

El Espíritu del Capitalismo Democrático *

Michael Novak **

En estas secciones de su último libro, *El Espíritu del Capitalismo Democrático*, Michael Novak esboza el propósito central de su obra. Haciendo referencias a su propia evolución como teólogo católico partidario del socialismo democrático, a Jacques Maritain y a la doctrina social de la Iglesia explica su descubrimiento del sentido del capitalismo democrático. En un análisis del pensamiento de Max Weber redefine los valores y virtudes que constituirían "el espíritu" de este sistema social, político y económico.

I. De la Práctica a la Teoría

Durante dos siglos, el capitalismo democrático ha sido más asunto de práctica que de teoría. Este espíritu práctico ha sido deliberado. Después de lo divisivo y lo amargo de las guerras religiosas del siglo XVII, escritores como Montesquieu, Smith y Madison desearon evitar las disputas teológicas. Estaban ansiosos por descubrir métodos de colaboración que no requirieran un acuerdo metafísico previo. Deseaban construir un sistema pluralista abierto a personas de todas las creencias y opiniones. Más aún, su genio específico era de orden práctico. Buscaban, hasta donde fuera posible, inventar métodos de transacción y ajuste. Querían que este "nuevo orden" que imaginaban, creciera mediante la experiencia, la colaboración concreta y los experimentos. Escribían constantemente de su proyecto como de "un experimento". Ansiosamente se contaban unos a

* Ver Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York: American Enterprise Institute, Simon & Schuster, 1982, págs. 19-49. Traducido y publicado con la debida autorización.

** Profesor universitario e investigador del American Enterprise Institute.

otros de oscuros informes respecto a experimentos prácticos que uno u otro de ellos descubriría en polvorientas bibliotecas. Constituían una nueva raza: los filósofos de la práctica. El sistema por el cual abogaban naturalmente recompensaba más a los que practicaban que a los que teorizaban. Dos siglos después, Jacques Maritain todavía podía escribir:

“Ustedes están avanzando en medio de la noche, portando antorchas hacia las cuales la humanidad estaría contenta de volver sus pasos; pero ustedes los dejan envueltos en una niebla de enfoque meramente experimental y una conceptualización puramente práctica, sin ideas universales que comunicar. Sus luces no pueden ser vistas por falta de una ideología adecuada”¹.

Durante muchas generaciones la superioridad práctica del capitalismo democrático fue tan evidente como en el proverbio comercial “si construyes una mejor trampa para ratones, todo el mundo se agolpará a tu puerta”. La superioridad de los hombres prácticos sobre los hombres teóricos pareció quedar verificada por la historia. Pero existe otro proverbio, igualmente potente: “Sin visión, la gente perece”. Además, en un mundo de comunicaciones masivas universales e instantáneas, el equilibrio del poder ha sufrido un cambio. Las ideas, siempre una parte de la realidad, actualmente han adquirido un poder mayor que el de la realidad. Una de las características más sorprendentes de nuestra época es que las ideas, incluso las ideas falsas e impracticables, ideas en las que ya no creen sus guardianes oficiales, rigen los asuntos de los hombres y desafían a los porfiados hechos. Ideas de tremenda destructividad, crueldad, e impracticabilidad siguen teniendo la fidelidad de las élites que se benefician de ellas. El registro empírico parece que no puede abrirse camino hasta la conciencia para romper el encantamiento. La clase de personas que se ganan la vida con la creación de ideas y símbolos parece estar a la vez extrañamente embrujada por las falsedades y absurdos y a la vez estar dotada de manera inigualable para imponerlas a los desventurados.

En las generaciones anteriores, dando por sentada su herencia espiritual, el capitalismo democrático no sintió la necesidad aguda de una teoría respecto a sí mismo. No parecía necesitar una teoría moral, una teoría respecto a la vida del espíritu, puesto que, erróneamente, dependía de sus propios

¹ Jacques Maritain, *Reflections on America* (New York: Basic Books, 1980), págs. 10-11.

líderes moral-culturales para mantenerla. La edad de tal inocencia ha pasado hace ya mucho tiempo. Las obvias contradicciones de las naciones socialistas que ahora existen no parecen desalentar a los socialistas de reciente cuño. Naciones enteras, cual rebaño de ratas en suicidio colectivo ritual-instintivo, se lanzan al precipicio. Dentro de las sociedades capitalistas democráticas los hombres no sólo viven de pan. La falta de atención a la teoría debilita la vida del espíritu y daña la capacidad de los jóvenes para soñar con ideales nobles. Irving Kristol en su obra **Two Cheers for Capitalism** describe una visión moral “necesitada con desesperación por la civilización espiritualmente empobrecida que hemos construido sobre lo que una vez se creyó que eran fuertes cimientos burgueses”. Discierne la pérdida sufrida por “una comunidad republicana capitalista, con valores compartidos y una clara aspiración al título de un orden justo”, cuando ésta no repiensa sus cimientos espirituales y queda en forma irreflexiva “cercenada de sus amarras morales”².

La primera de todas las obligaciones morales es pensar claramente. Las sociedades no son como el clima, simplemente dadas, puesto que los seres humanos son responsables de su forma. Las formas sociales son construcciones del espíritu humano.

¿Existe, pues, una forma para la economía política que sea más consonante con la tradición judaica y los evangelios cristianos? En su obra **Humanismo Integral** (1936), Jacques Maritain trató de expresar dicho “ideal próximo”, no aún realizado por ninguna sociedad humana y, sin embargo, al alcance de los logros humanos. En otros libros trató de aclarar sus supuestos básicos y sus principios. Y lo que es más sorprendente, en su obra **Reflexiones sobre América** (1958), escrito después de su primera experiencia personal en Estados Unidos, admitió, para su propia sorpresa, que la forma real de la sociedad norteamericana se parecía mucho al ideal próximo que él había esbozado en su obra **Humanismo Integral**, mucho más de lo que él hubiera anticipado³. Su capítulo sobre el sistema económico norteamer-

² Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism* (New York: Basic Books, 1978), págs. 262, 270.

³ Consultar Jacques Maritain, *Integral Humanism*, trans. Joseph W. Evans (New York: Charles Scribner's Sons, 1969); *Christianity and Democracy*, trans. Doris C. Anson (New York: Charles Scribner's Sons, 1944); *The Person and the Common Good*, trans. John J. Fitzgerald (New York: Charles Scribner's Sons, 1947); y *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951).

En 1958, Maritain escribió: “Me gustaría referirme a uno de mis libros, *Humanisme Intégral*, publicado hace veinte años. Cuando escribí este

ricano es de especial importancia. Maritain vio la necesidad de que existiera una nueva teoría sobre el sistema norteamericano, pero nunca se consagró él mismo a esta tarea. Tampoco lo ha hecho ningún otro filósofo ni teólogo posterior. John Courtney Murray, S.J., aquilató el sistema político en su obra **We Hold These Truths** (1960). Walter Lippmann trató de llenar este vacío con su libro **The Public Philosophy** (1955). Reinhold Niebuhr en su obra **The Irony of American History** (1952) y en otros libros, también trazó un sendero por desiertos y montañas, pero no alcanzó a dar una visión completa⁴.

libro, tratando de delinear un ideal histórico concreto adecuado para una nueva civilización cristiana, mi perspectiva era definitivamente europea. De ninguna manera pensaba en términos norteamericanos; pensaba especialmente en Francia y en Europa, y en sus problemas históricos y en el tipo de imagen concreta que en perspectiva podría inspirar la actividad, en el terreno temporal, de la juventud católica de mi país. "Lo curioso al respecto es que, por mucho que me haya gustado Norteamérica, tan pronto la vi, y probablemente debido a la perspectiva particular en la que se escribió *Humanisme Intégral*, me demoró bastante tiempo darme cuenta del tipo de congenialidad que existía entre lo que sucede en este país y una serie de puntos de vista que yo expresara en mi libro.

"Por supuesto el libro se refiere a un ideal histórico concreto que está muy distante de cualquier realidad actual. Sin embargo, lo que me interesa es la dirección de ciertas tendencias esenciales características de la civilización norteamericana. Y desde este punto de vista puedo decir que *Humanisme Intégral* me parece ahora ser un libro que, por así decirlo, tenía una afinidad con el ambiente norteamericano por anticipación". Maritain, *Reflections on America*, págs. 174-75 (subrayado por él).

⁴ Ver John Courtney Murray, S. J., *We Hold These Truths* (New York: Sheed & Ward, 1960); y Walter Lippmann, *The Public Philosophy* (New York: New American Library, 1955). Reinhold Niebuhr escribió: "Si las experiencias de los Estados Unidos de Norteamérica como potencia mundial, sus responsabilidades y la culpabilidad concomitante, su frustración y su descubrimiento de los límites del poder constituyen una refutación irónica de algunas de las ilusiones más acariciadas de una época liberal, sus experiencias en política interna, sus experiencias en política nacional representan una irónica forma de éxito. Nuestro éxito para establecer la justicia y para asegurar la tranquilidad interna ha sobrepasado las visiones características de una cultura burguesa. Frecuentemente nuestro éxito se debe a políticas sociales y de índole política que violan y desafían el credo social que caracteriza a una sociedad comercial". *The Irony of American History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), pág. 89.

Los escritores europeos también han tratado de capturar este espíritu americano sin igual. Ver Jean-François Revel, *Without Marx or Jesus*, traducido por J. F. Bernard (New York: Doubleday, 1971), capítulos

Estos libros me dan confianza en que mis propias intuiciones no han sido excéntricas. Ninguna sociedad en la larga historia de los pueblos judaicos y cristianos le debe más que la nuestra a la inspiración de las tradiciones judaicas, cristianas y humanistas. De ninguna manera se debe identificar la economía política de los Estados Unidos con el Reino de Dios, que trasciende cualquier economía política histórica. No es la "Ciudad de Dios". Los compromisos de religiosos trascendentes de los judíos y de los cristianos nos llevan más allá del statu quo, son siempre una fuente de juicio respecto al statu quo y exigen reformas cada vez más profundas. En realidad, trascienden cualquier logro concebible y ponen toda la historia, incluso las formas más perfectas de vida humana, bajo el juicio de Dios.

De todas maneras, es sorprendente que los fundamentados documentos de la Iglesia Católica Romana, incluyendo las encíclicas de los últimos papas, procedan tal como si el capitalismo democrático no existiera. Aparecen pocas referencias a sociedades del tipo norteamericano en los documentos papales; en su mayor parte, son referencias cortantes, peyorativas e inexactas. Como el Padre Joseph Gremillion señala en **The Gospel of Peace and Justice** —un compendio de las recientes enseñanzas papales sobre economía política— el horizonte de la enseñanza católica en este tema parece haber quedado limitado por un cuadrángulo geográfico entre París, Bruselas, Munich y Milán⁵. Es del todo sorprendente, además, que los teólogos norteamericanos haya reflexionado tan poco acerca de la experiencia estadounidense. El Padre Arthur McGovern, S.J., ha dado más atención sistemática al marxismo en la obra **Marxism: An American Christian Perspective**, que cualquier jesuita (o que cualquier otro católico norteamericano) le haya dado hasta ahora a la teoría y práctica propias de la economía política norteamericana. El desempeño de la teología protestante —especialmente en declaraciones oficiales respecto a economía política efectuadas por el World Council of Churches y por el National Council of Churches— no resulta mejor y es en algunos casos peor⁶.

1, 14, 16; Raymond L. Bruckberger, *Image of America* (New York: Viking Press, 1959); y J. J. Servan-Schreiber, *The American Challenge*, traducido por Ronald Steel (New York: Avon, 1969).

⁵ Joseph Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976), pág. 35.

⁶ Ver Arthur McGovern, S. J. *Marxism: An American Christian Perspective* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1980). Los documentos sobre economía política del Consejo Mundial de Iglesias y del Consejo Nacional de Iglesias incluyen "Report on Church Community and State in Relation to the Economic Order", en la obra *The Churches Survey Their*

No hace mucho tiempo que los Estados Unidos eran una colonia de la mayor potencia de Europa. No hace mucho tiempo estaba atrapada en la misma pobreza y subdesarrollo inmemoriales tal como otras naciones. En el momento de su fundación era por lo menos tan pobre como las colonias que España tenía en Latinoamérica. Estas dos Américas, la del Norte y la del Sur, ambas colonias, y ambas igualmente subdesarrolladas, fueron fundadas sobre dos ideas radicalmente distintas respecto a la economía política. Una intentaba recrear la estructura político-económica de la España feudal y mercantilista. La otra intentaba establecer un **novus ordo seclorum**, un nuevo orden, en torno a ideas nunca antes realizadas en la historia humana. Uno esperaría que los teólogos cristianos tuvieran un interés especial en el resultado de estos dos experimentos en el Nuevo Mundo, puesto que ambos intentaban concretar ideas cristianas contrastantes. En cambio, es asombroso encontrarse aquí con un silencio teológico⁷.

Me parece importante establecer claramente por qué he roto con la tradición del socialismo cristiano en la cual fui criado. Durante muchos de mis años adultos me consideré un socialista democrático y me alié con escritores socialistas democráticos. ¿Qué pasó para hacerme romper con esta tradición? No pasó nada espectacular, salvo que la observación de los asuntos humanos y una reflexión más intensa sobre los asuntos económicos gradualmente me persuadieron de que no podía, a pesar de la voluntad de serlo, seguir siendo socialista, ni siquiera "socialista democrático". Por otra parte, uno de mis últimos

Task, editorial J. H. Oldham (London: Allen & Unwin, 1937), págs. 87-129; "The Church and the Disorder of Society", en *First Assembly of the World Council of Churches: Amsterdam, Holland, August 22nd-september 4th, 1949* (Genève, Switzerland: World Council of Churches, 1949), págs. 39-47; "Economic Development in a World Perspective", in *World Conference on Church and Society: Genève, July 12-26, 1966* (Genève, Switzerland: World Council of Churches, 1967), págs. 5-93; National Council of Churches, "Christian Concern and Responsibility for Economic Life in a Rapidly Changing Technological Society", New York, febrero 24, 1966 (mimeografiado); y National Council of Churches, "World Poverty and the Demands of Justice", New York, febrero 20, 1968 (mimeografiado). Críticas recientes de las agencias protestantes oficiales incluyen a Ernest W. Lefever, *Amsterdam to Nairobi: The World Council of Churches and the Third World* (Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center, 1979); Edward Norman, *Christianity and the World Order* (New York: Oxford Univ. Press, 1979).

⁷ Ver, por contraste, los ensayos de Joseph Ramos y colaboradores en Michael Novak, editorial *Liberation South, Liberation North* (Washington, D. C.: American Enterprise Institute, 1981).

libros me involucró en un estudio de los comienzos del sindicato United Mine Workers durante la masacre de huelguistas en Lattimer, Pensilvania, en 1897⁸. ¿Cómo podía tener pensamientos amables respecto al capitalismo y a las corporaciones? Puede que corresponda ahora decir algunas palabras de autobiografía, que es típica, me parece, de muchas personas religiosas.

Durante muchos años estudié para llegar a ser sacerdote católico, y posteriormente, al continuar mis estudios de la historia y filosofía de la religión, la especialidad que prefería y que recibió mi mayor atención fue la doctrina social de la Iglesia. El esquema general bajo el cual aprendí a pensar respecto a la era moderna era el de "secularización". Muchos arquitectos de la democracia, el capitalismo y el pluralismo moral-cultural consideraban a la religión organizada —especialmente la Iglesia Católica Romana y la Iglesia de Inglaterra— como pilares centrales del antiguo orden cuyo yugo debían arrojar. En el continente eran comunes tanto el anticlericalismo como la hostilidad a la religión tradicional. En las tierras anglosajonas, el ataque a la religión tendía, por contraste, a realizarse contra su "establishment", pero no contra la religión en sí. Al leer esta historia, nadie puede dejar de observar el conflicto entre el catolicismo tradicional y la modernidad. Desde los primeros momentos, me pareció que este conflicto había sido innecesario y que se basaba sobre graves malentendidos. Me deleité con los esfuerzos de muchos por mostrar cómo la democracia y el respeto por los derechos humanos naturales pertenecían a la auténtica tradición católica. Recibí con agrado los intentos de la Iglesia Católica por "modernizarse". Escribí un libro respecto a la necesidad que tenía la Iglesia Católica de aceptar la experiencia católica específicamente norteamericana, y otro, **The Open Church**, sobre el **aggiornamento** que en ese tiempo se estaba realizando con motivo del Concilio Vaticano Segundo (1961-65)⁹.

Sin embargo, aceptando gustosamente la democracia y el pluralismo, yo seguía juzgando duramente al capitalismo. Para mí, como para el Maritain joven, el capitalismo seguía siendo algo así como una mala palabra. La tradición antigua y medieval no había conocido el capitalismo. A diferencia de la democracia y del pluralismo, parecía menos espiritual, menos comunitario y fuertemente perturbador de la comunidad y la tradición. Mi herencia familiar provenía de las pequeñas granjas de las cumbres de la Eslovaquia oriental y, aquí en Estados

⁸ Michael Novak, *The Guns of Lattimer* (New York: Basic Books, 1978).

⁹ Michael Novak, *A Time to Build* (New York: MacMillan, 1967); y *The Open Church* (New York: MacMillan, 1964).

Unidos, de las ciudades industriales menores de Pensilvania y de Connecticut. Yo me identificaba con el sentido de comunidad de las aldeas europeas y de los barrios familiares de mi juventud, y con el "trabajo" más que con el "capital". En aquellos días, el capital tenía una connotación étnica y religiosa al mismo tiempo que económica. Los capitalistas parecían ser siempre protestantes, ya sea calvinistas o episcopales.

Al leer a los intelectuales católicos europeos de los últimos dos siglos —Lamennais, de Maistre, Chesterton, Belloc, Scheler, Marcel y muchos otros— me convenció el contraste que hacían entre la filosofía británica (protestante) y la filosofía católica. Por una parte, ellos y yo veíamos el individualismo, el utilitarismo, el pragmatismo; al otro lado, el personalismo, la comunidad, la solidaridad. Las imágenes subyacentes en esta literatura contrastaban las máquinas, los barrios pobres, la alienación, la competencia y la soledad del hombre secular moderno con la vida ordenada, comunitaria, piadosa del pasado y del futuro (romántico) de los católicos. Los pensadores del "Renacimiento Católico"¹⁰ no eran, sin embargo, tan sólo nostálgicos; muchos trataron de imaginar una nueva "tercera vía" entre el capitalismo y el socialismo. A las concepciones "protestantes" del individualismo contraponían el "personalismo" católico. Al materialismo omnipresente de la vida moderna contraponían una vida litúrgica de pobreza de espíritu y acción social. Reinhold Niebuhr escribió una vez que lo que él admiraba más de la tradición intelectual católica era su constante énfasis en la naturaleza social de los humanos¹¹. Por otra parte, los papas desde León XIII hasta Pío XII también habían condenado incansablemente las falsas creencias del socialismo y de la tiranía del Estado.

Analizando mi propia imaginación en esa época, me doy cuenta que estaba impregnada en buena medida de nostalgia por la aldea medieval. Esta era la base tanto del ideal de comunidad como del rechazo a la "falta" de comunidad de los capitalistas democráticos. Además, había una capa platónica o levemente hegeliana en mi imaginación, con la cual yo trataba de pensar en la humanidad como un "Cuerpo Místico", un algo unido orgánicamente tal como está unido el cuerpo humano. Los escritores que enfatizaban el "corporatismo", la "solidaridad", o incluso formas no ateas de "socialismo", captaban entonces mi imaginación por estar más a tono con la

¹⁰ Ver, por ejemplo, Richard M. Griffiths, *The Reactionary Revolution: The Catholic Revival in French Literature* (New York: Frederick Ungar, 1965).

¹¹ Reinhold Niebuhr, *Man's Nature and His Communities* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), pág. 19.

realidad de la vida. Cuando en mis estudios superiores empecé a leer por primera vez a escritores ingleses como Hobbes, Locke y Mill y a escritores norteamericanos como James, Pierce y Dewey, tuve la experiencia de que sus imágenes subyacentes resultaban ajenas y hasta ofensivas. Su conversación (según a mí me pareció) de individuos atómicos que formaban “contratos” y “convenios”, y su manera de pensar en una forma pragmática y estrechamente empírica, me pareció no sólo extraña sino espiritualmente mala. En mi sentido de mí mismo yo era familia, miembro de un pueblo cuya historia tenía cientos de años y que se prolongaba hacia un futuro inimaginado. No tenía la experiencia de mí mismo como un individuo solitario que buscara un contrato social. Yo había nacido en varias comunidades que se traslapaban.

En estos aspectos, encontré muy atractiva la crítica europea del individualismo y de la teoría de los contratos de los británicos. Los escritos de los fenomenólogos y existencialistas del continente europeo —no sólo Emmanuel Mounier, quien tuvo una tremenda influencia sobre los católicos de mi generación, sino incluso Scheler, Sartre, Camus y Merleau-Ponty— me parecían mucho más cercanos a la realidad interna de la libertad y del riesgo espiritual. Además, leí con mayor profundidad los escritos de Santo Tomás de Aquino y a sus intérpretes modernos como Gilson y Maritain. Mi libro favorito era *La Ética Nicomaquea* de Aristóteles y el *Comentario* de Santo Tomás de Aquino respecto a esa obra. Ellos escribían de “justicia distributiva”. Tenían poco que decir respecto a la justicia de la producción de la riqueza y a la creación del desarrollo económico (posibilidades que sencillamente no se conocían durante sus épocas). El centro de gravedad de mi educación fue la Europa católica. El capitalismo democrático estaba en gran parte fuera de este círculo, al igual que la tradición anglo-norteamericana. Puede parecer extraño decirlo, pero en mi calidad de católico norteamericano yo iba a descubrir la vida intelectual anglo-norteamericana como si fuera un extranjero.

Hay tres razones específicas que explican esto. En las prolongadas edades católicas, el pensamiento católico fue conformado para que explicara un mundo estático. Se fascinó, por tanto, con la ética distributiva; ignoró las cuestiones de la producción. En segundo término, su actitud hacia el dinero se basaba en realidades premodernas. No entendía la creatividad y la productividad del capital acertadamente invertido. En tercer término, se enorgullecía justificadamente el pensamiento católico por el sentido de comunidad que había logrado inspirar incluso dentro del mundo más bien inhóspito del feudalismo. Su satisfacción con la sensatez orgánica de la sociedad medieval y con su sentido de orden de los seres y de la sociedad jerárquica

le permitió no considerar las estructuras de dominación inherentes en las relaciones feudales. Desde entonces ha tendido a idealizar la comunidad corporativa de los gremios, aldeas, estados y cortes medievales, descontando sus grandes costos humanos. Había estado, a veces, tan identificado con el **Ancièn régime** que incluso resistió las revoluciones sociales de la era moderna, y quizás especialmente la revolución liberal efectuada en Gran Bretaña, en los Estados Unidos y en algunos otros lugares. Ha tendido, especialmente debido a la ubicación del Vaticano en Italia, y también debido a la gran fuerza de las sociedades aún feudales en el mundo latino, el Imperio Austro-Húngaro e Irlanda, a descansar incómodamente en el pasado manteniendo sólo una conexión tenue con las sociedades liberales. En una palabra, el pensamiento católico se ha quedado afuera y, creo, no ha entendido la revolución capitalista democrático-liberal.

Maritain escribió una vez, citando a Aristóteles, que un hombre no puede escribir bien de ética hasta que ha cumplido por lo menos 50 años. Leer eso a los 22 años, me planteó un problema: ¿Qué hacer hasta cumplir los 50? Decidí hacer lo que Maritain y Aristóteles habían hecho en su juventud: estudiar una esfera de acción humana tras otra. En mi caso, esto significó ejercicios en ficción, escribir para la televisión y el periodismo, pero, por sobre todo, estudios de la iglesia, la política, la etnicidad, la presidencia de los Estados Unidos, deportes y sindicatos. Dejé la economía, lo más complejo, para el último. Mientras más estudiaba, más tenía que cambiar mis primeras opiniones. Si un neoconservador es un progresista que ha sido golpeado por la realidad yo no lleno totalmente los requisitos. Los ideales del socialismo empezaron a fallarme, cierto. Lo que es más importante, descubrí recursos espirituales en el capitalismo democrático que yo había reprimido por largo tiempo en mí mismo. Alabar el capitalismo constituye la violación de tabúes. Ahora bien, se supone que los intelectuales cuestionen todo. Mientras más cuestionaba, más original me parecía la estructura del capitalismo democrático, y más llegaba a valorarla por lo que es. Mientras tanto, muchos de mis amigos católicos se movían en la dirección exactamente opuesta. Radicalizados por la guerra de Vietnam, se vieron atraídos al análisis marxista y a los ideales socialistas.

El Padre Arthur McGovern, S.J., explica el reciente crecimiento de la atracción que presenta el marxismo entre los intelectuales católicos norteamericanos de esta manera:

...“muchos cristianos se sienten profundamente aproblemados por las condiciones del mundo, por la gran brecha entre los pueblos ricos y los desesperadamente pobres, por grandes gastos en armas militares y en artículos suntuarios

mientras necesidades humanas básicas no son satisfechas, por el creciente poder de las corporaciones gigantescas y por una cultura que mina los valores cristianos y las verdaderas necesidades humanas”¹².

Estos sentimientos también me conmueven a mí. Sin embargo, si uno mantiene en una posición preeminente en la mente las necesidades materiales de los pobres, de los hambrientos y de los oprimidos antes que los sentimientos de uno mismo, uno pregunta: ¿Cuál es la manera más efectiva y práctica de aumentar la riqueza de las naciones? ¿Qué origina la riqueza? He llegado a pensar que el sueño del socialismo democrático es inferior al sueño del capitalismo democrático, y que la superioridad de este último en la práctica resulta innegable.

El socialismo democrático ahora me parece incoherente. El socialismo es compatible con la democracia sólo si se mantienen importantes componentes del capitalismo democrático. El problema de la planificación, como tal, ya no divide a los socialistas democráticos de los capitalistas democráticos. Planear el futuro es humano, y los agentes políticos al igual que los agentes económicos deben hacerlo. El debate es, primero, respecto a la naturaleza del Estado (los límites de la política) y, segundo, respecto al grado de independencia que sería mejor entregarle a los agentes económicos. Muchos socialistas democráticos se han unido a los capitalistas democráticos en la crítica de la planificación estatal centralizada y burocrática. ¿Cuál, entonces, es la nueva teoría socialista democrática del Estado? Si una economía es planificada —coercitivamente— no puede ser democrática. Si es democrática y conformada por comunidades locales, no puede ser centralmente planificada. Se parecerá entonces mucho a una economía capitalista democrática.

Los socialistas democráticos son elocuentes respecto a las visiones de la virtud. Sin embargo, me parecen nostálgicos y meditados respecto a las instituciones políticas y económicas. Como para mí alguna vez, las imágenes que ellos tienen del futuro participativo resultan extraídas de las reuniones de la aldea que se realizaban en el siglo XVIII y sus imágenes de comunidad se basan en la primitiva vida aldeana. Son hostiles al capitalismo, pero vagos respecto al futuro crecimiento económico. Su fuerza reside en el sistema moral-cultural, su debilidad está en el análisis político y especialmente en el análisis económico. Más aún, esta debilidad ya no parece ser únicamente inocente; parece ser un desavisado precursor de la tiranía. Sus medidas invariablemente agrandan el poder del Estado. Consi-

¹² McGovern, *Marxism: An American Christian Perspective*, pág. 135.

derar el futuro como una presencia cálida y maternal que nos espera. Considerar un socialismo de ensueño como algo benéfico y humanitario, significa ignorar docenas de ejemplos históricos. La actuación de los socialismos reales es clara, y también lo es la prognosis de los socialismos futuros. Cualesquiera sean las elevadas intenciones de sus partidarios, las estructuras que construyen mediante sus acciones prometen aumentar la pobreza y legitimar la tiranía.

Queda un punto por enfatizar: El capitalismo democrático, joven como es, ha cambiado con frecuencia. Al tratar de entender nuestro sistema presente, no he tratado de revisar la tradición completa de los historiadores del capitalismo, casi todos los cuales han sido por lo menos levemente anticapitalistas. Un análisis crítico de esta tradición es algo que se necesita con mucha urgencia¹³. Los prejuicios de información que la mayoría de nosotros hereda con nuestra educación son evidentes. John Locke escribió una vez que los inventores de nuevos procesos y productos económicos —la quinina, por ejemplo— eran mayores benefactores de la humanidad que aquellos que anteriormente daban por caridad¹⁴. Existe una urgente nece-

¹³ Walter Lippmann acota, por ejemplo: "No fue accidental que el siglo que siguió a la intensificada aplicación del principio de la división del trabajo fue el gran siglo de la emancipación humana. En ese período la esclavitud y la servidumbre en calidad de artículos, la sujeción de las mujeres, la dominación patriarcal de los hijos, los privilegios legalizados de casta y de clase, la explotación de los pueblos atrasados, la autocracia en el gobierno, la eliminación de los derechos ciudadanos de las masas y su analfabetismo obligatorio, la intolerancia oficial y el maniqueísmo legalizado, fueron declarados fuera de la ley de la conciencia humana, y, hasta un grado muy sustancial, fueron de hecho abolidas". *An Inquiry into the Principles of the Good Society* (Boston: Little, Brown and Co., 1937), págs. 192-93. Otros volúmenes importantes para una historia revisada son: F. A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians* (Chicago: University of Chicago Press, 1954); Ludwig von Mises, *The Anti-Capitalistic Mentality* (South Holland, Ill.: Libertarian Press, 1972); Earnest van den Haag, ed., *Capitalism: Sources of Hostility* (New Rochelle, N. Y.: Epoch Books, 1979); Michael Novak, ed., *The Denigration of Capitalism: Six Points of View*, especialmente el capítulo escrito por Edward R. Norman, "Denigration of Capitalism: Current Education and the Moral Subversion of Capitalist Society", págs. 7-23; y George J. Stigler, "The Intellectual and the Market Place", *New Individualist Review* 2 (otoño 1962): 3-9.

¹⁴ "Concuendo inmediatamente en que la contemplación de sus trabajos nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor: y, si está dirigido en forma correcta, puede ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que a tan alto costo han sido erigidos por los fundadores de hospitales y casas para

alidad de realizar una inspección más justa de aquellos a quienes los humanistas, con veneno apenas oculto, han atacado como "robber barons". Incluso los dueños de minas que desempeñaron un papel tan desagradable en las Minas Lattimer deben, con justicia, recibir el crédito por el genio inventivo que abrió nuevos mundos a aquellos a quienes ellos "explotaban". Ninguna élite de la tierra ha existido sin víctimas, pero no todas han liberado y enriquecido por igual a los muchos. Casi nunca se ha dado un juicio justo y exacto en estas materias.

Mi propio objetivo, sin embargo, ha sido dejar estas cuestiones a un lado. No estoy tratando de reinterpretar el pasado, sino de entender el presente. Más precisamente, estoy tratando de entender en el presente aquellos ideales institucionales y fuentes sistémicas mediante las cuales se puede dar forma a un futuro mejor. Si al lector le parece preferible pensar que la imagen convencional de la explotación de los pobres por los líderes de la industria es una imagen justa, respecto a la cual no tiene preguntas recurrentes, así sea. Yo mantengo mi escepticismo respecto a las explicaciones históricas convencionales. Mi propia atención se dirige al futuro . . .

El capitalismo democrático no es ni el Reino de Dios ni está exento de pecado. Sin embargo, todos los otros sistemas conocidos de economía política son peores. La esperanza que tenemos de aliviar la pobreza y eliminar la tiranía opresiva —quizás nuestra última y mejor esperanza— reside en este sistema tan despreciado. Un torrente sin fin de inmigrantes y refugiados busca este sistema. Los pueblos que imitan este sistema en lugares remotos parecen estar mejor que los pueblos que no lo hacen. ¿Por qué no podemos poner en palabras qué es lo que de él atrae y qué es lo que con él funciona?

A través del solitario trabajo pionero de John Courtney Murray, S.J., la experiencia de la libertad religiosa bajo el capitalismo democrático finalmente, después de tantas resistencias, ha enriquecido el patrimonio de la Iglesia Católica. Así también, espero, los argumentos en favor del "sistema natural de libertad" algún día enriquecerán el concepto que la Iglesia tiene de la economía política.

pobres. El que primero inventó la imprenta, descubrió el uso de la brújula, o hizo pública la virtud y el derecho del uso de *kin kina* (la quinina), hizo más por la propagación del conocimiento, por el abastecimiento y el aumento de los artículos útiles y salvó más vidas que quienes construyeron colegios, fábricas y hospitales". John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 volúmenes (New York: Dover, 1959). II: 352. Para un análisis de los puntos de vista de Locke sobre los recursos y el desarrollo económico, ver a Robert A. Goldwin, "Locke and the Law of the Sea", *Commentary*, junio 1981, págs. 46-50.

El mundo tal como lo enfrentó Adán después del Jardín del Edén dejó a la humanidad en la miseria y en el hambre durante milenios. Ahora que se han descodificado los secretos del progreso material sostenido, la responsabilidad de la reducción de la miseria y el hambre ya no corresponde a Dios sino a nosotros.

II. ¿Qué es el Capitalismo Democrático?

En todo el mundo, el capitalismo evoca odio. La palabra se asocia con egoísmo, explotación, desigualdad, imperialismo, guerra. Incluso aquí, en los Estados Unidos de Norteamérica, un observador agudo no puede dejar de observar un estado de ánimo relativamente bajo entre los ejecutivos, trabajadores y publicistas. El capitalismo democrático parece haber perdido su espíritu. Invocar lealtad a él porque trae prosperidad le parece a algunos solamente materialista. El talón de Aquiles del capitalismo democrático es que durante dos siglos hasta ahora ha apelado tan poco al espíritu humano. Esta falla no está determinada por estrellas que se conjuran en el cielo. Es una falla que no proviene de una necesidad ineludible sino del intelecto. Si el sistema en el cual vivimos es mejor que cualquier teoría respecto a él, tal como ha sugerido Reinhold Niebuhr, los guardianes de su espíritu —poetas, filósofos y sacerdotes— no han logrado penetrar hasta sus resortes secretos. Ni han descifrado ni han enseñado su sabiduría espiritual. No han amado a su propia cultura.

Claramente esta deficiencia muestra que algo anda mal en el corazón del capitalismo democrático. En los últimos años, Daniel Bell en su obra **The Cultural Contradictions of Capitalism** ha tratado de identificar la falla. Hace una generación, Joseph Schumpeter con increíble exactitud predijo su curso.

La paradójica falla que tales escritores discernen en el capitalismo democrático es la siguiente: que sus éxitos en el orden político y en el orden económico lo destruyen en el orden cultural. Mientras más triunfa, más fracasa. Presento aquí algunas de las acusaciones que se oyen con mayor frecuencia.

1. **Las corrupciones de la riqueza.** La disciplina moral rinde éxitos. Pero el éxito corrompe la disciplina moral. De esta manera, irónicamente, la inercia del sistema lleva al hedonismo, la decadencia y a aquella forma de "autorrealización" que es similar a mirarse en la laguna de Narciso. En vez de buscar disciplina, los ciudadanos buscan la "liberación". En lugar de ahorrar, los individuos gastan y recurren al crédito. En lugar de comprometerse al trabajo duro, los ciudadanos viven para los "weekends". La salud de una república democrática depende de una ciudadanía disciplinada, pero el orden po-

lítico del capitalismo democrático es minado por la lasitud. El sistema económico depende de un sentido del deber, de la innovación disciplinada y del ahorro, pero también entona los cantos de sirena del placer. Baja la productividad; las deudas crecen, la inflación galopa; el sistema se estanca. En este sentido, el nuevo fenómeno descrito por los economistas —“la estagflación”— es en el fondo una enfermedad del espíritu, que silenciosamente esparce decadencia aun cuando ésta no quede registrada en los indicadores económicos. Los ciudadanos desean algo a cambio de nada —y lo obtienen—. La inflación y la recesión son una consecuencia.

2. La propaganda comercial y la debilidad moral. Los líderes del sistema económico permiten que la propaganda comercial apele a los peores instintos de los ciudadanos. Animán el endeudamiento con tarjetas de crédito, la compra de artículos de conveniencia, el aflojamiento de las restricciones. Sus trabajadores, sus clientes y ellos mismos —siguiendo estas peticiones— cosechan tempestades.

3. Irresponsabilidad estructural. Los líderes del orden político se aprovechan de una debilidad estructural que tienen todas las sociedades democráticas. No pudiendo depender de fuertes partidos políticos, los líderes políticos enfrentan al pueblo solos y vulnerables, vistiéndose con simbolismos y deseos. Sus promesas de beneficios se han transformado en una forma especial de cohecho, mal endémico de la democracia. Puesto que cada político está solo, ninguno tiene una razón institucional para preocuparse respecto a quién va a pagar finalmente los costos. Las carreras de los líderes políticos son más breves que las consecuencias de su actos. El Estado adquiere responsabilidades financieras cada vez más pesadas, y, sin embargo, el público clama incesantemente por “¡Más!”. El líder político gasta y gasta —una actividad sin dignidad. El Sr. Dooley habría diagnosticado lúcidamente cohecho y cohecho— puesto que rara vez se gana a los votantes disminuyendo los beneficios. Todos los sectores de la sociedad desean más, de manera que los políticos prometen más. Gastan dinero que no es de ellos, dinero que el sistema no tiene. La falla estructural en todas las democracias que entregan servicios de bienestar es que representan el deseo de toda población por vivir más allá de lo que permiten sus medios. La débil naturaleza humana triunfa sobre el sentido común en la vida pública al igual que en la vida privada.

4. Una clase adversaria ambiciosa. Crece el número de personas que ve en un gobierno intervencionista grandes imperios por conquistar, seguridad personal y riqueza que acumular, al

igual que poder personal que adquirir. Más aún, estas personas son guiadas cada vez más por una élite inteligente, capaz, persistente y ambiciosa, que tiene fuerza suficiente como para rivalizar con la élite comercial en cerebros, en propósitos y en poder. Para hacerse rico y poderoso en una democracia que entrega bienestar social, hay ahora dos caminos abiertos, en circunstancias que hace poco sólo había uno. Este único camino era el sector privado. Ahora se ha abierto una carretera a través del sector público. Al igual que el Monte Everest, antes el Estado limitado se erguía en silencio solitario, esperando ser tomado. Las tropas de ocupación se han multiplicado. El Estado se ha transformado en un hormiguero de actividad. Los que lo controlan están ganando control sobre el sector privado también, puesto que el sector privado queda bajo la ley mientras que quienes hacen, multiplican y obligan a cumplir las leyes tienen poderes de coerción. El ansia de poder —**superbia**— es más profundo, más omnipresente y más común que el ansia de riqueza, **cupiditas**.

5. **El status declinante de la aristocracia.** Los líderes del sector moral-cultural han sufrido, durante ya mucho tiempo bajo el sistema de mercado del capitalismo democrático, una profunda pérdida de status (el que, sin embargo, mediante el dominio de los medios de comunicación, han estado recobrando últimamente). En las sociedades tradicionales, un arzobispo tiene un status que no podría de ninguna manera tener en un sistema plenamente diferenciado, con separación de la Iglesia y el Estado. En las sociedades tradicionales, los eruditos y los artistas recibían un patrocinio y un status que no pueden lograr con facilidad en el mercado comercial. Los trabajos geniales realmente extraordinarios pueden ser apreciados por muy pocos; el mercado los capta mal. En tiempos antiguos, los artistas y los eruditos esperaban llevar a sus mecenas (y a ellos mismos) a la inmortalidad. Perteneían a una aristocracia del espíritu dentro de una cultura aristócrata. Las élites aristocráticas fomentaban las élites artísticas de manera que las dos estuvieran siempre ligadas: la excelencia del intelecto y el gusto aristocrático. En Gran Bretaña, el artista puede “ser nombrado caballero”, y así pasar al orden aristocrático.

En contraste, la clase dominante en el capitalismo democrático ha sido la clase comercial. Las normas del mercado sólo en raras ocasiones corresponden a las normas de la excelencia artística e intelectual. El mercado masivo puede en realidad reconocer a grandes talentos como el de Dickens, pero en su mayor parte parece favorecer a aquellos talentos que alaban la sabiduría convencional. En el mercado, las aspiraciones de gran excelencia se ven muy atenuadas. Un Estado socialista les da a sus artistas e intelectuales un mayor status. Los esquemas

autoritarios de vida comandan respeto, otorgando honores y privilegios al intelecto dócil. Las culturas burguesas ofrecen libertad, pero no otorgan el status que los sistemas tradicionales o socialistas pueden otorgar.

6. **Envidia.** En el capitalismo democrático, fatalmente existe el resentimiento de los intelectuales. Las recompensas monetarias a los altos talentos intelectuales y artísticos, aunque en los caprichos del mercado algunas veces abundan, son con frecuencia menores que las recompensas para los que destacan en la gerencia de compañías, en atletismo y en el espectáculo. El que bailarines populares logren dineros que muchos eruditos no pueden ni siquiera soñar es una injusticia que clama al cielo. El que un gran talento en el campo de la administración de empresas reciba sueldos similares a los de una estrella de cine perturba el corazón de los altos talentos académicos y artísticos. El hermano menos dotado de un brillante científico social entra a trabajar a una compañía y gana un sueldo mayor. ¿Será justo? ¿Qué queda de la meritocracia? El Señor Jehovah, conociendo la potencia que tiene en el corazón humano, prohibió dos veces la codicia en diez mandamientos.

7. **Gusto.** La cultura del capitalismo democrático es aborrecida —quizás con el mayor de los aborrecimientos— por sus gustos “burgueses” y “filisteos”. Sin embargo, algunos gerentes de compañías parecen tener gustos por lo menos tan altos como aquellos de algunos profesores de sociología. De esta manera el aborrecimiento se dirige más exactamente al mecanismo de mercado, hacia el cual, como dice el socialista yugoslavo Bogdan Denitch, “los teóricos socialistas con raras excepciones” abrigan una “actitud dogmática, casi puritana”. Les ofende la pasión de los jóvenes de Europa oriental por los bluejeans. El mercado promueve una “soberanía del consumidor que los intelectuales socialistas consideran casi siempre mala para los mortales comunes y corrientes”. Agrega Denitch:

“Hay dos lados en esa aversión. Por una parte, hay una predilección de los intelectuales socialistas por planes claros y organizados, dirigidos por expertos que no son distintos a ellos mismos; por otra, hay un concepto de que si los clientes de orden inferior son dejados a su arbitrio, no elegirán las cosas que les convienen ¹⁵”.

Libres para escoger, las personas de una sociedad democrática manifiestan lujuriosamente la vulgaridad. Las flores

¹⁵ Bogdan Denitch, ensayo sin título en la obra de Robert L. Heilbroner y colaboradores, “What is Socialism?” *Dissent* 25 (verano 1978): 353.

plásticas ofenden al alma sensible. Lo chocante y la vulgaridad de los "sectores comerciales" molesta a los intelectuales. Los gustos de los ciudadanos comunes en Hamtramck, Newark y South Boston les van a contrapelo a las personas de gustos refinados.

El problema surge, porque tanto los procedimientos del mercado como los democráticos introducen presiones niveladoras. Las mayorías de consumidores, al igual que las mayorías políticas, con frecuencia eligen lo que algunos consideran que no les es conveniente. Los intelectuales socialistas frecuentemente desean la democratización del sistema económico, ofendidos tanto por la existencia de élites económicas como por la mediocridad estética y moral de los consumidores del mercado libre. El socialismo representa una solución elegante a ambas quejas. Eleva una nueva élite a una posición que le da el poder para que imponga una mejor vía. De esta manera, su ataque a la estética del capitalismo democrático es un paso importante hacia la "reintegración de lo político y lo económico"¹⁶. Tal "reintegración" incorpora una visión moral-cultural que debe ser obligatoria para todos.

En suma, el capitalismo democrático le parece al ojo ordenado una masa de contradicciones culturales. No son muchos los poetas, los filósofos, los artistas o los teólogos que lo han mirado complacientemente. En el capitalismo bullen las contradicciones.

A estas quejas hay que agregar muchas más. Se ha hecho la acusación de que los cielos, el agua y las tierras están contaminadas. Los productos químicos desechados "envenenan" a las poblaciones. La nueva civilización ha recibido el nombre de "cancerosa". Los ricos, se asegura, se hacen más ricos, mientras que el sistema de justicia criminal oprime a los pobres. Las grandes corporaciones son consideradas como internamente antidemocráticas y difícilmente compatibles con la democracia. El "imperialismo del dinero" mantiene al Tercer Mundo en "dependencia". El éxito material de las naciones desarrolladas "provoca" la pobreza de las naciones menos desarrolladas. No es de extrañarse entonces que, para los que creen estas cosas, el capitalismo sea un sistema perverso.

¿Puede sobrevivir largo tiempo un sistema político o un sistema económico cuyos guardianes moral-culturales lo aborrecen tanto? Aquellos de nosotros que hemos adquirido nuestra educación en las humanidades y las ciencias sociales casi no hemos escuchado alabanzas al sistema en el cual fuimos criados. En 1937, un distinguido panel de teólogos protestantes

¹⁶ Michael Harrington, en Heilbroner et al., "What is Socialism?", pág. 357.

reunidos en Oxford, tras maduras reflexiones, describieron nuestras vidas reales de la siguiente manera:

“Cuando el trabajo necesario de la sociedad está organizado de tal manera que hace que la adquisición de riqueza sea el principal criterio de éxito, se favorece una búsqueda febril del dinero, y un respeto falso por los vencedores en esta lucha, que es tan fatal en sus consecuencias morales como cualquier otra forma de idolatría”¹⁷.

En la **Religión y el Surgimiento del Capitalismo**, R. H. Tawney vio que el espíritu central del capitalismo democrático era la comezón vulgar de la adquisividad. Max Weber describió posteriormente al capitalismo como una “jaula de hierro”, cuyo acero burocrático aplastaba al espíritu humano¹⁸. Un gran teólogo, Paul Tillich, calificó al capitalismo democrático de “demoníaco”¹⁹.

¿Quién podría de buena fe y por convicción dedicar la vida a defender el capitalismo democrático? Los que quisieran hacerlo quedarían en todas partes avergonzados por la falta de una tradición intelectual capaz de nutrirlos; de una teoría que satisficiera sus preguntas; de una descripción del mundo de su experiencia real que fuese verdadera. Muchos, repelidos por los adversarios del capitalismo democrático, se quedan también insatisfechos con las teorías del capitalismo democrático heredadas de Adam Smith, Jeremy Bentham, Ludwig von Mises, Frederick von Hayek, Milton Friedman y otros. El error típico de los pensadores clásicos en la materia es haber establecido cimientos demasiado pequeños para apoyar el mundo real de una sociedad capitalista democrática tal como la hemos experimentado. Han considerado el sistema económico con demasiada castidad y en abstracción del mundo real, en el cual el sistema

¹⁷ J. H. Oldham, ed., *The Churches Survey Their Task* (London: Allen & Unwin, 1937), págs. 104-105.

¹⁸ Ver R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1926); y Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pág. 181.

¹⁹ “El socialismo religioso llama demoníaco al sistema capitalista, por una parte, debido a la unión de potencias creadoras y destructoras presentes en él; por otra parte, debido a la inevitabilidad de la lucha de clase independiente de la piedad y la moralidad subjetivas. El efecto del sistema capitalista sobre la sociedad y sobre cada individuo dentro de ella toma la forma típica de “posesión”, es decir, de ser “poseído”; su carácter es demoníaco”. Paul Tillich, *Political Expectation*, ed., J. L. Adams (New York: Harper & Row, 1971), pág. 50.

político y el sistema moral-cultural también ayudan a conformar la textura de la vida diaria.

En buena medida, los pocos exploradores de este terreno están solos. Aprenden de los escritores clásicos y también de las tradiciones del socialismo democrático. Cuando sus maestros les fallan, quedan pocas guías. Se ven obligados a consultar de nuevo a su propia experiencia, que sobrepasa la sabiduría que se les entrega.

¿Cuál es, entonces, el espíritu del capitalismo democrático? Empecemos hablando de Max Weber (1864-1920), el primer gran sociólogo que estudiara la historia con la mira de entender la originalidad del Occidente moderno. La mayoría de las personas letradas de Occidente han conocido sus teorías a través de frases tan comunes como "la ética del trabajo". Su pequeño clásico **La ética protestante y el espíritu del capitalismo** ha sido leído por tres generaciones de alumnos de estudios superiores²⁰. Fue el primero en abordar las preguntas que nosotros estamos considerando de nuevo.

Max Weber fue un agnóstico, y, sin embargo, sus estudios de las civilizaciones del mundo le hicieron adquirir un interés desacostumbrado en las dimensiones religiosas de todo sistema social. Lo fascinó el *Geist*, el espíritu, que le dio a actividades similares significados cósmicos bastante diferentes y significados operacionales humildes en distintas culturas. Comprar y vender, por ejemplo, son actividades humanas inmemoriales que se encuentran en toda cultura y época importante. Grandes civilizaciones de comerciantes —como la de los antiguos fenicios (los libaneses de hoy)— han persistido a través de la historia, o han llegado a un primer plano, dejando su impronta, y luego han desaparecido. No obstante, el *Geist* que permea dichas actividades muestra variaciones más que sorprendentes de cultura a cultura.

Weber se interesó en forma especial en el choque entre las culturas tradicionales y la cultura moderna. En nuestros días, incluso el observador más despreocupado de las noticias de la televisión ha podido ver en el Irán del Ayatollah Khomeini el tipo de conflicto entre lo moderno y lo tradicional que fascinó a Weber. ¿Qué hace nuevo al capitalismo moderno? ¿Qué lo hace parecer una amenaza tan grande para todas las formas de la cultura tradicional? No es tanto, creía Weber, que las actividades específicas de la cultura comercial moderna difieran de aquellas existentes en culturas análogas a través de las edades. En el pasado, ha habido comercio, bancos, industrias,

²⁰ Mi gratitud a Arthur Mitzman en su obra *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (New York: Knopf, 1970) por la mayoría de los detalles biográficos que aparecen a continuación.

fábricas de seda y otros artículos. ¿Cuál es, entonces, la diferencia? Weber observó que en las sociedades capitalistas al comercio se le da un nuevo **significado**. Se transforma en parte de un nuevo tipo de orden cósmico, una nueva visión de la historia humana. Se le realiza con un nuevo **espíritu**. No es fácil definir el **Geist** de una civilización, pero Weber dedicó todos los recursos de su intelecto a la invención de una forma de articulación para expresarlo.

Max Weber sabía por su propia experiencia de lo que estaba escribiendo. Una familia protestante "evangélica", los Weber, se encontraba entre aquellos protestantes expulsados de Salzburgo por el arzobispo católico Leopoldo de Firmian, en 1731. Establecido en Bielefeld, el abuelo de Weber tuvo un confortable negocio de lino en una modalidad precapitalista. Aunque compraba y vendía, carecía del "espíritu capitalista". Prácticamente no trataba de mejorar su negocio; se contentaba con que le diera una vida modestamente cómoda. Para desazón de la familia, el tío de Max, Karl, el hijo mayor, quien heredó el negocio, de alguna parte tomó "el espíritu capitalista". No se quedó satisfecho con un mundo estático; optó por el desarrollo. Trabajó mucho para racionalizar, modernizar y mejorar el negocio. Sistemáticamente hizo listas de los clientes y de los proveedores que tenían industrias caseras, empleó diseñadores y empezó a organizar tanto la oferta como la demanda. En contraste, el padre de Max, aborrecía las disciplinas del negocio y disfrutaba de la atmósfera más libre y más relajada de la política. Tomó libremente los compromisos que requerían sus ambiciones. Cómodo en su amable vida pública, en casa era un total autócrata. Max hijo, sensible y consciente ante una falla, sostenía una tremenda lucha interna con su padre, con quien durante muchos años de su juventud se vio obligado a vivir. La madre de Max trajo una dote considerable a la familia, controlada totalmente (sin ningún signo externo de gratitud) por Max padre. Ella era una calvinista tan devota como relajado era su marido. A menudo su compasión la llevó a ayudar a los pobres y a tomar parte en discusiones religiosas, de tal manera que esto se transformó en una constante fuente de conflicto familiar. Max hijo se describe a sí mismo como una persona a la que le faltaba oído para la religión. En este sentido decepcionó a su madre y se parecía más a su padre. El hijo creía que debía su voraz apetito de trabajo —su necesidad de trabajo, su impulso inmitigable— a su madre. Ella era la fuerza de la conciencia y la energía en la familia; su padre, excepto en la casa, era mucho más relajado.

En 1898, a la edad de 34 años, dos años después de un furioso estallido en el cual expulsó a su padre de su casa y siete semanas después lo vio muerto, Max Weber sufrió un serio quebrantamiento nervioso. Durante cuatro años quedó casi

totalmente incapacitado. No volvió a retomar la enseñanza de nuevo, ni siquiera las reuniones con estudiantes, por otros quince años. Durante su convalecencia, pudo retomar sus estudios a tiempo parcial. El primer escrito que se sintió con suficientes fuerzas para realizar consistió en los dos largos artículos que publicó en 1904 y 1905, que posteriormente aparecieron en forma conjunta bajo el nombre de **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. Antes de su muerte en 1920, Weber pudo revisar estos ensayos (principalmente las notas más que el texto), que ya había provocado una tormenta de discusiones y había logrado el status de un clásico. El argumento ha continuado en los sesenta años que han pasado desde entonces. La bibliografía de la controversia es enorme²¹.

¿Qué quería decir Weber con "el espíritu del capitalismo"? Propongo hacer hincapié en un aspecto del argumento que no enfatizó Weber, pero que está presente en su texto, y a continuación volver a sus palabras en forma bastante literal.

El avance más espectacular del espíritu capitalista, para Weber, es su motivo central o tema: el **crecimiento sostenido**. La utilidad de ninguna manera es un concepto nuevo en la historia del mundo; es tan antiguo como las caravanas de camellos y los veleros. Pero hasta la era capitalista, el mundo había sido entendido como algo relativamente estático. Los antiguos distinguían ciclos de prosperidad, años de vacas flacas y años de vacas gordas. Pero el concepto de que la aplicación sostenida de la inteligencia práctica a las actividades económicas podría abrir horizontes nuevos nunca vistos es propio del espíritu capitalista. Weber distingue el espíritu de un esfuerzo

²¹ Útiles muestras de esta bibliografía pueden encontrarse con facilidad en S. N. Eisenstadt, ed., *The Protestant Ethic and Modernization* (New York: Basic Books, 1968), págs. 385-400; David Little, *Religion, Orden and Law* (New York: Harper & Row, 1969), págs. 226-237. Ver también las introducciones a las diversas ediciones de la obra de Weber especialmente la de R. H. Tawney, "Foreword", *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958); y Anthony Giddens, "Introduction", *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1976). Entre los mayores críticos de la tesis de Weber se encuentran Kurt Samuelson, *Religion and Economic Action*, traducido por E. G. French (New York: Harper & Row, 1964); y Jacob Viner, *Religious Thought and Economic Society* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1978). El mejor ensayo respecto al tema, según mi opinión, es el de H. R. Trevor-Roper, "Religion, the Reformation and Social Change" en *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays* (New York: Harper & Row, 1969), págs. 1-45.

de incremento sostenido del de la aventura, la piratería, la suerte, o algo caído del cielo.

Este sentido de apertura de los horizontes del mundo coincidió con la época de descubrimiento del "nuevo mundo". Pero existe una diferencia importante entre el reconocimiento de que estos continentes completos prometían nuevas fuentes de especias, oro, pieles y otras mercaderías y el convencerse de que las actividades económicas en el país podrían organizarse de una forma nueva. Durante muchas generaciones después del descubrimiento de América y de la apertura de las rutas marítimas al Lejano Oriente, el mercantilismo —una forma económica controlada por el Estado— siguió siendo la teoría y la práctica dominantes en las actividades económicas. Quizás haya habido nuevos bienes que vender y comprar, pero los métodos y las técnicas siguieron siendo más o menos los mismos que habían sido durante siglos. Excepto en las "ciudades libres", el Estado tendía a controlar las actividades económicas.

Quizás haya sido John Locke (1632-1704) quien primeramente dio forma a las nuevas posibilidades de organización económica. Locke observó que un campo de, por ejemplo, frutillas, altamente favorecido por la naturaleza, dejado sin atención, podría producir lo que parecía una abundancia de frutillas. Sometido a cultivo y cuidado por la inteligencia práctica, sin embargo, dicho campo podría hacerse producir no sólo el doble, sino diez veces esa cantidad de frutillas²². En resumen, concluyó Locke, la naturaleza es mucho más rica en posibilidades de lo que los seres humanos se habían dado cuenta antes.

Permítanme poner el argumento de Locke en términos teológicos. La creación dejada sola es incompleta, y los hombres están llamados a ser cocreadores con Dios, cristalizando las potencialidades que el Creador ha ocultado. La creación está llena de secretos que esperan ser descubiertos, adivinanzas que el Creador espera que la inteligencia humana descifre. El mun-

²² En un contexto un tanto diferente, Locke observa: "Aquel que se apropia de tierra para sí mediante su trabajo no disminuye sino que aumenta la existencia de bienes comunes de la humanidad. Puesto que las provisiones que sirven para el apoyo de la vida humana producidas por un acre de tierra cerrada y cultivada son (para hablar bastante dentro de este compás) diez veces más que lo que produce un acre de tierra de igual riqueza que está desperdiciado en común. Y por lo tanto, quien cierra tierras, y tiene mayor cantidad de las conveniencias provenientes de diez acres de las que él podría tener de cien acres que quedaron entregados a la naturaleza, *realmente puede decirse que le entrega a la humanidad noventa acres*". John Locke, *Second Treatise of Civil Government* (New York: MacMillan, 1947), pág. 20 (su cursiva). En realidad, observa Locke, la relación se acerca más a cien es a uno.

do no surgió de las manos de Dios como los humanos lo pueden hacer. Después de la Caída, la ignorancia y el desorden se hicieron comunes.

Nació con la visión de Locke un sentido novedoso y vigorizante de la vocación humana. La historia ya no se consideró como cíclica. Después de Locke, la reflexión sobre los caminos de Dios en el mundo —la teodicea— se modificó. La forma en que Dios trabaja en la historia debía ahora considerarse como progresiva, abierta, sujeta a la libertad y diligencia humanas. La vocación del ser humano llegó a parecer ennoblecida. Los seres humanos ya no debían imaginar su destino como algo pasivo, lleno de largos sufrimientos y en sumisión. Estaban llamados a ser inventivos, prudentes, visionarios, industriales, a realizar, mediante su obediencia al llamado de Dios, la construcción y el perfeccionamiento del Reino de Dios en esta tierra. Cerrando de un portazo las puertas del monasterio, en las palabras de Weber, la Reforma había extraído la energía de ciertas virtudes humanas para las vocaciones mundanas. El progreso y el crecimiento económico —no sólo personal, sino para todo el mundo— se consideraron voluntad de Dios. El progreso imponía sus disciplinas, una especie de “ascetismo de otro mundo”. Ahora se consideraba que esta tierra estaba llena de promesas para las ciencias, las artes, la religión e incluso para las humildes comodidades de la vida humana. Ser un buen cristiano y hacer patentes las más altas virtudes cívicas sería, simultáneamente, laborar en pro del progreso humano.

En el Continente, muchos de los partidarios del progreso eran desafiantemente seculares y a menudo vitriólicamente antirreligiosos. La religión, en especial la religión católica (pero también la de Ginebra protestante), era considerada el bastión de la resistencia al progreso. *Ecrasez l'infame!* podía escribir Voltaire. En el mundo anglosajón, los pensadores seculares generalmente trataban la religión de un modo más benigno. Incluso si sus doctrinas y piedades no eran para ellos, la religión, en general, creían ellos, desempeñaba un papel social útil y probablemente indispensable. El dictum de Montesquieu de que a los ingleses se les conocía en toda Europa por tres excelencias que los caracterizaban —la piedad, el comercio y la libertad— complacía mucho a Weber²³.

²³ Montesquieu, *Esprits des Lois*, Libro XX, capítulo 7; citado en *Protestant Ethic* de Weber, pág. 45, Respecto a las diferencias entre la Ilustración en el Continente y la Ilustración angloescocesa hacia la religión, y a la importancia que tuvo, consultar a Irving Kristol en *Capitalism and Socialism: A Theological Inquiry*, ed. Michael Novak (Washington, D. C.: American Enterprise Institute, 1979), págs. 17-19.

Max Weber había experimentado en la historia de su propia familia todos los elementos que hemos descrito hasta aquí. Su abuelo era aún parte de la sociedad tradicional del comercio. Su tío Karl introdujo —para disgusto de muchos de la familia— el nuevo “espíritu capitalista”. Y Weber llegó a ver en la “ética del trabajo” de su madre y de su tío una poderosa síntesis de religión y de esfuerzo económico. Sabía por su propia historia familiar que muchos de los que se dedican a las actividades económicas con el nuevo espíritu, como su tío, eran sólo marginalmente religiosos, mientras muchas personas devotas como su madre se interesaban sólo marginalmente en las actividades económicas. Pero lo que él observó, o creyó observar, es que la fuerza legitimante y sacralizante que la religión tenía en vidas como la de su madre, a menudo estaba unida a las tradiciones económicas que estaban naciendo en una familia como la de su tío Karl.

Cuando Weber se dedicó, entonces, a tratar de realizar una descripción clásica del nuevo “espíritu del capitalismo” no vaciló en absoluto en escoger como el principal vocero para su punto de vista, junto con predicadores religiosos como Baxter y Wesley, a un hombre que sólo era levemente deísta, de ninguna manera religioso, y claramente muy lejano del puritanismo estricto: Benjamín Franklin. Weber cita específicamente a Franklin en su obra **Advice to a Young Tradesman** (1748) y **Necessary Hints to Those That Would be Rich** (1736). Lo que asombró a Weber fue el franco rechazo de Franklin a las advertencias cristianas tradicionales en contra de las riquezas. Sin duda, Franklin aconsejaba explícitamente un ascetismo riguroso y aconsejaba una vigilia constante, incluso en los detalles más mínimos del vestido y del comportamiento. Igualmente, sin duda, el ascetismo de Franklin era asombrosamente mundano. Sin embargo, más precisamente, Franklin **alababa** la riqueza y los bienes. Veía en ellos el resultado del esfuerzo moral. Su consejo revelaba una actitud moral pasmosamente nueva hacia el mundo. El cosmos mismo, los imperativos del progreso histórico, la llamada del Creador de todas las cosas, eran consideradas por Franklin como impulsoras de los jóvenes hacia la riqueza. Franklin no creía que dicho llamado fuese algo corrupto, pecaminoso o en desacuerdo en lo más mínimo con la sabiduría de los santos ni los sabios del pasado. Todo lo contrario. Al mismo tiempo que trastocaba los consejos tradicionales contra lo mundano, las riquezas y el esfuerzo concentrado en lo mundano, Franklin se imaginaba estar hablando con la autoridad del pasado religioso y humanista. Consideremos un texto de los muchos que hay en su **Autobiografía**:

“Fue más o menos en este tiempo en que concebí el audaz y arduo proyecto de llegar a la perfección moral. Deseaba

vivir sin cometer ninguna falta en ningún momento; deseaba conquistar todo aquello en que la Inclinación Natural, la Costumbre o la Compañía me pudieran guiar”²⁴.

Aquí, creía Weber, había una verdadera revolución en el **Geist** de Occidente y en realidad de toda la historia humana. Mientras en las edades anteriores y en las culturas anteriores los santos cristianos, al igual que los sabios humanistas del estoicismo, habían aconsejado en contra el excesivo esfuerzo hacia lo mundano, en contra de la ambición y de la riqueza, Franklin convertía lo que anteriormente se pensaba era malo en la virtud misma. No es que los hombres y las mujeres dedicados al comercio en esta nueva edad realizaran especies diferentes de actividades que los hombres y las mujeres del pasado. Es, más bien, que lo hacían con un espíritu totalmente nuevo. Lo hacían como humanistas. Lo hacían con “convicción religiosa”. Como queda claro por la elección de Weber de Franklin —francamente secular—, esta nueva “religión” es susceptible de una forma bastante secular. Pero aún así funciona, como las religiones en todas partes siempre han funcionado. Le da al cosmos y a la historia humana un significado y también un poder dominante. Le da a cada uno de sus devotos un sentido de identidad personal y un sentido de comunidad con todas las otras personas comprometidas con “el progreso”. Plantea tablas de virtudes y de vicios, con una casuística total para interpretar cada detalle del comportamiento bajo su luz. Transmite la energía del propósito, y un método para enfrentarse a la derrota, el desánimo y los tropiezos. Constituye un *ethos* novedoso en la historia del mundo, un **Geist** nuevo, “el espíritu del capitalismo”.

Claro, este espíritu no podría haber tenido fuerza histórica sin el crecimiento concomitante de muchos procedimientos institucionales. Tomados en forma independiente, ninguno de estos desarrollos institucionales es totalmente nuevo. Tomados en conjunto, podrían, sin el nuevo **Geist** que los permeaba, haber resultado en un tipo de cultura y economía muy distintas. Weber no desea decir ni que el espíritu humano sólo sea la causa de los desarrollos institucionales, ni que el desarrollo de las instituciones sociales sea la causa de la forma que toma el espíritu humano en algún momento dado. No es un determinista ni de la mente ni de la materia²⁵. Lo que sí desea hacer

²⁴ Benjamin Franklin, *The Autobiography of Benjamin Franklin* (New York: Washington Square Press, 1955), pág. 102.

²⁵ “No tenemos ninguna intención de mantener una tesis tan estúpida y doctrinaria como aquella de que el espíritu del capitalismo... sólo podía haber surgido como resultado de ciertos efectos de la Reforma

es señalar que una explicación histórica adecuada requiere atención a ambos factores. El factor que encuentra más descuido por los pensadores de su propio tiempo, influidos básicamente por Marx, es el factor del espíritu.

Pero es importante también poner los pies en la tierra. Y así, al tratar de definir el conjunto de instituciones permeado por "el espíritu capitalista", Weber lucha virilmente por distinguir las precondiciones institucionales indispensables. Ofrece un definición preliminar del capitalismo:

"El capitalismo es idéntico a la búsqueda de la utilidad, y de una utilidad siempre renovada, mediante una empresa continua, racional, capitalista... Una acción económica capitalista... descansa en la expectativa de utilidad mediante el uso de las oportunidades para el intercambio, que tiene posibilidades (formalmente) pacíficas de rendir una utilidad"²⁶.

Pero esto no debe haberle satisfecho, pues a continuación incluye una discusión de seis de sus elementos que va mucho más allá de su esfuerzo inicial²⁷. Cada uno de los elementos de esta definición tiene significado.

a) El trabajo libre es crítico, porque el sistema no es de esclavitud ni de servidumbre ni de trabajo forzado. La cualidad precisa que Marx considera tan inhumana —el que el trabajo sea tratado como una mercancía—, Weber la ve como la con-

o tan siquiera de que el capitalismo como sistema económico es una creación de la Reforma... Sólo deseamos preguntarnos si es posible y hasta qué grado las fuerzas religiosas han participado en la formación cualitativa y en la expansión cuantitativa de ese espíritu en todo el mundo". Weber, *The Protestant Ethic*. pág. 91.

²⁶ Ibid., pág. 17 (su cursiva). Weber observa que el impulso por "mejorar la propia condición" no siempre es ardiente. "Puesto que los intereses del empleador en la aceleración de la cosecha aumenta con el aumento de los resultados y con la intensidad del trabajo, se ha hecho el intento una y otra vez, aumentando las partes de los trabajadores, dándoles así una oportunidad de ganar lo que representa para ellos un salario muy alto, de interesarlos en aumentar su propia eficiencia. Pero se ha encontrado una dificultad peculiar con sorprendente frecuencia: El hecho de elevar las partes a menudo ha dado por resultado no más sino que menos trabajo logrado en el mismo tiempo, ya que el trabajador reaccionó a este aumento no aumentando sino disminuyendo su trabajo". Ibid., págs. 59-60.

²⁷ Las referencias que vienen a continuación corresponden a la obra de Weber, *The Protestant Ethic*, págs. 17-27.

dición de la libertad. Si los hombres van a escoger su trabajo, deben tener múltiples posibilidades de empleo y recompensa, bajo condiciones de movilidad. Pocas sociedades pueden ser tan sencillas como para que cada persona sea autosuficiente. Una división del trabajo es necesaria. De esta manera, los hombres libres necesariamente intercambiarán su trabajo para obtener a cambio aquello que desean. El tiempo, la energía, la fuerza y la atención de cada uno son, en un sentido, el capital de cada uno. Weber observa que la libertad de intercambio hace posible los cálculos tanto para el empleador como para el empleado, según los cuales cada uno puede medir la utilidad y la pérdida en cada intercambio. Cada uno puede preguntar: "¿Vale la pena?" Cuando existe tal disciplina, bajo la libertad, el capitalismo puede arraigarse. Sin tal libertad, existe el peonaje o la servidumbre. Comparada con la del aristócrata o la del propietario de los medios de producción, la libertad del trabajador quizás sea menos; pero es más que la libertad del siervo o del peón. La era del capitalismo, entonces, es también la era de las grandes migraciones.

b) La razón es central para el capitalismo. El capitalismo es en gran parte (como la palabra misma lo sugiere) un sistema de la cabeza. La inteligencia práctica ordena en todo sentido. Promueve la invención y las ideas nuevas. Lucha constantemente por mejores formas de organización, una producción más eficiente y mayor satisfacción. Planifica tanto para el largo como para el corto plazo. Ordena materiales, máquinas, productores, vendedores y consumidores. Organiza fines y medios. Constantemente se estudia para mejorar. Se ordena hacia una empresa continua de mayor duración que la vida de cualquier individuo. Extrañamente, en lugar de ser solamente un medio para un fin humano, el sistema económico racionalizado deviene de alguna manera un fin, organizando a los seres humanos para sus propósitos. El sistema económico no necesita absorberlos por completo ni dominarlos totalmente; otras exigencias de la vida lo mantienen a raya. Pero no puede decirse que sea tan solo un instrumento. Recordemos de nuevo la mordaz observación de Montesquieu de que los ingleses sobresalen por tres cosas: la piedad, el comercio y la libertad. Cada una de éstas es, en un sentido, un medio; también cada una es un fin. La piedad no puede representar la totalidad de la vida, si la vocación de uno es trabajar en el mundo. Tampoco el comercio si hay que servir a la piedad y a la libertad. Tampoco la libertad, puesto que la libertad es para al igual que desde. Aquí se preanuncia un punto que Weber no estipula, un punto que diferencia nuestro "espíritu de capitalismo democrático" del "espíritu del capitalismo" de Weber. El capitalismo democrático es un sistema tripartito: económico, moral y político al mismo tiempo. Weber no alcanzó a llegar tan lejos.

c) El nuevo capitalismo no es un asunto de aventura ni de piratería, sino de empresa **continua**, planificada y organizada, pensada para poder calcular ganancias y pérdidas. Sin la invención de la contabilidad de doble entrada, sin sofisticación matemática, sin las técnicas de análisis posibilitadas por la ciencia moderna el cálculo continuo no sería posible.

d) La separación del lugar de trabajo del hogar —aunque más antigua que el capitalismo— llevó el capitalismo a un grado de **impersonalidad** no posible bajo el familismo agrario o feudal. Bajo el capitalismo, un hombre no nace en su estado; las preguntas respecto a la historia de su vida de alguna manera se hacen irrelevantes. El contrato económico no absorbe toda su vida. El sistema económico queda fuera del antiguo sistema cultural. Esta dualidad abre una brecha psicológica en la vida de los individuos. La diferenciación de sistemas cambia el sentido de la identidad de los individuos. Esta nueva dualidad rompe las antiguas amarras orgánicas y permite nuevas libertades. Emocionalmente, trae costos a la vez que ganancias. A medida que el intercambio en el mercado se hace impersonal, la religión, la raza y la nacionalidad se hacen menos atingentes. Un comprador de bienes o servicios a menudo desconoce al vendedor o al fabricante (a medida que el sur de los Estados Unidos se hizo más capitalista después de la Segunda Guerra Mundial, las distinciones de raza perdieron sus fundamentos). El cambio del hogar al lugar de trabajo permitió la producción para las masas así como para los pocos. La nueva diferenciación puede considerarse como alienación o como libertad, lados opuestos de la misma experiencia.

e) El cálculo, la organización, la inversión y el intercambio no podrían realizarse a través de largos períodos sin **redes estables conformadas por las leyes**. La invención gradual de la ley comercial fue de un significado especial. La distinción legal entre la corporación y la familia permitió la aparición de nuevas formas de cálculo y de nuevas formas de actividad. Esta ley posibilitó la existencia de las corporaciones sin fines de lucro al igual que la de las organizaciones con fines de lucro. Y promovió variedades casi infinitas de asociaciones voluntarias y de participación social. La corporación en sus variedades es la agencia más clara del capitalismo democrático. Trasciende a la persona. Como "persona jurídica", está regida por la ley. El comercio requiere estabilidad y la resolución pacífica de los conflictos. Aunque la ley puede ahogarla, la actividad comercial necesita de la ley y favorece su desarrollo.

f) El nuevo capitalismo creció más rápida y ampliamente en las ciudades y pueblos.

El espíritu urbano instruyó a los seres humanos en nuevas formas de asociación. Estimuló el intelecto y la invención. Hizo posible la separación de las maneras rurales agrarias. En las

ciudades la ley se hizo más abundante, se probaron nuevas formas de organización social y se experimentaron libertades modernas. Las áreas rurales siguieron permaneciendo más cerca de las antiguas tradiciones; eran agrarias y no capitalistas. Aunque la comercialización y el riesgo, las ganancias y las pérdidas, la independencia y la autoconfianza son características inmemoriales de la vida rural (en la Unión Soviética, hoy en día, los granjeros siguen siendo un bastión de los llamados hábitos capitalistas), no constituyen la originalidad esencial del capitalismo. El capitalismo depende y genera la cultura de las ciudades, una cultura de un tipo claramente moderno. Su textura de hábitos y leyes, percepciones y energías, ritmos y maneras, trabajadores y mercados, es claramente urbana (incluso en el siglo XX, la Norteamérica rural retuvo durante mucho tiempo una antipatía para con Wall Street y los otros centros urbanos del capitalismo).

Hay una serie de fallas en la definición que Weber da del capitalismo. Mi propia intención en los capítulos siguientes es ir más allá. Para nuestros actuales propósitos basta observar que Weber estaba fascinado por el *Geist* o *ethos* que (a) tenía estas seis características juntas y (b) las permeaba con un significado simbólico y con un valor espiritual. Extrañamente, Weber se interesa poco o nada en Montesquieu, Adam Smith, James Madison, Thomas Jefferson, personas que creían estar provocando "un nuevo orden de las épocas". Ellos creían adivinar lo que Dios pretendía que se descubriera en su creación y que había dejado para que los seres humanos lo realizaran. Se veían a sí mismos como agentes del progreso que Dios pretendía que el mundo hiciera o, en algunos casos, como agentes del progreso que la religión tradicional, con el sol bloqueado por sus torres, había resistido apasionadamente. En cualquiera de los dos casos, para aquellos hombres y mujeres, la ciencia, la tecnología y el desarrollo económico práctico eran tareas divinas o, por lo menos, del más alto imperativo humano.

La definición que da Weber del "espíritu del capitalismo" no alcanza a cubrir la realidad histórica de éste en dos maneras. Weber no analizó la necesaria conexión entre la libertad económica y la libertad política. Esta necesidad no es de lógica, sino que de hechos. Aunque, conceptualmente, los dos conceptos son diferentes, sin embargo, en el mundo real, cada uno sin el otro sufre graves quebrantamientos. De esta manera, Weber debió haber escrito, y no lo hizo, respecto al espíritu del capitalismo **democrático**. Vio que el capitalismo es un sistema **económico** que depende de un **espíritu** moral, pero esos son sólo dos de los tres componentes esenciales del sistema existente. El sistema **político** también es una fuerza poderosa, que establece instituciones, significados y potencias rivales por su propia cuenta. Weber debió haber visto más claramente —como

Schumpeter vería más tarde— la gigantesca lucha que estaba tomando forma, incluso en su época, entre el sistema del Estado y el sistema económico. Cuando el capitalismo revierte al control estatal (como lo hizo bajo el fascismo y como lo hace bajo las diversas formas del colectivismo socialista), deja de ser capitalismo y se transforma una vez más en Estado patrimonial. La diferenciación entre el sistema económico y el sistema político resulta absorbida nuevamente en la unidad primigenia²⁸. El Estado lo rige todo.

Esta es la razón por la cual Robert Heilbroner, de alguna forma el más honesto de los socialistas contemporáneos, se ha convertido (quizás a pesar de sí mismo) en un enemigo del autoritarismo que él ve descender sobre todos nosotros. “Los derechos burgueses” sigue recordando a aquellos que alimentan ilusiones más suaves. “no pueden sobrevivir bajo un sistema estatal de planificación de control efectivo”²⁹.

²⁸ ¿Cuántas naciones en la actualidad podrían clasificarse como capitalistas democráticas? Un estudio muy útil de las más o menos 160 naciones independientes del mundo es proporcionado año a año por Freedom House. Cada año, el estudio de Freedom House clasifica a estas naciones según el tipo de economía política. Luego, jerarquiza el grado de libertades civiles y libertades políticas logradas en cada una de ellas utilizando una escala de uno a siete. Basándose en la definición de Freedom House, sus descripciones y tipologías, las siguientes naciones son las que más se aproximan al tipo ideal de sociedad capitalista democrática: Australia, Bélgica, Canadá, Chipre, Alemania Occidental, el Líbano (previo a su desmantelamiento), Suiza y los Estados Unidos. Las otras democracias con régimen multipartidista, un tanto más centralizadas, son: las Bahamas, Barbados, Colombia, Costa Rica, Djiboutí, la República Dominicana, Francia, Grecia, Granada, Islandia, Irlanda, Italia, Japón, Luxemburgo, Islas Mauricio, Nueva Zelandia, España, Surinam, Trinidad y Tobago y el Volta Superior. Entre las naciones “capitalistas-socialistas” que de alguna manera a disgusto reconocen el capitalismo como legítimo, Freedom House menciona a Austria, Dinamarca, Finlandia, Israel, los Países Bajos, Noruega, Portugal, Suecia y el Reino Unido. Casi todas las libertades civiles y políticas que existen en el planeta se encuentran en las naciones de estas breves listas. Ver la discusión un tanto más extensa en la obra de Raymond D. Gastil, ed., *Freedom in the World: Political Rights and Civil Liberties* (New York: Freedom Houses, 1980), págs. 40-41.

²⁹ Robert Heilbroner es brutalmente franco respecto a la pérdida de libertades que cabe esperar incluso bajo un socialismo democrático: “El capitalismo por sí solo expone a las personas que lo conforman a la ansiedad de vida sin el socorro de una moralidad colectiva. Uno puede argumentar que la reparación de estos daños vale mucho más que la restricción de la libertad económica o que la disminución de la libertad

Además, Max Weber diagnosticó erróneamente la naturaleza de la inteligencia práctica dentro del capitalismo democrático describiéndola como "racional-legal". Es, en realidad, mucho más que "racional" en el sentido que él le da y mucho más que solamente "legal". Cuando Weber argumenta que el capitalismo democrático produce "una jaula de hierro", puede haber estado observando en el temperamento del ciudadano prusiano un ansia de precisión, reglamentos, leyes y disciplina de marcha. No describía el hedonismo, la decadencia, el tras-toque de valores, la amoralidad y el salvajismo que Berthold Brecht luego observaría en el Berlín de la era de la República de Weimar. No captó la ebullición y el bullicio de las cervecerías de Munich. Mucho más iba a pasar de lo que anticipó Weber en la Alemania del período tras el desastroso Tratado de Versalles. Aún más: ya estaba sucediendo, bajo condiciones muy diferentes, en otros centros del capitalismo democrático, cuya vitalidad era mucho mayor que la de lo "racional-legal".

Weber parecía entender por "racional" la racionalidad de los ingenieros que aplicaron cronómetros al análisis de la producción industrial. Pero la aplicación de la racionalidad científica a la industrialización no se confina al capitalismo democrático. Es igualmente endémica en el socialismo científico. La racionalidad de ese tipo no define adecuadamente al capitalismo democrático. En su ansia por distinguir el capitalismo por contraste con las sociedades tradicionales y carismáticas, Weber perdió de vista aspectos esenciales de su vitalidad.

Weber ignoró, por ejemplo, el papel de la visión y de la sabiduría práctica en el empresario y en la conducta de un hábil administrador. La administración exitosa en una gran

personal que requiere el socialismo... Una generación acostumbrada a soportar la disciplina del socialismo no añorará las libertades del individualismo burgués... Tampoco podemos escaparnos de este problema afirmando que, entre sus compromisos sociales, el socialismo escoge incluir los derechos de los individuos a las libertades que propone Mill. Pues aquella celebración del individualismo se opone directamente al compromiso básico socialista de un objetivo moral apoyado en forma colectiva... Puesto que la sociedad socialista aspira a ser una buena sociedad, todas sus decisiones y opiniones están inescapablemente revestidas de importancia moral. Cada desacuerdo con ellas, cada argumento en pro de políticas distintas, cada voz contradictoria cuestiona entonces la validez moral del gobierno existente... Las disensiones y los desacuerdos suenan entonces a herejía en una forma que no existe en las sociedades en las cuales la expedición y no la moralidad es lo que domina". Robert L. Heilbroner, *What is Socialism?* *Dissent* 25 (Verano 1978); 356-48.

firma depende de la capacidad de entender a la gente, de inspirarlas, y de sacar a la superficie lo mejor de ellos. Estas formas de visión son difíciles de enseñar y algunos individuos están mejor dotados para ellas que otros. El talento administrativo es escaso. En la calidad de empresario, también la invención juega un rol indispensable. El comercio moderno depende en grado extraordinario de la existencia de una corriente continua de innovaciones en cada uno de los pasos del proceso económico, desde el concepto hasta la producción, desde la distribución hasta la comercialización. Una firma limitada por los hábitos racional-legales de ayer es casi seguro que se fosilizará. Weber, en resumen, ignoró los múltiples tipos de racionalidad implícitos en el capitalismo democrático. Definió con demasiada estrechez la racionalidad, ignorando sus capacidades de dinamismo revolucionario.

Lejos de llegar a parecerse a la “jaula de hierro” de los últimos párrafos de **La Ética Protestante**, el mundo real del capitalismo democrático es demostrablemente abierto. Ha sido “revolucionado” una y otra vez. En Estados Unidos, el sistema político permitió sindicatos con la Ley Wagner de 1935. Definió la semana de cuarenta horas; prohibió el trabajo de los niños y estableció la seguridad social. El dinamismo del sistema político ha afectado tremendamente el orden económico. Además, invenciones totalmente nuevas —desde la máquina de escribir hasta el automóvil y la computadora miniaturizada— han alterado una y otra vez las bases de la industria, el lugar de trabajo y la vida común. ¿Racional-legal? El nuevo sistema económico se deleita con lo maravilloso. A menudo más parece magia que razón burocrática. Despierta un asombro primitivo.

Además, el nuevo sistema aceleró la tasa de cambio del mundo. La revolución industrial ya ha dado paso a la “era postindustrial”. De generación en generación, los estilos de administración han cambiado. De esta forma si el sistema económico es dinámico en maneras que quiebran sus paradigmas anteriores, el sistema moral-cultural también cambia. A través de las décadas, los “estilos de vida” han cambiado rápidamente y varias veces han aparecido “nuevas moralidades”. En estos días, pocos temen demasiada estabilidad, demasiada igualdad. Algunos, en realidad, nos previenen de lo contrario: “El shock del futuro”. La vitalidad carismática de las formas de inteligencia práctica incorporadas en el capitalismo democrático hacen insostenible la descripción de la jaula de hierro “racional-legal” de Weber.

El espíritu del capitalismo democrático es el espíritu del desarrollo, del riesgo, del experimento, de la aventura. Sacrifica la seguridad presente por un mejoramiento futuro. Al diferenciar el sistema económico del Estado, el capitalismo de-

mocrático introdujo un pluralismo novedoso al centro mismo del sistema social. Desde entonces todas las sociedades de su tipo han estado divididas internamente y han sido explosivamente revolucionarias.