades es inexorablemente de tipo canceroso y que en lugar de ser un síntoma de vitalidad a la larga es un condicionamiento de la propia muerte. Así murió Babilonia, así murió Roma Imperial, la que debió renacer de sus propias cenizas en la alta Edad Media.

El crecimiento puede no ser necesariamente horizontal sino vertical, por densificación. Un caso típico fue el Moscú de la URSS adonde —en principio— estaba prohibido mudarse pero que llegó a tener más de un millón de habitantes clandestinos sin por eso siquiera haber edificado un metro cuadrado más. Los resultados inmediatos de una u otra forma de crecimiento son variables pero, al fin y al cabo, idénticos en sus consecuencias porque la expansión ilimitada apareja ciertos problemas y la concentración otros, aunque cualitativamente ambos procesos se parecen

como veremos luego al analizar las contradicciones de las grandes ciudades.

Como quiera que sea hay muchas preguntas que pueden hacerse legítimamente: una es: ¿por qué crecen tanto las ciudades que crecen?, ¿por aumento vegetativo de la población o por migraciones internas –despoblamiento del campo, atracción de las luces de la ciudad, acogimiento a los servicios sociales? Otra pregunta es: ¿por qué crecen desordenadamente?, ¿por *laissez-faire, laissez passer*, por falta de políticas demográficas, urbanísticas y de controles? ¿En qué momento el crecimiento se vuelve contradictorio?, cuándo no es acompañado por una mejora en la calidad de vida: diversificación de funciones, mejor provisión de servicios, proyección cultural sobre su región. ¿Qué es lo que se contradice? ¿La razón misma de ser de la ciudad, las ventajas de la sociabilidad, de la convivencia?

La contribución de los así llamados ahora "estudios urbanos", tal vez por su vaguedad, es poco lo que han contribuido a aclarar las contradicciones de las grandes ciudades. No hay otro camino que recurrir a una "filosofía de la ciudad".

El fetiche del progreso tecnológico –tan eficiente en otros campos– tropieza con problemas insolubles en el fenómeno urbano porque si es verdad que "el mundo avanza" (como afirma el lugar común) nadie sabe a ciencia cierta hacia donde. Y aun cuando haya algunas metas evidentes son muchos los efectos secundarios no deseados y que se suelen tolerar.

Como ha señalado agudamente E. F. Schumacher, el mal del desarrollo tal cual se lo suele implementar, es que se aplica al mundo ya previamente desarrollado quedando tantos problemas –del resto del mundo– fuera de su atención. Hubo épocas en que las ciudades crecían a causa de su prosperidad, como una consecuencia de su afluencia comercial o del aumento de su producción industrial y la paralela demanda de mano de obra. Hoy se da el caso de que esas grandes ciudades han detenido la tasa de crecimiento y, en cambio, crecen caóticamente las grandes ciudades del

mundo menos desarrollado. Crece la población urbana pero no crecen consiguientemente sus servicios y sus equipamientos. Por el contrario, asistimos a un mayor déficit de infraestructura *per capita*. La gran ciudad ahora excreta una suerte de subciudad, la llamada ciudad informal o ciudad ilegal. Del urbanismo regulador, ordenador, hemos pasado a un verdadero *desurbanismo* de las grandes ciudades por desconstrucción de su periferia.

Esta es la realidad de la gran ciudad hoy, *mutatis mutandis* en todo el mundo: grande sólo en dimensiones materiales pero disminuida cualitativamente si la comparamos con la ciudad europea del siglo XIX y principios del XX. Se dirá que estos problemas son más bien propios del Tercer Mundo pero no del mundo desarrollado, sin embargo no es así. Es que las ciudades ya no son construidas para habitación de las familias (¿no fue Aristóteles que la definió idealmente como "la colonia natural de la familia?"), sino más bien para los hombres de negocio.

En síntesis, podemos hablar de cinco contradicciones principales:

1) La grandeza puramente material –La primera contradicción pone de manifiesto que hay que distinguir entre una gran ciudad y una ciudad grande. No todas las ciudades grandes merecen. La hipertrofia se alcanza cuando el crecimiento es desbordante –sea en extensión, sea en densidad–. Es un crecimiento parasitario y, en ese sentido, también inorgánico porque las partes nuevas ya no se vinculan funcionalmente al núcleo fundacional; son dispersas y fruto de una multiplicación mecánica. Se trata de un proceso disímil del crecimiento orgánico del tejido vivo en el que las células viejas estallan en células nuevas al dividirse sus cromosomas. La hipertrofia o crecimiento antinatural, inorgánico, descontrolado, fuera de toda escala humana es, además de todo eso, antieconómico, poco sustentable y sin justificativo lógico; sólo sujeto a correctivos ortopédicos que generan un círculo vicioso.

2) Sede de la contracultura. –La segunda contradicción consiste en que si lo

urbano es expresión de civilización —*urbs, civis*, en el fondo son valores análogos— las grandes ciudades de hoy hacen peligrar ese ideal. Si la ciudad nace como refugio social ante la intemperie y crea como una segunda naturaleza, en la que se enraiza el alma de sus habitantes, ello justifica la expresión de que es la flor de la cultura. Al desmadrarse la gran ciudad da lugar a fenómenos contraculturales, desde los tugurios de la antigua Roma hasta las villas miserias contemporáneas, amen del aumento alarmante de la delincuencia urbana. Pero aun hay otro factor contracultural en la ciudad moderna hipertrofiada que es el peso exagerado de las transacciones económicas y financieras por sobre las actividades sin fines de lucro, espirituales e intelectuales o de orden social solidario y voluntario.

3) Sometimiento de la región.—Desde el sinoecismo —acuerdo de tribus helénicas para vivir en comunidad— base de la *polis* o futura ciudad-estado se pasó a las ciudades coloniales romanas y a la simbiosis entre reinos y ciudades en la España visigótica. De esa tradición lejana llegó lo que se llamó la ciudad territorial, aquella que plantada en medio de la nada definiría una región futura. La región, así, siempre fue tributaria de un núcleo urbano como que, por otra parte, no hay región funcional sin un centro. Y la riqueza de las regiones se polarizaba en su ciudad principal o, dicho de otro modo, la ciudad vivía de la región. Pero con el advenimiento de la hiper-ciudad moderna los términos se invirtieron y hoy las regiones dependen de las ciudades en razón de tantos factores, económicos como tecnológicos y administrativos. Las ciudades dominan a sus territorios circundantes, lo subordinan y, en muchos casos lo esterilizan absorbiendo su población, y devaluando gradualmente los productos de la tierra en comparación con los industriales.

4) Las libertades recortadas.—En las postrimerías de la Edad Media, en la Alemania en la que surgía la ciudad mercantil, se decía: *der Stadt macht frei* (la ciudad nos hace libres) en el sentido de que libraba a sus habitantes de la subordinación de tipo feudal así como de la inseguridad del campo asolado, tierra sin ley. Durante todo el tiempo siguiente y especialmente a

partir del siglo XVII, o de las Luces, de la Ilustración, la ciudad fue ensalzada como cuna de la libertad, sea porque fueron capaces de enfrentarse a los reyes, sea porque en ellas se desarrolló el culto a la razón, a las ideas, y entre ellas la ideología de la libertad —la libertad abstracta a veces a costa de las libertades concretas. Ahora, hoy día, la sociedad hace otro culto, el culto al consumo que le conduce a pensar de que la más amplia variedad en la oferta es una forma de libertad de la que no gozaba antes o que no está disponible en las ciudades más pequeñas. El hipermercado, la multiplicidad de medios de comunicación o otros fenómenos producto del desarrollo tecnológico, por analogía dan la sensación a la población de que la gran ciudad nos hace más libres. En realidad esto tiene mucho de espejismo, pues si bien no hay duda de que se dispone un más amplio abanico de opciones sufre, al mismo tiempo, una gran cantidad de coerciones. ¿Esta es la libertad que hemos ganado?

5) Del *zoon politikon* (el hombre animal social) al *tedium vitae* (el aburrimiento mortal).—El supuesto implícito de la ciudad es el de corresponder a la naturaleza social del hombre, el de vivir en comunidad, el de compartir bienes el de sentirse en compañía de los demás. Ahora bien, resulta que la gran ciudad pese a su populosidad y su aparentemente rica diversidad, termina por crear inmensas zonas de un uso único y exclusivo: barrios obreros, distritos bancarios, sectores residenciales exclusivos, villas-miseria o barrios cerrados... a la policía. Entre otros problemas creados por este criterio simplista —exagerado por un urbanismo reducido a la zonificación— de complejas consecuencias sociales como es la formación de verdaderos *ghettos* y el fomento de la incomprensión entre las clases sociales está, además, el efecto psico-social derivado de la uniformidad deprimente. ¿Qué contradicción mayor que sentirse solo estando rodeado por una multitud?

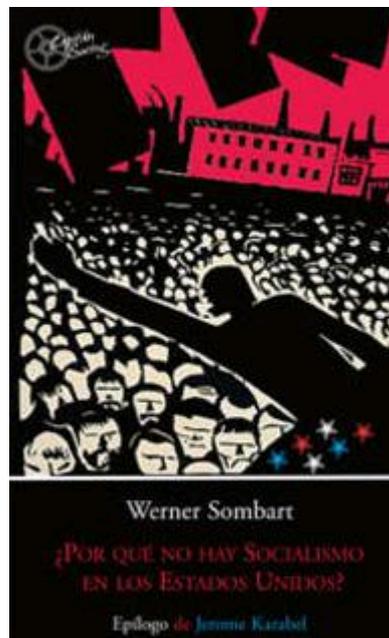
Más allá de las cinco contradicciones fundamentales que hemos hallado, se podrían agregar otros matices contradictorios que afectan a las mega-ciudades haciéndoles perder virtudes. Por ejemplo, cabe señalar que si bien están

dotadas de un alto dinamismo –verificable en el contraste psicosocial entre sus habitantes y el prototipo provinciano– se trata de una ventaja que sufre el contrapeso de la masificación social. Otra contradicción digna de atención es la de que mientras habitualmente las llamamos "metrópolis", que no quiere decir sino "ciudad-madre", en vez de generar hijos (ciudades tributarias, o satélites menores) expanden su vientre hasta reventar. Y, por último, alguien preguntará: ¿no será posible revertir estas tendencias contradictorias de la gran ciudad? La respuesta es que por lo menos es factible no seguir alentando el crecimiento demencial creando en la población, tanto como en las autoridades, la conciencia de que si alguien se beneficia con ello es siempre a costa del bien común.



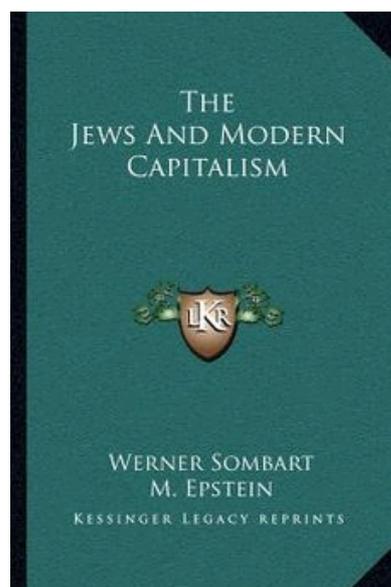
## E-BOOKS

### Wener Sombart ¿Por qué no hay socialismo en Estados Unidos?



<http://es.scribd.com/doc/114996228/SOMBART-Socialismo>

### Los judíos y el capitalismo moderno



<http://www.mov-condor.com.ar/libros/wsombart/judiosycapitalismo/judios-capitalismo-moderno-1.htm>