

# El nuevo espíritu del capitalismo<sup>\*</sup>

Luc Boltanski y Ève Chiapello

## INTRODUCCIÓN GENERAL: Del espíritu del capitalismo y del papel de la crítica

Este libro tiene por objeto *los cambios ideológicos que han acompañado a las recientes transformaciones del capitalismo*. Propone una interpretación del movimiento que va de los años que siguieron a los acontecimientos de mayo de 1968, durante los cuales la crítica del capitalismo se expresó con fuerza, pasando por la década de 1980, donde, con el silencio de la crítica, las formas de organización sobre las que reposaba el funcionamiento del capitalismo se modificaron profundamente, hasta la vacilante búsqueda de nuevas bases críticas en la segunda mitad de la década de 1990. No se trata de un libro meramente descriptivo, sino que pretende también, mediante este ejemplo histórico, proponer un marco teórico más amplio para la comprensión del modo en que se modifican las ideologías asociadas a las actividades económicas, siempre y cuando no demos al término de ideología el sentido reductor –al que lo ha reducido frecuentemente la vulgata marxista– de un discurso moralizador que trataría de ocultar intereses materiales que quedarían, no obstante, continuamente puestos en evidencia por las prácticas. Preferimos acercarnos al sentido de ideología desarrollado, por ejemplo, en la obra de Louis Dumont, para quien la ideología constituye un conjunto de creencias compartidas, inscritas en instituciones, comprometidas en acciones y, de esta forma, ancladas en lo real.

Tal vez se nos reprochará el haber abordado un cambio global a partir de un ejemplo local: el de Francia en los últimos treinta años. No creemos, ciertamente, que el caso de Francia pueda, por sí solo, resumir todas las transformaciones del capitalismo. Sin embargo, no satisfechos con las aproximaciones y descripciones esbozadas a grandes rasgos que suelen acompañar, generalmente, a los discursos sobre la globalización, deseábamos elaborar un modelo del cambio que fuese presentado aquí a partir de un conjunto de análisis de orden pragmático, es decir, capaces de tomar en consideración las distintas maneras en las que las personas se comprometen en la acción, sus justificaciones y el sentido que dan a sus actos. Ahora bien, semejante

---

<sup>\*</sup>La obra ha sido publicada en castellano por la Editorial Akal en abril de 2002. Reproducimos la introducción completa con permiso de la editorial.

empresa es, por cuestiones de tiempo y sobre todo de medios, prácticamente irrealizable a escala mundial o inclusive a escala de un continente, habida cuenta del peso que las tradiciones y las coyunturas políticas nacionales continúan teniendo sobre la orientación de las prácticas económicas y de las formas de expresión ideológica que las acompañan. Ésta es sin lugar a dudas la razón por la cual los enfoques globales terminan a menudo dando una importancia preponderante a factores explicativos –con frecuencia de orden tecnológico, macroeconómico o demográfico– que son considerados como fuerzas ajenas a los seres humanos y a las naciones, que se verían de esta forma obligadas a padecerlos del mismo modo que se soporta una tormenta. Para este neodarwinismo histórico, las «mutaciones» se nos impondrían como se imponen a las especies: depende de nosotros adaptarnos o morir. Sin embargo, los seres humanos no sólo padecen la historia, también la hacen y nosotros queríamos verles manos a la obra.

No pretendemos afirmar que lo que ha pasado en Francia sea un ejemplo para el resto del mundo, ni que los modelos que hemos elaborado a partir de la situación francesa tengan, tal cuales, una validez universal. Tenemos, sin embargo, buenas razones para pensar que procesos bastante similares al francés han marcado la evolución de las ideologías que han acompañado a la reorganización del capitalismo en otros países desarrollados, según modalidades sujetas, en cada caso, a las especificidades de la historia política y social que sólo análisis regionales detallados permitirán iluminar con la precisión suficiente.

Hemos tratado de aclarar *las relaciones que se establecen entre el capitalismo y sus críticas*, de forma que podamos interpretar algunos de los fenómenos que han afectado a la esfera ideológica a lo largo de los últimos decenios: el debilitamiento de la crítica mientras que el capitalismo conocía una fuerte reestructuración cuya incidencia social no podía pasar desapercibida; el nuevo entusiasmo por la empresa orquestado por los gobiernos socialistas a lo largo de la década de 1980 y la recaída depresiva de la década de 1990; las dificultades encontradas en la actualidad por las iniciativas que tratan de reconstruir la crítica sobre nuevas bases y su escasa, por ahora, capacidad movilizadora aún cuando no faltan motivos para la indignación; la profunda transformación del discurso de gestión empresarial y de las justificaciones de la evolución del capitalismo desde mediados de la década de 1970; el surgimiento de nuevas representaciones de la sociedad, de formas inéditas de poner a prueba a las personas y a las cosas y, en consecuencia, de nuevas formas de triunfar o fracasar.

Para realizar este trabajo, la noción de *espíritu del capitalismo* se nos ha impuesto rápidamente. Esta noción nos permite articular, como veremos, los dos conceptos centrales sobre los que reposan nuestros análisis –el de *capitalismo* y el de *crítica*– en una relación dinámica. Presentamos a continuación los diferentes conceptos en los que se basa nuestra construcción, así como los resortes del modelo que hemos elaborado para dar cuenta de

las transformaciones ideológicas relacionadas con el capitalismo a lo largo de los treinta últimos años, que parecen, no obstante, tener un alcance mayor que el simple estudio de la reciente situación francesa.

## 1. El espíritu del capitalismo

### Una definición mínima del capitalismo

De las diferentes caracterizaciones del capitalismo (hoy por hoy quizá más bien capitalismo) realizadas desde hace un siglo y medio retendremos una fórmula mínima que hace hincapié en *la exigencia de acumulación ilimitada de capital mediante medios formalmente pacíficos*. La perpetua puesta en circulación del capital dentro del circuito económico con el objetivo de extraer beneficios, es decir, de incrementar el capital que será a su vez reinvertido de nuevo, sería lo que caracterizaría primordialmente al capitalismo y lo que le conferiría esa dinámica y esa fuerza de transformación que han fascinado a sus observadores, incluso a los más hostiles.

La acumulación de capital no consiste en un acaparamiento de riquezas, es decir, de objetos deseados por su valor de uso, su función ostentatoria o como signos de poder. Las formas concretas de la riqueza (inmobiliaria, bienes de equipo, mercancías, moneda, etc.) no tienen interés en sí y pueden suponer incluso debido a su falta de liquidez, un obstáculo para el único objetivo realmente importante: la transformación permanente del capital, de los bienes de equipo y de las distintas adquisiciones (materias primas, componentes, servicios. . .) en producción, la producción en dinero y el dinero en nuevas inversiones (Heilbroner, 1986).

Este desapego que muestra el capital por las formas materiales de la riqueza le confiere un carácter verdaderamente abstracto que contribuye a perpetuar la acumulación. En la medida en que el enriquecimiento es evaluado en términos contables y el beneficio acumulado en un periodo se calcula como la diferencia entre los balances de dos épocas diferentes<sup>1</sup>, no existe límite alguno, no hay saciedad posible<sup>2</sup>, justo lo contrario de lo que ocurre cuando la riqueza se orienta a cubrir las necesidades de consumo, incluidas

---

<sup>1</sup>El balance es el instrumento contable que contabiliza, en un momento dado, todas las riquezas invertidas en un negocio. La importancia fundamental de los instrumentos contables para el funcionamiento del capitalismo es un rasgo por lo general muy subrayado por los analistas, hasta el punto de que algunos han hecho de su sofisticación uno de los orígenes del capitalismo. Cf., por ejemplo, Weber (1964, p. 12) o Weber (1991, pp. 295-296).

<sup>2</sup>En efecto, como señala Georg Simmel, únicamente el dinero no decepciona nunca, siempre y cuando no sea destinado al gasto, sino a la acumulación como un fin en sí mismo. «Como cosa desprovista de cualidades, [el dinero] no puede ni siquiera aportar aquello que contiene el más pobre de los objetos –con qué sorprender o con qué decepcionar» (citado por Hirschman, 1980, p. 54). Si la saciedad acompaña a la realización del deseo en el conocimiento íntimo de la cosa deseada, este efecto psicológico no puede ser provocado por una cifra contable permanentemente abstracta.

las de lujo.

Existe sin duda otra razón que explicaría el carácter insaciable del proceso capitalista, que ha sido señalada por Heilbroner (1986, p.47 s.). El capital, al ser constantemente reinvertido y al no poder seguir creciendo sino siendo puesto en circulación, hace que la capacidad del capitalista para recuperar su dinero invertido incrementado con algún beneficio se encuentre perpetuamente amenazada, en particular debido a las acciones de otros capitalistas con quienes se disputa el poder de compra de los consumidores. Esta dinámica genera una inquietud permanente y ofrece al capitalista un motivo de autopreservación muy poderoso para continuar sin descanso el proceso de acumulación.

Sin embargo, la rivalidad existente entre operadores que tratan de obtener beneficios no genera automáticamente un mercado en el sentido clásico, es decir, un mercado en el que el conflicto entre una multiplicidad de agentes que toman decisiones descentralizadas se ve resuelto gracias a la transacción que hace surgir un precio de equilibrio. El capitalismo, en la definición mínima que manejamos, debe ser distinguido de la autorregulación del mercado que descansa sobre convenciones e instituciones –sobre todo jurídicas y estatales– que están encaminadas a garantizar la igualdad de fuerzas entre los operadores (competencia pura y perfecta), la transparencia, la simetría de la información, un banco central que garantice un tipo de cambio inalterable para la moneda de crédito, etc. El capitalismo se apoya en transacciones y contratos, pero estos contratos pueden no amparar más que simples arreglos en beneficio de las partes o no comportar más que cláusulas *ad hoc*, sin publicitarlo ni someterlo a la competencia.

Siguiendo a Fernand Braudel, distinguiremos, por lo tanto, el capitalismo de la economía de mercado. Por un lado, la economía de mercado se ha constituido «paso a paso» y es anterior a la aparición de la norma de acumulación ilimitada del capitalismo (Braudel, 1979, *Les jeux de l'échange* p. 263). Por otro lado, la acumulación capitalista sólo se pliega a la regulación del mercado cuando se le cierran los caminos más directos para la obtención de beneficios, de tal forma que el reconocimiento de las cualidades beneficiosas del mercado y la aceptación de las reglas y las obligaciones de las que depende su funcionamiento «armonioso» (libre intercambio, prohibición de las alianzas y de los monopolios, etc.) pueden ser considerados como una forma de autolimitación del capitalismo<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>Los ejemplos de las formas con las que los actores del capitalismo transgreden las reglas del mercado para obtener beneficios, que no cabe comparar con los de las actividades de intercambio ordinarias, abundan en Braudel (1979, *Les jeux de l'échange*) para quien «los grandes juegos capitalistas se sitúan en lo no habitual, en lo fuera de serie o en la conexión lejana, a meses o incluso a años de distancia» (p. 544): utilización de protecciones para «introducirse por la fuerza en un circuito reticente» o «alejar rivales» (p. 452); «privilegios de información» y circuitos de información confidenciales, «complicidad del Estado» que permite «invertir constantemente y de la forma más natural del mundo [...] las reglas de la economía de mercado» (p. 473), etc. Del mismo modo, la gran burguesía del siglo

El capitalista, en el marco de la definición mínima de capitalismo que estamos utilizando, es en teoría cualquier persona que posea un excedente y lo invierta para extraer un beneficio que supondrá un incremento del excedente inicial. El arquetipo sería el accionista que invierte su dinero en una empresa y espera por ello una remuneración, aunque la inversión no tiene porqué cobrar necesariamente esta forma jurídica: piénsese, por ejemplo, en la inversión dentro del sector inmobiliario de alquiler o en la compra de bonos del Tesoro. El pequeño inversor, el ahorrador que no quiere que «su dinero duerma» sino que «se multiplique» –como se dice popularmente–, forma parte, por lo tanto, del grupo de los capitalistas con tanto derecho como los grandes propietarios que solemos imaginar más fácilmente bajo esta denominación. En su definición más amplia, el grupo de los capitalistas engloba al conjunto de poseedores de un patrimonio<sup>4</sup>, grupo éste que no constituye, sin embargo, más que una minoría desde el momento en que tomamos en consideración la superación de un cierto umbral de ahorro: aunque sea difícil de estimar teniendo en cuenta las estadísticas existentes, podemos pensar que no representa más que alrededor del 20 por 100 de los hogares en Francia, que es, sin embargo, uno de los países más ricos del mundo<sup>5</sup>. A escala mundial, el porcentaje es, como podemos imaginar, mucho más débil.

En este ensayo reservamos, sin embargo, la denominación de «capitalistas» para los principales actores responsables de la acumulación y crecimiento

---

XIX, pese a su adhesión formal al «credo liberal», como dice Polanyi (1983), sólo apoyaba verdaderamente el *laissez faire* [dejar hacer] en el caso del mercado de trabajo. Por lo demás, en la lucha que les enfrentaba, los capitalistas utilizan todos los medios a su disposición y, en particular, el control político del Estado, para limitar la competencia, para obstaculizar el libre comercio cuando les es desfavorable, para ocupar y conservar posiciones de monopolio y para favorecer desequilibrios geográficos y políticos con el fin de absorber hacia el centro el máximo de beneficios (Rosenvallon, 1979, pp. 208-212 ; Wallerstein, 1985).

<sup>4</sup>Esta noción [*patrimoine de rapport*] engloba, según la definición del INSEE, «al conjunto de las inversiones físicas y financieras que realizan los particulares cuando ponen a disposición de otros inmuebles, dinero o tierras en contrapartida de un pago monetario», excluyendo el patrimonio para el disfrute (residencia principal, dinero líquido, cheques) y el patrimonio profesional de los independientes (agricultores, profesiones liberales, artesanos, comerciantes).

<sup>5</sup>En enero de 1996, el 80 por 100 de los hogares disponían de una libreta de ahorro (libreta A o azul, libreta B o bancaria, Codevi, libreta de ahorro popular), pero las cantidades en ellas depositadas alcanzan pronto su techo y son destinadas prioritariamente al ahorro popular; el 38 por 100 poseía un plan o una cuenta de ahorro vivienda (la mayoría con vistas a adquirir la residencia principal). Por el contrario, las inversiones capitalistas típicas no afectan más que en torno a un 20 por 100 de los hogares: el 22 por 100 poseía valores mobiliarios (obligaciones, préstamos del Estado, SICAV [Sociedad de Inversión en Capital Variable] o FCP [Fondos Comunes de Inversión] o acciones fuera del SICAV) y el 19 por 100 un bien inmobiliario diferente de la residencia principal. (*INSEE Première*, núm. 454, mayo de 1996). Dicho esto, los hogares que pueden extraer de su patrimonio una renta igual a la renta media de los franceses, lo que les asimilaría a los rentistas acomodados, representan menos del 5 por 100 del conjunto de los hogares, estando sin duda más cerca del 1 por 100 que del 5 por 100 (Bihl, Pfefferkorn, 1995).

del capital que presionan directamente a las empresas para que obtengan el máximo de beneficios. Son, por supuesto, un número mucho más reducido. Reagrupan no solamente a los grandes accionistas, personas particulares que por su propio peso son susceptibles de influir en la marcha de los negocios, sino también a las personas morales (representadas por algunos individuos influyentes, ante todo, los directores de empresa) que detentan o controlan mediante su acción la mayor parte del capital mundial (*holdings* y multinacionales –incluidas las bancarias– a través de filiales y participaciones, o fondos de inversión, fondos de pensiones). Las figuras de los grandes patrones, de los directores asalariados de las grandes empresas, de los gestores de fondos o de los grandes inversores en acciones, detentan una influencia evidente sobre el proceso capitalista, sobre las prácticas de las empresas y las tasas de beneficios extraídas, a diferencia de lo que ocurre con los pequeños inversores evocados más arriba. A pesar de que constituya una población atravesada a su vez por grandes desigualdades patrimoniales –partiendo siempre, no obstante, de una situación favorable en general–, este grupo merece recibir el nombre de capitalistas en la medida en que asume como propia la exigencia de maximización de los beneficios, que a su vez es trasladada a las personas, físicas o morales, sobre las que ejercen un poder de control. Dejando por ahora de lado la cuestión de las limitaciones sistémicas que pesan sobre el capitalista y, en particular, la cuestión de saber si los directores de empresa no pueden hacer otra cosa más que adaptarse a las reglas del capitalismo, nos limitaremos a retener que se adaptan a estas reglas y que sus acciones están guiadas en gran medida por la búsqueda de beneficios sustanciales para su propio capital y/o para el que les han confiado<sup>6</sup>.

Otro rasgo por el que caracterizamos al capitalismo es el régimen salarial. Tanto Marx como Weber sitúan esta forma de organización del trabajo en el centro de su definición de capitalismo. Nosotros consideraremos el régimen salarial con independencia de las formas jurídicas contractuales de las que pueda revestirse: lo importante es que existe una parte de la población que no detenta nada o muy poco capital y en cuyo beneficio no está orientado naturalmente el sistema, que obtiene ingresos por la venta de su fuerza de trabajo (y no por la venta de los productos resultantes de su trabajo), que además no dispone de medios de producción y que depende para trabajar, por lo tanto, de las decisiones de quienes los detentan (pues en virtud del derecho de propiedad, estos últimos pueden negarles el uso de dichos medios) y, finalmente, que abandona, en el marco de la relación salarial y a cambio de su remuneración, todo derecho de propiedad sobre el resultado de su esfuerzo, que va a parar íntegramente a manos de los detentores del

---

<sup>6</sup>Desde los trabajos de Berle y Means (1932) sabemos que, aunque el comportamiento de los directores no consiste necesariamente en maximizar los intereses de los accionistas, sí tratan de proporcionar a estos, al menos, una remuneración satisfactoria a falta de una remuneración máxima.

capital<sup>7</sup>. Un segundo rasgo importante del régimen salarial es que el trabajador asalariado es teóricamente libre de mostrar su rechazo a trabajar en las condiciones propuestas por el capitalista, al igual que éste es también libre de no proporcionar empleos en las condiciones demandadas por el trabajador. Sin embargo, la relación es desigual en la medida que el trabajador no puede sobrevivir mucho tiempo sin trabajar. No obstante, la situación es bastante diferente de la del trabajo forzado o la esclavitud y presupone siempre por este motivo una cierta dosis de sumisión voluntaria.

El régimen salarial, a escala de Francia, así como a escala mundial, no ha dejado de desarrollarse a lo largo de toda la historia del capitalismo, hasta el punto de que en la actualidad afecta a un porcentaje de la población activa a la que nunca antes había alcanzado<sup>8</sup>. Por un lado, reemplaza poco a poco al trabajo autónomo, a la cabeza del cual encontrábamos históricamente a la agricultura<sup>9</sup>; por otro lado, la población activa ha aumentado considerablemente como consecuencia de la salarización de las mujeres, que realizan, de forma cada vez más numerosa, un trabajo fuera del hogar<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup>Este último aspecto es, según Heilbroner (1986, pp. 35-45), el menos visible de la explotación capitalista, ya que todo el margen restante obtenido del producto, sea cual sea su montante, vuelve a manos del capitalista en virtud de las reglas de propiedad correspondientes al contrato de trabajo.

<sup>8</sup>Según las cifras citadas por Vindt (1996), el trabajo asalariado representaría en Francia el 30 por 100 de la población activa en 1881, el 40 por 100 en 1906, el 50 por 100 en 1931, y más del 80 por 100 hoy. El INSEE (1998 b) estima que en 1993 había un 76,9 por 100 de asalariados en la población activa, a los cuales habría aún que añadir un 11,6 por 100 de parados (tabla C.01-1).

<sup>9</sup>Thévenot (1977) ha realizado, en lo que respecta a la década de 1970, un análisis muy detallado del movimiento de salarización según categorías socioprofesionales. En 1975 los asalariados representaban el 82,7 por 100 del empleo total frente al 76,5 por 100 de 1968. La única categoría de no asalariados que creció fue la de las profesiones liberales –aunque ésta creciese lentamente debido a las barreras de entrada a estas profesiones–, todas las demás categorías (patrones de industria y de comercio, artesanos y pequeños comerciantes, es decir, aquellos que emplean menos de tres empleados; agricultores; asistencia familiar...) retrocedieron. El trabajo asalariado progresa igualmente entre las profesiones tradicionalmente liberales, como los médicos, entre quienes en 1975 son casi tan numerosos aquellos que poseen el estatuto de asalariado (sobre todo en los hospitales) como los que ejercen libremente su profesión, mientras que los médicos asalariados constituían apenas poco más de la mitad de éstos últimos siete años antes. El movimiento de salarización está ligado en parte a la aparición de grandes empresas en sectores tradicionales como el comercio, que supone una destrucción de los autónomos pequeños. La importante reducción del número de asalariados en la agricultura y en los empleos del hogar confirma que la mayor parte del crecimiento del trabajo asalariado se encuentra vinculado al crecimiento de las actividades de una patronal cada vez más «anónima» y menos «personal», es decir, a las sociedades de la industria y de los servicios, así como al desarrollo del servicio público (en particular la enseñanza).

<sup>10</sup>Las mujeres representan hoy el 45 por 100 de la población activa frente al 35 por 100 en 1968. Su tasa de actividad (porcentaje de las mujeres mayores de 15 años que pertenecen a la población activa) ha crecido de forma continua desde hace 30 años (Jeger-Madiot, 1996, p. 122).

## La necesidad de un espíritu para el capitalismo

El capitalismo es, en muchos aspectos, un sistema absurdo: los asalariados pierden en él la propiedad sobre el resultado de su trabajo y la posibilidad de llevar a cabo una vida activa más allá de la subordinación. En cuanto a los capitalistas, se encuentran encadenados a un proceso sin fin e insaciable, totalmente abstracto y disociado de la satisfacción de necesidades de consumo, aunque sean de lujo. Para estos dos tipos de protagonistas, la adhesión al proceso capitalista requiere justificaciones.

Ahora bien, la acumulación capitalista, aunque en grados desiguales en función de los caminos seguidos para la obtención de beneficios (por ejemplo, dependiendo de si se trata de extraer beneficios industriales, comerciales o financieros), exige la movilización de un gran número de personas para las cuales las posibilidades de obtenerlos son escasas (sobre todo cuando su capital de partida es mediocre o inexistente) y a cada una de las cuales no le es atribuida más que una responsabilidad ínfima –que en cualquier caso es difícil de evaluar– en el proceso global de acumulación, de manera que están poco motivadas a comprometerse con las prácticas capitalistas, cuando no se muestran directamente hostiles a ellas.

Algunos podrán evocar una motivación de tipo material en la participación, algo que resulta más evidente para el trabajador asalariado, que necesita de su salario para vivir, que para el gran propietario cuya actividad, superado cierto nivel, no se encuentra ya ligada a la satisfacción de necesidades personales. Sin embargo, este motor resulta, por sí sólo, bastante poco estimulante. Los psicólogos del trabajo han puesto de manifiesto con regularidad lo insuficiente que resulta la remuneración para suscitar el compromiso y avivar el entusiasmo por la tarea asignada. El salario constituiría, a lo sumo, una razón para permanecer en un empleo, no para implicarse en él.

Del mismo modo, para vencer la hostilidad o la indiferencia de estos actores, la coacción no es suficiente, sobre todo cuando el compromiso exigido de ellos supone una adhesión activa, iniciativas y sacrificios libremente consentidos, tal y como se exige, cada vez más a menudo, no sólo a los cuadros, sino al conjunto de los asalariados. La hipótesis de un «compromiso por la fuerza» establecido bajo la amenaza del hambre y del paro no nos parece muy realista, porque si bien es probable que las fábricas «esclavistas» que aún existen en el mundo no desaparecerán a corto plazo, parece difícil contar únicamente con el recurso a esta forma de movilización de la fuerza de trabajo, aunque sólo sea porque la mayor parte de las nuevas modalidades de obtener beneficios y las nuevas profesiones, inventadas a lo largo de los últimos treinta años y que generan hoy una parte importante de los beneficios mundiales, han hecho énfasis en lo que la gestión de recursos humanos denomina «la implicación del personal».

La calidad del compromiso que puede esperarse depende más bien de

los argumentos que puedan ser invocados para justificar no sólo los beneficios que la participación en los procesos capitalistas puede aportar a título individual, sino también las ventajas colectivas, definidas en términos de bien común, que contribuye a producir para todos. Llamamos espíritu del capitalismo a *la ideología que justifica el compromiso con el capitalismo*.

Este compromiso con el capitalismo conoce en la actualidad una importante crisis de la que dan fe el desconcierto y el escepticismo social crecientes, hasta el punto de que la salvaguarda del proceso de acumulación, que se encuentra hoy por hoy amenazada por una reducción de sus justificaciones a una argumentación mínima en términos de necesaria sumisión a las leyes de la economía, precisa de la formación de un nuevo conjunto ideológico más movilizador. Así ocurre al menos en los países desarrollados que permanecen en el centro del proceso de acumulación y que pretenden continuar siendo los principales suministradores de un personal cualificado cuya implicación positiva en el trabajo es fundamental. El capitalismo debe ser capaz de proporcionar a estas personas la garantía de una mínima seguridad en zonas salvaguardadas –donde poder vivir, formar una familia, educar a los niños, etc.– como son los barrios residenciales de las ciudades de negocios del hemisferio norte, escaparates de los éxitos del capitalismo para los nuevos admitidos de las regiones periféricas y elemento crucial para la movilización ideológica mundial de todas las fuerzas productivas.

Para Max Weber, el «espíritu del capitalismo»<sup>11</sup> hace referencia al conjunto de elementos éticos que, si bien ajenos en su finalidad a la lógica capitalista, inspiran a los empresarios en sus acciones a favor de la acumulación de capital. Teniendo en cuenta el carácter especial, incluso transgresor, de los modos de comportamiento exigidos por el capitalismo con respecto a las formas de vida observadas en la mayor parte de las sociedades humanas<sup>12</sup>, podemos comprender que Weber se viese obligado a postular que el surgimiento del capitalismo supuso la instauración de una nueva relación moral de los seres humanos con su trabajo, determinada en forma de vocación, de tal forma que, con independencia de su interés y de sus cualidades intrínsecas, cada cual pueda consagrarse a él con convicción y regularidad. Según Max Weber, será con la Reforma cuando se impondrá la creencia en

---

<sup>11</sup>Parece ser que la expresión de «espíritu del capitalismo» fue utilizada por primera vez por W. Sombart en la primera edición de su *Capitalisme moderne*. Sin embargo, en la obra de Sombart, el término –que sería el resultado de la conjunción del «espíritu faústico» y del «espíritu burgués»– tomó un sentido muy diferente al que le otorgará Weber. El espíritu del capitalismo se encuentra en Sombart más centrado en el carácter demiurgico del hombre de negocios, mientras que Weber insiste más en la ética del trabajo (Bruhns, 1997, p. 105).

<sup>12</sup>«Hace apenas una generación habría sido inútil esperar que un campesino de Silesia, cuya tarea contractualmente establecida hubiese consistido en segar una superficie determinada, aumentase su fuerza de trabajo doblándole su salario: habría simplemente reducido a la mitad su prestación laboral, estimando que esta mitad le bastaba para ganar el doble de lo que ganaba precedentemente» (Weber, 1991, p. 372). Véase también Polanyi (1983) a propósito de la transformación de la tierra y del trabajo en mercancías.

que el deber se cumple primero mediante el ejercicio de una profesión en el mundo, en las actividades temporales, en contraposición al énfasis puesto en la vida religiosa fuera del mundo terrenal que privilegiaba el *ethos* católico. Será esta nueva concepción la que permitirá esquivar, en los albores del capitalismo, la cuestión de la finalidad del esfuerzo en el trabajo (el enriquecimiento sin fin), superando de este modo el problema del compromiso que planteaban las nuevas prácticas económicas. La concepción del trabajo como *Beruf* –vocación religiosa que exige ser cumplida– ofrecía un punto de apoyo normativo a los comerciantes y empresarios del capitalismo naciente y les facilitaba buenas razones –una «motivación psicológica», en palabras de M. Weber (1964, p. 108)– para consagrarse, sin descanso y conscientemente, a su tarea; para emprender la racionalización implacable de sus negocios, indisolublemente ligada a la búsqueda del máximo beneficio; o para la búsqueda de ganancias, signo del éxito en el cumplimiento de la vocación<sup>13</sup>. La idea de trabajo como *Beruf* servía también en la medida en que los obreros que la compartían se mostraban dóciles y firmes en su tarea, al mismo tiempo que –convencidos de que el hombre debe cumplir su deber allí donde la providencia le ha situado– no trataban de poner en cuestión la situación que les era dada.

*Dejaremos de lado la importante controversia posweberiana* –referida básicamente a la cuestión de la influencia efectiva del protestantismo en el desarrollo del capitalismo y, más en general, de la influencia de las creencias religiosas sobre las prácticas económicas– para, dentro de un enfoque weberiano, retener sobre todo que las personas necesitan poderosas razones morales para adherirse al capitalismo<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup>«El ascetismo veía el *summum* de lo reprehensible en la búsqueda de la riqueza como fin en sí mismo y, al mismo tiempo, tenía por un signo de la bendición divina la riqueza como *fruto* del trabajo profesional. Más importante aún, la percepción religiosa del trabajo sin descanso, continuo, sistemático, en una profesión secular, entendido como el medio ascético más elevado y, a la vez, como la prueba más segura y más evidente de la regeneración y de la auténtica fe, ha podido constituir el más potente trampolín para la expansión de esta concepción de la vida que hemos llamado hasta ahora espíritu del capitalismo» (Weber, 1964, p. 211).

<sup>14</sup>Podemos encontrar los principales elementos y la presentación de estas polémicas en Besnard (1970), MacKinnon (1993), Disselkamp (1994), en la introducción, realizada por J.-C. Passeron, y en la presentación, realizada por J.-P. Grossein, de un volumen que reúne los trabajos de M. Weber consagrados a la sociología de las religiones (Weber, 1996), y en la obra colectiva del «Grupo de investigación sobre la cultura de Weimar» publicada bajo la dirección de G. Raulet (1997) que proporciona también numerosa información sobre el clima intelectual que rodeó a la redacción de *La ética protestante*. Esta controversia, sin duda una de las más prolíficas de toda la historia de las ciencias sociales, no está aún cerrada: se ha centrado por el momento sobre todo en la validez del vínculo entre motivos de inspiración religiosa y prácticas económicas. A los argumentos críticos que ponen en cuestión la correlación entre protestantismo y capitalismo avanzado (como hacen, por ejemplo, K. Samuelson o J. Schumpeter), postulando que el capitalismo se ha desarrollado antes de la aparición del protestantismo o en regiones de Europa en las que la influencia de la Reforma fue débil y, por consiguiente, bajo el efecto de una constelación de fenómenos

Albert Hirschman (1980) reformula la pregunta weberiana («¿cómo una actividad, a lo sumo tolerada por la moral, ha podido transformarse en vocación en el sentido de Benjamin Franklin?») de la siguiente manera: «¿Cómo es posible que se llegase a considerar como honorables, en semejante momento de la época moderna, actividades lucrativas como el comercio y la banca que, durante siglos, fueron reprobadas y consideradas deshonorables por ver en ellas la encarnación de la codicia, el lucro y de la avaricia?» (p. 13). Sin embargo, en lugar de recurrir a *móviles de tipo psicológico* y a una supuesta búsqueda, por parte de las nuevas elites, de medios con los que garantizar su *bienestar personal*, A. Hirschman evoca motivos que habrían alcanzado, en primer lugar, a la esfera política antes de afectar a la economía: las actividades lucrativas fueron revalorizadas en el siglo XVIII por las elites debido a las *ventajas sociopolíticas* que esperaban de ellas. En la interpretación de A. Hirschman, el pensamiento laico de la Ilustración justifica las actividades lucrativas en términos de bien común para la sociedad, mostrando de este modo cómo la emergencia de prácticas en armonía con el desarrollo del capitalismo fueron interpretadas como una relajación de las costumbres y un perfeccionamiento del modo de gobierno. Partiendo de la incapacidad de la moral religiosa para vencer las pasiones humanas, de la impotencia de la razón para gobernar a los seres humanos y de la dificultad de someter a las pasiones simplemente mediante la represión, no quedaba otra solución que utilizar una pasión para contrarrestar a las otras. Así, el lucro, hasta entonces situado a la cabeza en el orden de los desórdenes, obtuvo el privilegio de ser definido como pasión inofensiva en la que descansaba desde ese momento la tarea de someter a las pasiones ofensivas<sup>15</sup>

---

sin relación con la religión (sin hablar de la crítica marxista que hace del capitalismo la causa de la aparición del protestantismo), se han opuesto argumentaciones de defensa que hacen hincapié en la distinción entre *causas* y *afinidades* (Weber no habría tratado de proporcionar una explicación causal, sino simplemente mostrar las afinidades entre la Reforma y el capitalismo, como es el caso, por ejemplo, de R. Bendix o R. Aron), así como sobre la diferencia entre el *capitalismo* y el *espíritu del capitalismo* (Weber no habría tomado como objeto de estudio las causas del capitalismo, sino los cambios morales y cognitivos que han favorecido la aparición de una mentalidad provechosa para el capitalismo, como dice, por ejemplo, G. Marshall).

<sup>15</sup>Esta inversión pudo llevarse a cabo gracias a la transformación de esta pasión en «interés», amalgama de egoísmo y de racionalidad, término dotado de las virtudes de la constancia y la previsibilidad. El comercio fue considerado capaz de provocar un cierto suavizamiento de las costumbres: el comerciante deseaba la paz para la prosperidad de sus negocios y mantenía relaciones beneficiosas, a través de sus transacciones, con clientes a los que le interesaba satisfacer. La pasión por el dinero aparece de este modo menos destructiva que la carrera por la gloria y las hazañas. Era también debido a que, tradicionalmente, sólo la nobleza era juzgada capaz, «*por definición*, de virtudes heroicas y de pasiones violentas. Un simple plebeyo no podía perseguir más que sus propios intereses y no la gloria. Todo el mundo sabe que cuanto semejante hombre pudiese llevar a cabo, sería siempre algo “templado” comparado con las apasionadas diversiones y las terroríficas proezas de la aristocracia» (Hirschman, 1980, p. 61). La idea de una erosión moderna de las pasiones violentas y nobles en beneficio de un interés exclusivo por el dinero, está bas-

Los trabajos de Weber insisten en la necesidad percibida por el capitalismo de proporcionar justificaciones de tipo individual, mientras que los de Hirschman hacen énfasis en las justificaciones en términos de bien común. Nosotros retomamos estas dos dimensiones, entendiendo el término justificación en una acepción que permita compaginar simultáneamente las justificaciones individuales (gracias a las cuales una persona encuentra motivos para adherirse a la empresa capitalista) y las justificaciones generales (según las cuales el compromiso con la empresa capitalista sirve al bien común).

La cuestión de las justificaciones morales del capitalismo no es sólo pertinente desde el punto de vista histórico para aclarar sus orígenes o, en la actualidad, para comprender mejor las modalidades de conversión al capitalismo de los pueblos de la periferia (países en vías de desarrollo y países ex socialistas). Es también de extrema importancia en los países occidentales como Francia, cuya población se encuentra a menudo integrada –hasta un punto jamás alcanzado con anterioridad– en el cosmos capitalista. En efecto, las constricciones sistémicas que pesan sobre los actores no bastan por sí solas para suscitar el compromiso de éstos<sup>16</sup>. La constricción en cuestión debe de ser interiorizada y justificada, una función que, por otro lado, la sociología ha adjudicado tradicionalmente a la socialización y a las ideologías. Éstas, participando en la reproducción del orden social, tienen como efecto permitir que las personas no encuentren su universo cotidiano invivible, lo cual es una de las condiciones para la permanencia de un mundo determina-

---

tante extendida, y parece también lo suficientemente consolidada como para inspirar como reacción, desde finales del siglo XVIII, la crítica romántica al orden burgués, que pasó a ser considerado vacío, frío, mezquino, «materialista» y, precisamente, carente de todo carácter pasional, rasgos todos ellos juzgados anteriormente como positivos debido a sus ventajas políticas. En cuanto a las tesis del *doux commerce* [dulce comercio] desarrolladas en el siglo XVIII, hoy nos parecen absolutamente caducas, pero ya en el trascurso del siglo XIX, la miseria de las ciudades obreras y de la colonización mostraba que la pasión burguesa no tenía nada de «atemperada», sino que, por el contrario, producía estragos desconocidos hasta entonces. (La locución *doux commerce* es empleada por Montesquieu en *Del espíritu de las leyes* y que tuvo gran éxito en la segunda mitad del siglo XVIII en el debate sobre la ética de la sociedad comercial. Junto al término de *espíritu de comercio* (también acuñado por Montesquieu), el término de *doux commerce* participó en la construcción de la condición moral del primer capitalismo y de su catálogo de virtudes. El *doux commerce* postulaba que una característica intrínseca y exclusiva de las sociedades de mercado libre era la *douceur*, es decir, la promoción de una economía sin coacciones, opresión, ni brutalidades, a la par que un apaciguamiento de las costumbres y la amabilidad como forma generalizada de sociabilidad. El debate sobre el *doux commerce* puede seguirse en el conocido ensayo de A. Hirschman *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, así como en el reciente libro de Fernando Díez *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo* [N. del T.]).

<sup>16</sup>Tomamos aquí nuestras distancias con respecto a la posición weberiana que afirma que «un capitalismo asentado» (Weber, 1964, p. 63) tiene menos necesidades de una justificación moral, posición a la que se suscribe igualmente su contemporáneo Sombart (1928). No obstante, a lo que sí permanecemos fieles es a una sociología comprensiva que haga hincapié en el sentido que reviste la organización social para los actores y, en consecuencia, en la importancia de las justificaciones y producciones ideológicas.

do. Si el capitalismo no solo ha sobrevivido –contra todos los pronósticos de quienes habían anunciado regularmente su hundimiento–, sino que tampoco ha dejado de extender su imperio, se debe a que ha podido apoyarse en un cierto número de representaciones –susceptibles de guiar la acción– y de justificaciones compartidas, que han hecho de él un orden aceptable e incluso deseable, el único posible o, al menos, el mejor de los órdenes posibles. Estas justificaciones deben apoyarse en argumentos lo suficientemente robustos como para ser aceptados como evidentes por un número lo suficientemente grande de gente, de manera que pueda contenerse o superarse la desesperanza o el nihilismo que el orden capitalista no deja de inspirar igualmente, no sólo entre quienes oprime, sino también, a veces, entre quienes tienen la tarea de mantenerlo y, a través de la educación, transmitir sus valores.

El espíritu del capitalismo es, precisamente, este conjunto de creencias asociadas al orden capitalista que contribuyen a justificar dicho orden y a mantener, legitimándolos, los modos de acción y las disposiciones que son coherentes con él. Estas justificaciones –ya sean generales o prácticas, locales o globales, expresadas en términos de virtud o en términos de justicia– posibilitan el cumplimiento de tareas más o menos penosas y, de forma más general, la adhesión a un estilo de vida favorable al orden capitalista. Podemos hablar en este caso, de *ideología dominante* con la condición de que renunciemos a ver en ella un simple subterfugio de los dominantes para asegurarse el consentimiento de los dominados y de que reconozcamos que la mayoría de las partes implicadas, tanto los fuertes como los débiles, se apoyan en los mismos esquemas para representarse el funcionamiento, las ventajas y las servidumbres del orden en el cual se encuentran inmersos<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup>La cuestión de saber si las creencias asociadas al espíritu del capitalismo son verdaderas o falsas, de vital importancia en numerosas teorías de las ideologías, sobre todo cuando tratan de un objeto tan conflictivo como es el capitalismo, no es fundamental en nuestra reflexión, pues ésta se limita a describir la formación y la transformación de las justificaciones del capitalismo, no a juzgar su verdad intrínseca. Añadamos, para temperar este relativismo, que una ideología dominante en una sociedad capitalista permanece enraizada en la realidad de las cosas en la medida en que, por un lado, contribuye a orientar la acción de las personas y así dar forma al mundo en el que actúan y, por otro, se transforma según la experiencia, feliz o desgraciada, que éstas tienen de su acción. Una ideología dominante puede de este modo, como señala Louis Dumont, tanto ser declarada «falsa» –si se tiene en cuenta su carácter incompleto por encontrarse más ajustada a los intereses de ciertos grupos sociales que de otros, o su capacidad para agrupar producciones de orígenes y antigüedad diferentes sin articularlos de forma coherente–, como ser declarada «verdadera», en el sentido en que cada uno de los elementos que la componen ha podido ser pertinente (y puede continuar siéndolo) en un tiempo o en un lugar dados y ello bajo determinadas condiciones. Retomamos aquí la solución aportada por Hirschman (1984) cuando, frente a teorías aparentemente irreconciliables, relativas al impacto del capitalismo sobre la sociedad, muestra que se puede hacer que coexistan en la misma representación del mundo siempre y cuando aceptemos la idea de que el capitalismo es un fenómeno contradictorio que tiene la capacidad de autolimitarse y de reforzarse a la vez. Hirschman sugiere que «por incompatibles que sean estas teorías, cada una de ellas bien podría tener “su momento de verdad” o su “país de verdad”. Una y otra podrían ser aplicables en un país o

Si, siguiendo la tradición weberiana, colocamos a las ideologías sobre las cuales descansa el capitalismo en el centro de nuestros análisis, daremos un uso a la noción de espíritu del capitalismo alejado de sus usos canónicos. En Weber, la noción de espíritu del capitalismo se inserta dentro del análisis de los «tipos de conductas racionales prácticas» y de las «incitaciones prácticas a la acción»<sup>18</sup> que, en tanto que constitutivos de un nuevo *ethos*, han hecho posible la ruptura con las prácticas tradicionales, la generalización de la disposición al cálculo, la supresión de las condenas morales que pesaban sobre la obtención de beneficios y el desarrollo del proceso de acumulación ilimitada. Nosotros no pretendemos explicar la génesis del capitalismo, sino comprender bajo qué condiciones puede seguir atrayendo hoy a los actores necesarios para la obtención de beneficios, razón por la cual nuestra óptica será diferente. Dejaremos de lado las disposiciones frente al mundo necesarias para participar en el capitalismo como cosmos –adecuación medios-fines, racionalidad práctica, aptitud para el cálculo, autonomización de las actividades económicas, relación instrumental con la naturaleza, etc.–, así como las justificaciones del capitalismo de tipo más general producidas principalmente por la ciencia económica y que evocaremos más adelante. Estas justificaciones y disposiciones indican en la actualidad, al menos entre los actores de la empresa en el mundo occidental, competencias comunes que, en armonía con las limitaciones institucionales que se imponen de alguna manera desde el exterior, son constantemente reproducidas a través de los procesos de socialización familiares y escolares. Éstas constituyen el zócalo ideológico a partir del cual se pueden observar las variaciones históricas aún cuando no pueda excluirse que la transformación del espíritu del capitalismo implique a veces la metamorfosis de algunos de sus aspectos más duraderos. *Nuestro propósito es el estudio de las variaciones observadas y no la descripción exhaustiva de todos los componentes del espíritu del capitalismo.* Esto nos llevará a desprender del concepto de espíritu del capitalismo los contenidos sustanciales, en términos de *ethos*, que están ligados a él en la obra de Weber, para abordarlo como una forma que puede ser objeto de un contenido muy diferente según los distintos momentos de la evolución de los modos de organización de las empresas y de los procesos de extracción del beneficio capitalista. Podemos, de este modo, tratar de integrar dentro de un mismo marco expresiones históricas muy distintas del espíritu del capitalismo y plantearnos la cuestión de su transformación. Haremos hincapié en la forma que debe adoptar una existencia en armonía con las exigencias de la acumulación para que un gran número de actores estimen que vale la pena de ser vivida.

Sin embargo, a lo largo de este recorrido histórico, permaneceremos fieles al método de los tipos ideales weberianos, sistematizando y destacando

---

grupo de países dados durante un periodo determinado» (p. 37).

<sup>18</sup>Weber, citado por Bouretz (1996), pp. 205-206.

cuanto nos parezca específico de una época en oposición a aquellas otras que le han precedido, otorgando más importancia a las variaciones que a las constantes, sin ignorar, no obstante, las características más estables del capitalismo.

La persistencia del capitalismo como modo de coordinación de las acciones y como mundo de vida, no puede ser comprendida sin tener en cuenta las ideologías que, justificándolo y confiriéndole un sentido, contribuyen a generar la buena voluntad de aquellos sobre los que se levanta y a asegurar su adhesión, incluso cuando, como sucede en el caso de los países desarrollados, el orden en el que éstos son insertados parece descansar, casi en su totalidad, en dispositivos que le son afines.

## De qué está hecho el espíritu del capitalismo

Cuando se trata de reunir las razones que hablan en favor del capitalismo, de buenas a primeras se presenta un candidato, que no es otro que la ciencia económica. ¿Acaso no es en la ciencia económica y, en particular, en sus corrientes dominantes –clásicas y neoclásicas–, donde los responsables de las instituciones del capitalismo han buscado, desde la primera mitad del siglo XIX hasta nuestros días, todo tipo de justificaciones? La fuerza de los argumentos que encontramos en ella proviene precisamente de que se presentan como argumentos no ideológicos y no dictados por principios morales, por más que incorporen una referencia a resultados finales globalmente conformes a un ideal de justicia, en el caso de los más sólidos de entre ellos, así como a una idea de bienestar, en la mayoría. El desarrollo de la ciencia económica, ya se trate de la economía clásica o del marxismo, ha contribuido, como ha demostrado L. Dumont (1977), al surgimiento de una representación del mundo radicalmente nueva con respecto al pensamiento tradicional, destacando, en particular, «la separación radical de los aspectos económicos del tejido social y su constitución como ámbito autónomo» (p. 15). Esta concepción permitió dar cuerpo a la creencia de que la economía constituye una esfera autónoma, independiente de la ideología y de la moral, que obedece a leyes positivas, dejando de lado el hecho de que semejante convicción es el resultado de un trabajo ideológico que sólo ha podido ser llevado a cabo tras incorporar justificaciones, parcialmente recubiertas después por el discurso científico, según las cuales las leyes positivas de la economía estarían al servicio del bien común<sup>19</sup>.

En particular, la idea de que la persecución del interés individual con-

---

<sup>19</sup>En efecto, la economía clásica, al constituirse paradójicamente como «ciencia» a partir del modelo de las ciencias de la naturaleza del siglo XIX, y a costa del olvido de la filosofía política que le había servido de matriz, y de la transformación de las convicciones subyacentes a las formas mercantiles de los acuerdos en leyes positivas separadas de la voluntad de las personas, ha sido instrumentalizada para validar acciones (Boltanski, Thévenot, 1991, pp. 43-46).

tribuye al interés general ha sido objeto de un enorme trabajo, retomado y profundizado continuamente a lo largo de toda la historia de la economía clásica. Esta disociación de la moral y de la economía, así como la incorporación a la economía, en el mismo movimiento, de una moral consecuencialista<sup>20</sup> basada en el cálculo de la utilidad, facilitaron una garantía moral a las actividades económicas por el simple hecho de ser lucrativas<sup>21</sup>. Haciendo un rápido resumen que explicita un poco más el movimiento de la historia de las teorías económicas que aquí nos interesa, podemos observar que la incorporación del utilitarismo a la economía ha permitido que se asuma como «natural» que «todo lo que es beneficioso para el individuo lo es también para la sociedad. Y por analogía, todo lo que engendre beneficios (y sirva, por lo tanto, al capitalismo) sirve también a la sociedad» (Heilbroner, 1986, p. 95). Tan sólo el crecimiento de la riqueza, sea quien sea su beneficiario, es, desde esta perspectiva, considerado como un criterio del bien común<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup>Según las teorías morales consecuencialistas, los actos deben evaluarse moralmente en función de sus consecuencias (un acto es bueno si produce mayor bien que mal y si el saldo es superior a un acto alternativo que no ha podido realizarse como consecuencia de haber llevado a cabo el primer acto). Estas teorías se oponen globalmente a las teorías que podríamos llamar deontológicas y que permiten juzgar los actos en función de su conformidad a una lista de reglas, de mandatos o de derechos y deberes. Las teorías consecuencialistas permiten resolver la espinosa cuestión del conflicto entre reglas que existe en las teorías deontológicas y evitar responder a la cuestión del fundamento y origen de dichas reglas. Sin embargo, este tipo de teorías se exponen a otras dificultades, como la realización del inventario del conjunto de consecuencias o la medida y suma de las cantidades de bien y de mal correspondientes. El utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832) constituye el paradigma mismo de las teorías consecuencialistas así como la más conocida, ya que funda la evaluación de una acción sobre el cálculo de la utilidad producida por este acto.

<sup>21</sup>Este consistente ensamblaje es el resultado de la alianza, en un primer momento marginal y no necesaria, pero posteriormente ampliamente admitida, de la economía clásica y del utilitarismo, respaldada por un «materialismo evolucionista», rico en referencias a Darwin, Condorcet o Comte (Schumpeter, 1983, vol. 2, pp. 47-50). Esta mezcla de creencias liberales en las virtudes del «*laissez faire*» [dejar hacer], de darwinismo social y de utilitarismo vulgar ha constituido, según Schumpeter, el mantillo sobre el que ha descansado la visión del mundo de la burguesía empresarial. De este modo, el utilitarismo, asociado con el liberalismo económico y el darwinismo social, ha podido convertirse, bajo una forma vulgarizada, en el principal instrumento capaz de lograr, en un solo movimiento, liberarse de la moral común y dar una dimensión moral a las acciones orientadas a la obtención de beneficios.

<sup>22</sup>Una de las razones por las cuales todo incremento en la riqueza de cualquier miembro de la sociedad debe, supuestamente, constituir una mejora del bienestar global de la sociedad en su conjunto, consiste en que esta riqueza no es el resultado de privar a otro de dicha riqueza mediante el robo, como presupone, por ejemplo, la idea de una suma total de la riqueza estable, sino que ha sido creada en su integridad, de manera que la suma total de la riqueza de la sociedad se ve incrementada. Los trabajos de Pareto en el ámbito de la economía, prolongando y renovando la aproximación walrasiana, conducen a una redefinición del óptimo económico e ilustran cómo se fue haciendo cada vez más vana en el seno de la economía clásica la cuestión de saber quién resulta enriquecido por este crecimiento de la riqueza. Una de las consecuencias prácticas del abandono, en la obra de Pareto, de una utilidad medible, en el tránsito del siglo XIX al XX, es que a partir de ese

En los usos más cotidianos y en los discursos públicos de los principales actores que se encargan de realizar la exégesis de los actos económicos –jefes de empresa, políticos, periodistas, etc.–, el recurso a esta vulgata permite vincular, de forma íntima y a la vez lo suficientemente vaga, beneficio individual (o local) y beneficio global, resolviendo de este modo la exigencia de justificación de las acciones que concurren en la acumulación. Para este tipo de justificaciones resulta evidente que el coste moral específico (entregarse a la pasión por el lucro) de la puesta en marcha de una sociedad adquisitiva (coste que preocupaba aún a Adam Smith), difícilmente cuantificable, se encuentra ampliamente compensado por las ventajas cuantificables (bienes materiales, salud, . . .) de la acumulación. Permiten también sostener que el crecimiento global de la riqueza, sea quien sea el beneficiario, es un criterio de determinación del bien común, de lo cual da fe todos los días el hecho de presentar la salud de las empresas de un país –medida por sus tasas de beneficio, su nivel de actividad y de crecimiento– como un criterio de medida del bienestar social<sup>23</sup>. Este inmenso trabajo social llevado a cabo para instaurar el progreso material individual como un –si no *el*– criterio del bienestar

---

momento resultaba imposible comparar las utilidades de dos elementos diferentes y, por lo tanto, de responder a la cuestión de saber si el crecimiento en un aspecto determinado era más beneficioso para la sociedad que el crecimiento en otro aspecto. La teoría del equilibrio paretiana permite también sostener que es imposible juzgar en términos de bienestar global el efecto de un desplazamiento de la riqueza de un punto a otro, ya que la pérdida de utilidad de ciertos miembros no se puede compensar con la ganancia de utilidad de otros. Vemos pues que hay dos usos posibles de la teoría del equilibrio de Pareto: o bien reconocemos que no existe ningún reparto de riquezas bueno en sí mismo que pueda determinarse científicamente gracias a la economía, aceptándose de este modo los repartos tal y como se hacen; o bien constatamos la incapacidad de la ciencia económica para resolver semejante cuestión y la transferimos al plano político sin demasiado entusiasmo. De este modo Pareto proporcionará argumentos, sin pretenderlo realmente, a los defensores del Estado del bienestar.

<sup>23</sup>Lo que conduce a considerar globalmente al país como una «empresa», metáfora reductora pero frecuente. O. Giarini (1981, 1983) muestra cuánto se aleja la noción de PNB de la de bienestar social, aún cuando se acepte reducir este bienestar al simple aumento del nivel de vida. Al incorporar los valores añadidos de todas las empresas, el PNB no señala, por ejemplo, que algunos de estos valores añadidos se encuentran vinculados a mercados de reparación de daños producidos por otros sectores a la economía. La suma de los valores añadidos de aquellos que destruyen el entorno y de aquellos que lo protegen no puede en ningún caso pretender expresar una verdadera mejora para el ciudadano por más que se incremente el indicador del PNB. «Lo que hay más bien es una transferencia de gastos, que tiene como efecto un crecimiento real neto de la riqueza y del bienestar [. . .], a otro tipo de gastos que son esenciales para el mantenimiento del sistema de mercado» (1983, p. 308). Otros valores añadidos que vienen a agregarse están simplemente ligados a la mercantilización de actividades que permanecían anteriormente fuera de la esfera monetaria (como el desarrollo de los platos precocinados que están reemplazando en parte a la cocina familiar, un mercado que, ciertamente crea beneficios monetarios pero no aumenta necesariamente los niveles de vida). Giarini (1983) llega a afirmar : «Se produce muy a menudo un crecimiento cero o un crecimiento negativo en la riqueza y el bienestar real incluso cuando los indicadores económicos del producto nacional bruto son positivos » (p. 310).

social, ha permitido al capitalismo adquirir una legitimidad sin precedentes, logrando legitimar al mismo tiempo sus objetivos y su motor.

Los trabajos realizados por la ciencia económica permiten también sostener que, entre dos organizaciones económicas diferentes, orientadas ambas hacia el bienestar material, la organización capitalista es siempre más eficaz. La libertad de empresa y la propiedad privada de los medios de producción introducen en el sistema la competencia o su posibilidad. Ésta, desde el momento en que existe, aunque no sea pura y perfecta, es el medio más seguro para que los clientes se beneficien del mejor servicio al menor coste. Aunque su principal preocupación sea la acumulación de capital, los capitalistas también están obligados a satisfacer a los consumidores para lograr sus objetivos. Es así como, extensivamente, la empresa privada competitiva es juzgada siempre como más eficaz y eficiente que la organización no lucrativa (pero lo es pagando el precio, siempre olvidado, de una mutación del aficionado al arte, del ciudadano, del estudiante, del niño con respecto a sus profesores, del beneficiario de la ayuda social... en consumidor). La privatización y la mercantilización máxima de todos los servicios son, de este modo, vistas socialmente como las mejores soluciones, ya que reducen el despilfarro de recursos y obligan a anticiparse a lo que esperan los clientes<sup>24</sup>.

A los tópicos de la utilidad, del bienestar global o del progreso –movilizados de forma casi inmutable desde hace dos siglos–, a la justificación en términos de eficacia sin igual a la hora de ofrecer bienes y servicios, hay que añadir, por supuesto, la referencia a los poderes liberadores del capitalismo y a la libertad política como efecto colateral de la libertad económica. Los tipos de argumentos que se presentan a este respecto evocan la liberación que supone el régimen salarial con respecto a la servidumbre, el espacio de libertad que permite la propiedad privada o, incluso, el hecho de que las libertades políticas en la época moderna no han existido nunca, salvo de forma episódica, en ningún país abierta y fundamentalmente anticapitalista, a pesar también de que tampoco todos los países capitalistas conozcan dichas libertades políticas<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup>Esta posición, según la cual la organización mercantil es siempre más eficaz, ha sido desarrollada recientemente por teóricos de la economía de la burocracia (Véase Greffe [1979] y Teryn [1980] para una introducción a la cuestión).

<sup>25</sup>Milton Friedman (1962), en su célebre ensayo *Capitalism and freedom*, es uno de los más ardientes defensores de la tesis según la cual las libertades políticas no son posibles más que en el marco de las relaciones capitalistas: «Los acuerdos económicos desempeñan un doble papel en la promoción de una sociedad libre. Por un lado, la libertad de establecer acuerdos económicos es un componente de la libertad entendida en un sentido amplio, a pesar de que la libertad económica es un fin en sí misma; por otro lado, la libertad económica es un medio indispensable para la realización de la libertad política» (p. 8). Pero admite también que el capitalismo, por sí mismo, no asegura la libertad: «La historia sugiere tan sólo que el capitalismo es una condición necesaria para la libertad política. Claramente, no es una condición suficiente. La Italia y la España fascistas, la Alemania en distintos momentos de los últimos 70 años, Japón antes de ambas guerras mundiales,

Evidentemente, sería poco realista no tener en cuenta estos tres pilares justificativos centrales del capitalismo –progreso material, eficacia y eficiencia en la satisfacción de las necesidades, modo de organización social favorable al ejercicio de las libertades económicas y compatible con regímenes políticos liberales– en el espíritu del capitalismo.

Pero precisamente a causa de su carácter excesivamente general y estable en el tiempo, estos elementos<sup>26</sup> no bastan para obtener el compromiso de las personas ordinarias en las circunstancias concretas de la vida y, en particular, de la vida en el trabajo, para facilitarles recursos argumentativos que les permitan hacer frente a las denuncias o a las críticas que puedan serles dirigidas personalmente. Es poco probable que un trabajador asalariado se regocije verdaderamente de que su trabajo sirva para incrementar el PIB de la nación, de que permita mejorar el bienestar de los consumidores, o de que esté inserto en un sistema que garantiza la libertad de empresa, de venta y de compra, porque posiblemente le cueste establecer un vínculo entre estas ventajas generales y las condiciones de vida y de trabajo propias y de sus allegados. A menos que se haya enriquecido directamente sacando partido de la libre empresa –algo que está reservado a un reducido número de personas– o de que haya obtenido, gracias al trabajo elegido libremente, una holgura financiera suficiente como para aprovecharse plenamente de las posibilidades de consumo que ofrece el capitalismo, le faltarán demasiadas mediaciones para que la propuesta de adhesión que le es hecha pueda alimentar su imaginación<sup>27</sup> y encarnarse en hechos y gestos en la vida cotidiana.

Frente a lo que podríamos denominar –parafraseando a M.Weber– el *capitalismo de cátedra*, un capitalismo que repite desde arriba el dogma liberal, las expresiones del espíritu del capitalismo que nos interesan deben incorporarse en descripciones lo suficientemente consistentes y detalladas, así como comportar los suficientes *asideros*, como para *sensibilizar* a aquellos a los que se dirige, es decir, ser capaces, simultáneamente, de aproximarse a su experiencia moral de la vida cotidiana y proponerles modelos de acción en los que puedan apoyarse. Veremos cómo el discurso de la gestión empresarial, discurso que pretende ser a la vez formal e histórico, global y situado, que

---

la Rusia zarista antes de la Primera Guerra Mundial, son todas ellas sociedades que no podemos describir como políticamente libres. Sin embargo, en cada una de ellas, la empresa privada era la forma predominante de organización económica. Por lo tanto, es posible que se produzcan simultáneamente acuerdos económicos de tipo capitalista y acuerdos políticos contrarios a la libertad» (p. 10).

<sup>26</sup>Es probable que este aparato justificativo baste para implicar a los capitalistas y sea movilizado cada vez que la discusión alcance un nivel de generalidad muy alto (el porqué del sistema y no el porqué de tal o cual acción o decisión), así como cuando no se encuentra ninguna justificación más próxima a la disputa, lo que suele ocurrir, desde nuestro punto de vista, cuando el espíritu del capitalismo es débil.

<sup>27</sup>Las ideologías, para poder servir a la acción, han de estar incorporadas en formas discursivas que comprendan mediaciones lo suficientemente numerosas y lo suficientemente diversas como para alimentar la imaginación frente a las situaciones concretas de la vida; en este sentido, véase Boltanski (1993), pp. 76-87.

mezcla preceptos generales y ejemplos paradigmáticos, constituye hoy la forma por excelencia en la que el espíritu del capitalismo se materializa y se comparte.

Este tipo de discurso se dirige ante todo a los cuadros, cuya adhesión al capitalismo es particularmente indispensable para la buena marcha de las empresas y para la formación de beneficios. El problema, sin embargo, es que el alto nivel de compromiso exigido no puede obtenerse por pura coacción, a la vez que, en la medida en que están menos sometidos a la necesidad que los obreros, pueden oponer una resistencia pasiva, comprometerse con reticencias, o incluso minar el orden capitalista criticándolo desde dentro. Existe también el peligro con los hijos de la burguesía, que constituyen el vivero casi natural de reclutamiento de los cuadros y pueden iniciar un movimiento de *defección*, por emplear la expresión de A. Hirschman (1972), dirigiéndose hacia profesiones menos integradas en el juego capitalista (profesiones liberales, arte y ciencia, servicio público) o incluso retirarse parcialmente del mercado de trabajo, posibilidades todas ellas tanto más probables cuanto más numerosa sea su posesión de recursos diversificados (escolares, patrimoniales y sociales).

Así pues, el capitalismo debe complementar su aparato justificativo, en un primer momento, en dirección a los cuadros o de los futuros cuadros. Si, en el transcurso normal de su vida profesional, éstos son convencidos en su mayoría de adherirse al sistema capitalista, ya sea por razones financieras (miedo al paro principalmente, sobre todo si están endeudados y con cargas familiares) o por dispositivos clásicos de sanciones y recompensas (dinero, ventajas diversas, esperanzas de promoción...), podemos pensar que las exigencias de justificación se desarrollarán particularmente en los periodos caracterizados, como ocurre en la actualidad, por un lado, por un fuerte crecimiento numérico de los cuadros, con la llegada a las empresas de numerosos cuadros jóvenes provenientes del sistema educativo, escasamente motivados y en búsqueda de incitaciones normativas<sup>28</sup> y, por otro,

---

<sup>28</sup>El número de cuadros ha crecido de forma importante entre el censo de 1982 y el de 1990. La categoría de «cuadros administrativos y comerciales» ha ganado más de 189.000 personas, la de «ingenieros y cuadros técnicos de empresa» más de 220.000, la de «profesiones intermedias administrativas y comerciales de empresa» más de 423.000. Una parte de los efectivos que aseguran el crecimiento de estas subcategorías provienen de capas sociales tradicionalmente más distantes, inclusive hostiles al capitalismo, como es el caso de los hijos del profesorado que están particularmente bien preparados para superar las pruebas escolares que abren las puertas a la enseñanza superior y a las grandes escuelas, pero peor preparados normativamente que los hijos de la burguesía de negocios para el ejercicio de un poder jerárquico o económico. Como demuestran numerosos estudios, el crecimiento del número de diplomados no sólo tiene consecuencias numéricas, sino que modifica también las características de aquellos que poseen tales títulos, a resultas de un cambio en su origen social por el efecto de la democratización del acceso a la enseñanza superior. El efecto de «señalización» de los diplomas (Spence, 1973) se ve perturbado. En realidad, el diploma no aporta tan sólo información sobre el tipo de conocimientos supuestamente adquiridos, sino también sobre el tipo de cultura, en el sentido antropológico del

por profundas transformaciones que obligan a los cuadros más veteranos a reciclarse, algo que les resultará más sencillo si logran dar un sentido a los cambios de orientación que les son impuestos y vivirlos como fruto de la libre elección.

Los cuadros, en la medida en que son al mismo tiempo asalariados y portavoces del capitalismo, constituyen, por su posición –sobre todo si los comparamos con otros miembros de las empresas–, un objetivo prioritario de la crítica –en particular de la efectuada por sus subordinados–, una crítica a la que a menudo ellos mismos están dispuestos también a prestar un oído atento. No les basta tan sólo con las ventajas materiales que se les conceden, sino que deben también disponer de argumentos para justificar su posición y, de forma más general, los procedimientos de selección de los que son producto o que ellos mismos han puesto en marcha. Una de sus necesidades de justificación es el mantenimiento de una separación culturalmente tolerable entre su propia condición y la de los trabajadores que tienen a sus órdenes (como muestran, por ejemplo, en el punto de inflexión histórico de la década de 1970, las reticencias de numerosos jóvenes ingenieros de las grandes escuelas, formados de manera más permisiva que las generaciones anteriores, a mandar sobre los O.S. [obrero descualificado]<sup>29</sup>, asignados a tareas muy repetitivas y sometidos a una severa disciplina de fábrica).

Las justificaciones del capitalismo que aquí nos interesan no serán, por lo tanto, aquellas que los capitalistas o los economistas universitarios puedan desarrollar de cara al exterior y, en particular, de cara al mundo político, sino las justificaciones destinadas prioritariamente a los cuadros e ingenieros. Ahora bien, las justificaciones en términos de bien común que necesitan deben apoyarse en espacios de cálculo locales para poder ser eficaces. Sus juicios hacen referencia, en primer lugar, a la empresa en la que trabajan y al grado en que las decisiones tomadas en su nombre son defendibles en cuanto a sus consecuencias sobre el bien común de los asalariados empleadas en la misma y, secundariamente, respecto al bien común de la colectividad geográfica y política en la cual está inserta. A diferencia de los dogmas liberales, estas justificaciones situadas están sujetas al cambio, debiendo vincular las preo-

---

término y, finalmente, sobre el tipo de seres humanos. El mero conocimiento de la posesión de un diploma ya no proporciona las informaciones tácitas y laterales que permitían, en una etapa anterior, «hacerse una idea» intuitiva –es decir, fundada sobre la experiencia social ordinaria– del tipo de persona «a la que nos enfrentábamos», porque los titulares de un mismo diploma pueden diferir fuertemente unos de otros en el resto de aspectos (sobre todo con respecto a las generaciones anteriores poseedoras del mismo diploma).

<sup>29</sup> *Ouvrier Spécialisé*: obrero descualificado. Término acuñado en la sociología del trabajo francesa, figura característica del capitalismo de la producción en cadena de la gran fábrica fordista. El O.S. conformaba un trabajador asignado a una tarea repetitiva dentro de la cadena de montaje en la que se insertaba como una simple extensión de la máquina. Los O.S., durante mucho tiempo la fuerza hegemónica del movimiento obrero, fueron los protagonistas del importante ciclo de luchas que tuvo su momento álgido a lo largo de la década de 1960 [N. del T.].

cupaciones expresadas en términos de justicia con las prácticas ligadas a las diferentes etapas históricas del capitalismo y con las formas específicas de obtener beneficios características de una época. Al mismo tiempo, estas justificaciones deben suscitar disposiciones a la acción y proporcionar la seguridad de que las acciones emprendidas son moralmente aceptables. De este modo, en cada momento histórico, el espíritu del capitalismo se manifiesta indisociablemente en las evidencias de las que disponen los cuadros en lo que respecta a las «buenas» acciones que han de realizar para obtener beneficios y a la legitimidad de estas acciones.

Además de las justificaciones en términos de bien común, necesarias para responder a la crítica y explicarse frente a los demás, los cuadros, en particular los cuadros jóvenes, necesitan también, como los empresarios weberianos, encontrar motivos personales para el compromiso. Para que el compromiso valga la pena, para que les resulte atractivo, el capitalismo debe presentarse ante ellos en actividades que, en comparación con oportunidades alternativas, pueden ser calificadas de «excitantes», es decir, portadoras, con variaciones según las épocas, de posibilidades de autorrealización y de espacios de libertad para la acción.

Sin embargo, como veremos a continuación con mayor detalle, este anhelo de *autonomía* suele encontrarse con otra demanda con la que suele entrar en tensión: la búsqueda de *seguridad*. En efecto, el capitalismo debe ser capaz de inspirar a los cuadros la confianza en la posibilidad de beneficiarse del bienestar que les promete de forma duradera para ellos mismos (de forma al menos tan duradera, si no más, que en las situaciones sociales alternativas a las cuales han renunciado con su adhesión al capitalismo) y de garantizar a sus hijos el acceso a posiciones que les permitan conservar los mismos privilegios.

El espíritu del capitalismo propio de cada época debe proporcionar, en términos históricamente variables, elementos capaces de apaciguar la inquietud suscitada por las tres siguientes cuestiones:

- ¿De qué manera puede el compromiso con el proceso de acumulación capitalista ser una fuente de entusiasmo incluso para aquellos que no serán los primeros en aprovecharse de los beneficios realizados?
- ¿Hasta qué punto aquellos que se implican en el cosmos capitalista pueden tener la garantía de una seguridad mínima para ellos y para sus hijos?
- ¿Cómo justificar, en términos de bien común, la participación en la empresa capitalista y defender, frente a las acusaciones de injusticia, la forma en que es animada y gestionada?

## Las diferentes etapas históricas del espíritu del capitalismo

Las transformaciones del espíritu del capitalismo que se perfilan en la actualidad –y a las cuales está consagrado este libro– no son, desde luego, las primeras que ha conocido. Además de esa especie de reconstrucción arqueológica del *ethos* inspirador del capitalismo original que encontramos en la obra de Weber, disponemos al menos de dos descripciones estilizadas o tipificadas del espíritu del capitalismo. Cada una de ellas especifica los diferentes componentes señalados más arriba e indica, para su momento histórico, el tipo de gran aventura dinamizadora que pudo representar el capitalismo, los sólidos cimientos que eran necesarios de cara al futuro y las respuestas al ansia de una sociedad justa que el capitalismo pudo representar. Son estas diferentes combinaciones entre autonomía, seguridad y bien común las que recordaremos ahora de forma muy esquemática.

La primera descripción, llevada a cabo a finales del siglo XIX –tanto en la novela como en las ciencias sociales propiamente dichas– coloca su epicentro en la figura del burgués emprendedor y en la descripción de los valores burgueses. La figura del emprendedor, del capitán de industria, del conquistador (Sombart, 1928, p. 55), concentra los elementos heroicos de la descripción<sup>30</sup>, haciendo énfasis en el juego, la especulación, el riesgo y la innovación. A un nivel más general, para categorías más numerosas, la aventura capitalista significa en primer lugar la liberación, ante todo espacial o geográfica, posibilitada por el desarrollo de los medios de comunicación y el avance del trabajo asalariado, que permiten a los jóvenes emanciparse de las comunidades locales, del sometimiento a la tierra y del arraigo familiar, y posibilitan la huida del pueblo, del gueto y de las formas tradicionales de dependencia personal. En contrapartida, la figura del burgués y de la moral burguesa aportan los elementos de seguridad gracias a una combinación original que añade a las disposiciones económicas innovadoras (avaricia, espíritu de ahorro, tendencia a racionalizar la vida cotidiana en todos sus aspectos, desarrollo de las capacidades necesarias para la contabilidad, el cálculo y la previsión), disposiciones domésticas tradicionales: la importancia otorgada a la familia, al linaje, al patrimonio, a la castidad de las hijas para evitar las uniones desafortunadas y la dilapidación del capital; el carácter familiar o patriarcal de las relaciones mantenidas con los empleados (Braudel, 1979, pp. 526-527) –que será denunciado como paternalismo– donde las formas de subordinación continúan siendo de tipo personal, en el seno de empresas generalmente de reducido tamaño; el papel concedido a la caridad como alivio del sufrimiento de los pobres, etc. (Procacchi, 1993). Las justificaciones de mayor generalidad que hacen referencia a formulaciones del bien común, tendrían menos que ver con la referencia al liberalismo económico, al mer-

---

<sup>30</sup>Véase, por ejemplo, el libro de Charles Morazé (1957), *Les Bourgeois conquérants*, sobre todo el prólogo y la parte consagrada a los ferrocarriles (pp. 205-216).

cado<sup>31</sup> o a la economía científica –cuya difusión continuaba siendo bastante limitada– que con la creencia en el progreso, en el futuro, en la ciencia, en la técnica o en las ventajas de la industria. Se trataba de un utilitarismo vulgar que pretendía justificar los sacrificios que exigía el avance del progreso. Precisamente esta amalgama de disposiciones y valores muy diferentes e incluso incompatibles –sed de beneficios y moralismo, avaricia y caridad, cientificismo y tradicionalismo familiar– que constituye el eje principal de la división de los burgueses entre sí mismos de la que habla François Furet (1995, pp. 19-35), explica lo que será denunciado más unánime y duraderamente en el espíritu burgués: su hipocresía.

Una segunda caracterización del espíritu del capitalismo encuentra su pleno desarrollo entre la década de 1930 y la de 1960. En este caso el énfasis apunta no tanto al empresario individual, sino a la organización. Esta segunda caracterización gira en torno al desarrollo –a principios del siglo XX– de la gran empresa industrial centralizada y burocratizada, fascinada por el gigantismo. Este segundo espíritu del capitalismo tiene como figura heroica al director<sup>32</sup> quien, a diferencia del accionista que busca aumentar su riqueza personal, se encuentra atravesado por la voluntad de hacer crecer sin límites el tamaño de la empresa que tiene a su cargo, de manera que pueda llevarse a cabo una producción en masa que encontraría su razón de ser en las economías de escala, en la estandarización de los productos, en la organización racional del trabajo y en las nuevas técnicas de extensión de los mercados (marketing). Para los jóvenes diplomados resultaban particularmente «excitantes» las oportunidades que ofrecían las organizaciones de acceder a posiciones de poder desde las que poder cambiar el mundo y, para la gran mayoría, de conseguir liberarse del reino de la necesidad, logrando la realización de los deseos gracias a la producción en masa y a su corolario, el consumo de masas.

En esta versión, la dimensión securitaria queda garantizada por la fe puesta en la racionalidad y la planificación a largo plazo –tarea prioritaria de los dirigentes– y, sobre todo, por el gigantismo mismo de las organizaciones, las cuales se convierten en ambientes protectores que ofrecen no sólo oportunidades de hacer carrera, sino que también intervienen en la vida cotidiana (vivienda oficial, centros de vacaciones, organismos de formación...) siguiendo el modelo del ejército (tipo de organización del que IBM fue el paradigma durante los años 1950-1960).

La referencia al bien común está asegurada no sólo por su imbricación

---

<sup>31</sup>Hablando del liberalismo económico, tal y como lo encontramos en la economía política inglesa del siglo XIX, en particular en Adam Smith, P. Rosanvallon escribe : «La sociedad industrial del siglo XIX dio forma a un mundo opuesto por completo a esta representación» (Rosanvallon, 1979, p. 222).

<sup>32</sup>Véase Bearl and Means (1932) y Burnham (1941) para una primera descripción, Chandler (1977) para un trabajo histórico más reciente sobre el advenimiento de los directivos empresariales asalariados.

con un ideal de orden industrial encarnado por los ingenieros –creencia en el progreso, esperanza puesta en la ciencia y la técnica, la productividad y la eficacia– más rico de significados aún que en la anterior versión, sino también a través de un ideal que podríamos calificar de cívico, en la medida en que hace hincapié en la solidaridad institucional, la socialización de la producción, de la distribución y del consumo, así como en la colaboración entre las grandes firmas y del Estado en una perspectiva de justicia social. La existencia de directores asalariados y el desarrollo de las categorías de técnicos, de «organizadores», la constitución, en Francia, de la categoría de los cuadros (Boltanski, 1982), la multiplicación de propietarios constituidos por personas morales más que por personas físicas o las limitaciones a la propiedad privada de la empresa a causa del desarrollo de los derechos de los asalariados y de la existencia de reglas burocráticas que restringen las prerrogativas patronales en materia de gestión de personal, son interpretadas como muestras de un cambio en profundidad del capitalismo que se caracterizaría por una atenuación de la lucha de clases, por una disociación de la propiedad del capital y del control sobre la empresa (que es transferido a la «tecnoestructura») (Galbraith, 1952, 1968) y por la aparición de un nuevo capitalismo animado por un espíritu de justicia social. Tendremos ocasión de volver una y otra vez sobre las especificidades de este «segundo» espíritu del capitalismo.

Las transformaciones del espíritu del capitalismo acompañan por consiguiente a las profundas modificaciones de las condiciones de vida y de trabajo, así como a los cambios en los anhelos –para ellos o para sus hijos– de los trabajadores, que dentro de las empresas pasan a desempeñar un papel significativo en los procesos de acumulación capitalista, sin llegar a ser los beneficiarios más privilegiados de estos. Hoy, la seguridad proporcionada por los diplomas ha disminuido, las jubilaciones se encuentran amenazadas y posibilidades de promoción no están aseguradas. La potencia de movilización del «segundo espíritu» está en cuestión, mientras que las formas de acumulación se han visto de nuevo profundamente transformadas.

Una de las evoluciones ideológicas de la situación actual que puede considerarse como más probable, en la medida en que parte de las capacidades de supervivencia del sistema y se limita a plantear simples reorganizaciones dentro del marco del régimen del capital –del que, por el momento, tras el fin de la ilusión comunista, no se ven vías de salida practicables–, consistiría, siguiendo nuestro análisis, en la formación en los países desarrollados de un espíritu del capitalismo más movilizador (y, por lo tanto, también más orientado hacia la justicia y el bienestar social) que intentase volver a movilizar a los trabajadores y, como mínimo, a la clase media.

El «primer» espíritu del capitalismo, asociado como hemos visto a la figura del burgués, estaba vinculado a las modalidades del capitalismo, básicamente de tipo familiar, de una época en la que no se buscaba el gigantismo, salvo casos excepcionales. Los propietarios o patronos eran conocidos per-

sonalmente por sus empleados, el destino y la vida de la empresa estaban fuertemente relacionados con los de una familia. El «segundo» espíritu del capitalismo, que se organiza en torno a la figura central del director (o dirigente asalariado) y de los cuadros, está ligado a un capitalismo de grandes empresas, lo suficientemente importantes ya como para que la burocratización y la amplia utilización de cuadros cada vez más diplomados sean elementos centrales. No obstante, sólo algunas de entre ellas (una minoría) podrán ser calificadas como multinacionales. El accionariado se ha vuelto más anónimo, y numerosas empresas se han deshecho del nombre y del destino de una familia en particular. El «tercer» espíritu deberá ser isomorfo a un capitalismo «mundializado» que se sirve de nuevas tecnologías, por no citar más que los dos aspectos más frecuentemente mencionados para definir al capitalismo contemporáneo.

Las diferentes modalidades de salida de la crisis ideológica que comenzaron a ponerse en marcha en la segunda mitad de la década de 1930 –momento en el que comienza a perder fuerza el primer espíritu– no podían haber sido previstas. Algo similar ocurre en la actualidad. La necesidad de volver a dar un sentido al proceso de acumulación y de vincularlo a las exigencias de justicia social choca, en particular, con la tensión existente entre el interés colectivo de los capitalistas en tanto que clase y sus intereses particulares en tanto que operadores atomizados en competencia en el mercado (Wallerstein, 1985, p. 17). Ningún operador del mercado quiere ser el primero en ofrecer una «buena vida» a quienes contrata, porque sus costes de producción se verían incrementados, lo cual supondría una desventaja para la competencia que le enfrenta a sus iguales. Sin embargo, a la clase capitalista en su conjunto le interesa que las prácticas generales, sobre todo en lo que respecta a los cuadros, permitan conservar la adhesión de aquellos de los que depende la realización del beneficio. Podemos pensar que la formación de un tercer espíritu del capitalismo y su encarnación en diferentes dispositivos dependerá, en gran medida, del interés que tenga para las multinacionales, hoy dominantes, el mantenimiento de una zona pacificada en el centro del sistema-mundo dentro de la cual los cuadros encuentren un espacio donde poder formarse, criar a sus hijos y vivir con seguridad.

*El origen de las justificaciones incorporadas al espíritu del capitalismo*

Hemos llamado la atención sobre la importancia que reviste para el capitalismo la posibilidad de apoyarse en un aparato justificativo ajustado a las formas concretas adoptadas por la acumulación del capital en una época determinada, lo que significa que el espíritu del capitalismo incorpora otros esquemas diferentes de los heredados de la teoría económica. Aunque éstos últimos permiten –ajenos a toda especificidad histórica<sup>33</sup>– defender el

---

<sup>33</sup>Cabe destacar como la microeconomía, en su corriente dominante, no se preocupa en absoluto de la historia y de las transformaciones sociales. Por otro lado, precisamente en contraposición a Carl Menger y a la Escuela austríaca se constituyó, animada por Gustav Schmoller, la Escuela histórica alemana, a la cual pertenecían Werner Sombart y Max

principio mismo de la acumulación, no poseen suficiente poder movilizador.

El capitalismo, sin embargo, no puede encontrar en sí mismo ningún recurso que le permita proporcionar razones para el compromiso y, más en concreto, para formular argumentos orientados hacia una exigencia de justicia. El capitalismo es, sin lugar a dudas, la principal forma histórica organizadora de las prácticas colectivas que se encuentra absolutamente alejada de la esfera moral, en la medida que encuentra su finalidad en sí misma (la acumulación de capital como un fin en sí) sin apelar, no ya a un bien común, sino incluso a los intereses de un ser colectivo como pudiera ser el pueblo, el Estado o la clase social. La justificación del capitalismo implica referencias a construcciones de otro orden del que se desprenden exigencias completamente diferentes de las que impone la búsqueda de beneficios.

Así pues, para mantener su poder de movilización, el capitalismo debe incorporar recursos que no se encuentran en su interior, acercarse a las creencias que disfrutaban, en una época determinada, de un importante poder de persuasión, y tomar en consideración las ideologías más importantes –incluidas aquellas que le son hostiles– que se encuentran inscritas en el contexto cultural en el cual se desarrolla. De este modo, el espíritu que, en un momento determinado de la historia, posibilita el proceso de acumulación, se encuentra impregnado por producciones culturales contemporáneas a él, pero que han sido desarrolladas en la mayoría de los casos, con fines totalmente ajenos a la justificación del capitalismo<sup>34</sup>.

El capitalismo, enfrentado a una exigencia de justificación, moviliza algo «que ya está ahí», algo cuya legitimidad se encuentra ya garantizada y a lo cual dará un nuevo sentido asociándolo a la exigencia de acumulación de capital. Sería inútil tratar de separar las construcciones ideológicas impuras, destinadas a servir para la acumulación capitalista, de las ideas puras y libres de todo compromiso que permitirían criticarla, pues a menudo son los mismos paradigmas los que se ven implicados a la par en la denuncia y en la justificación de lo denunciado.

Podemos comparar el proceso a través del cual se incorporan al capitalismo ideas que, en principio, le eran ajenas, cuando no hostiles, con el proceso

---

Weber. Lo que preocupaba a estos economistas-sociólogos era articular una posición interpretativa que se ubicase entre el empirismo histórico puro y la abstracción marginalista para «poder tratar los hechos económicos desde el ángulo de una teoría, es decir, tratando de descubrir, con la ayuda de conceptos y de tipos ideales contruidos a partir de material histórico, los principios mismos de los sistemas y de los procesos económicos» (H. Bruhns, 1997, pp. 95-120). Podemos rastrear las huellas de este proyecto intelectual que trata de conciliar la perspectiva teórica y la histórica, en la economía de la regulación y en la economía de las convenciones, lo que explica, por otro lado, el hecho de que estas corrientes se vean marginadas por las modalidades predominantes de la microeconomía.

<sup>34</sup>Seguimos aquí la actitud adoptada por Weber: «debemos contar con que los efectos de la Reforma sobre la cultura, en gran medida –por no decir preponderantemente– hayan constituido consecuencias *no previstas*, no queridas, de la obra de los reformadores, consecuencias a menudo muy alejadas de todo aquello que se habían propuesto alcanzar, a veces incluso en contradicción con estos fines» (Weber, 1964, pp. 101-102).

de aculturación descrito por Dumont (1991), que señala cómo la ideología moderna dominante del individualismo se difundió forjando compromisos con las culturas preexistentes. Del encuentro entre dos conjuntos de ideas-valores y de su conflicto, nacen nuevas representaciones que son «una especie de síntesis, [...] más o menos radical, algo así como una alianza de dos tipos de ideas y de valores: unos, de inspiración holista y autóctonos, otros tomados prestados a la configuración individualista predominante» (Dumont, 1991, p. 29). Un efecto notable de este proceso de aculturación consiste en que «las representaciones individualistas no sólo no se diluyen ni se edulcoran a través de las combinaciones que las recorren, sino que, al contrario, extraen de estas asociaciones con sus contrarios, por un lado, una adaptabilidad superior, y, por otro, una mayor fuerza» (Dumont, 1991, p. 30). Si trasladamos este análisis al estudio del capitalismo (cuyo principio de acumulación está de hecho ligado a la modernidad individualista), veremos cómo el espíritu que le anima posee dos caras, una «vuelta hacia dentro», como dice Dumont, es decir, hacia el proceso de acumulación que se ve legitimado, y otra orientada a las ideologías de las que se ha impregnado y que le aportan, precisamente, aquello que el capitalismo no puede ofrecer: razones para participar en el proceso de acumulación ancladas en la realidad cotidiana y en contacto con los valores y preocupaciones de aquellos a quienes le conviene movilizar <sup>35</sup>.

En el análisis de Louis Dumont, los miembros de una cultura holista confrontados a la cultura individualista son cuestionados y sienten la necesidad de defenderse y justificarse, frente a lo que les parece una crítica y un cuestionamiento de su identidad. En otros aspectos, sin embargo, pueden sentirse atraídos por los nuevos valores y por las perspectivas de liberación individual y de igualdad que ofrecen. De este proceso de seducción-resistencia-búsqueda de autojustificación nacen las nuevas representaciones capaces de generar compromiso.

Pueden hacerse las mismas observaciones a propósito del espíritu del capitalismo. Éste se transforma para responder a la necesidad de justificación de las personas comprometidas, en un momento determinado, en el proceso de acumulación capitalista. Sin embargo, sus valores y representaciones, recibidos como herencia cultural, están todavía asociados a formas de acumulación anteriores, vinculados a la sociedad tradicional en el caso del nacimiento del «primer espíritu» o a un espíritu precedente en el caso del paso a los espíritus del capitalismo posteriores. Lo fundamental será lograr que resulten seductoras las nuevas formas de acumulación (la dimensión *ex-citante* que requiere todo espíritu), pero teniendo en cuenta su necesidad de autojustificación (apoyándose en la referencia a un bien común) y le-

---

<sup>35</sup>«Estas nuevas representaciones tienen dos caras: una girada hacia adentro, principalmente de tipo autojustificador, y la otra vuelta hacia la cultura dominante, universalista» (Dumont, 1991, p. 29).

vantando defensas contra aquellos que perciben en los nuevos dispositivos capitalistas amenazas para la supervivencia de su identidad social (la dimensión securitaria).

En muchos aspectos, el «segundo espíritu» del capitalismo, edificado al mismo tiempo que el establecimiento de la supremacía de la gran empresa industrial, trae consigo características a las que no se habrían opuesto ni el comunismo ni el fascismo, quienes, sin embargo, eran los movimientos críticos con el capitalismo más poderosos de la época en la que este «segundo espíritu» inició su marcha (Polanyi, 1983). El dirigismo económico, aspiración común a todos ellos, va a encontrar su materialización en el Estado del bienestar y sus órganos de planificación. Diferentes dispositivos de control regular del reparto del valor añadido entre el capital y el trabajo serán puestos en funcionamiento a través de la contabilidad nacional (Desrosières, 1993, p. 383), lo cual es coherente con los análisis marxistas. En cuanto al funcionamiento jerárquico en las grandes empresas planificadas, éstas mantendrán durante mucho tiempo el distintivo de un compromiso con los valores domésticos tradicionales, lo que resultará tranquilizador para la reacción tradicionalista: respeto y deferencia a cambio de protección y ayuda forman parte del contrato jerárquico en sus formas tradicionales, más que el intercambio de un salario a cambio de trabajo que expresa la forma anglosajona liberal de pensar la relación laboral. De este modo, el principio de acumulación ilimitada encontró puntos de convergencia con sus enemigos y el compromiso resultante aseguró al capitalismo su supervivencia, ofreciendo a las poblaciones reticentes la oportunidad de adherirse a él con mayor entusiasmo.

### **Las ciudades<sup>36</sup> como puntos de apoyo normativos en la construcción de justificaciones**

Las concatenaciones societales, en la medida en que están sometidas a un imperativo de justificación, tienden a incorporar la referencia a un tipo de convenciones extremadamente generales orientadas hacia una noción de bien común y que pretenden tener una validez universal, modelizadas con el concepto de *ciudad* (Boltanski, Thévenot, 1991). El capitalismo no es

---

<sup>36</sup>Hemos decidido traducir el término francés de *citó* por el de *ciudad*. No obstante, conviene matizar que dicho concepto no es equiparable al de *ciudad* actual (que en francés suele expresarse con el término de *ville*). El término *cit * es un término acuñado a finales del siglo XI (*citet*) proveniente del latín (*civitas, civitatis*) que hacía referencia a toda ciudad importante pero considerada fundamentalmente como persona moral. De él se deriva, de hecho, el concepto de *droit de cit * [derecho de ciudadanía]. El concepto de *cit * ha sido empleado asimismo para referirse al Estado desde un punto de vista jurídico, a una comunidad política o a una república (1630), así como para toda construcción ideal como la *Ciudad de Dios* de San Agustín, *La Cit  des dammes* de Christine de Pisan o las seis *ciudades* enumeradas en esta obra: la *ciudad inspirada*, la *ciudad de renombre*, la *ciudad cívica*, la *ciudad comercial*, la *ciudad industrial* y la *ciudad por proyectos* [N. del T.].

una excepción a esta regla. Lo que hemos denominado espíritu del capitalismo contiene, necesariamente, al menos en sus aspectos orientados hacia la justicia, la referencia a semejante tipo de convenciones. El espíritu del capitalismo, considerado desde un punto de vista pragmático, implica una referencia a dos niveles lógicos diferentes. El primero contiene un *actante* capaz de llevar a cabo acciones que conducen a la realización del beneficio, mientras que el segundo contiene un *actante* que, dotado de un grado de reflexividad superior, juzga, en nombre de principios universales, los actos del primero. Estos dos *actantes* remiten, evidentemente, a un mismo actor al que se le presupone susceptible de comprometerse en operaciones de elevada generalidad. Sin esta competencia, le sería imposible comprender las críticas dirigidas al capitalismo como dispositivo orientado hacia la búsqueda de beneficios, ni podría forjar tampoco las justificaciones necesarias para hacer frente a estas críticas.

Teniendo en cuenta el carácter central del concepto de ciudad en esta obra, vamos a detenernos con más detalle sobre el trabajo en el que se presentó dicho modelo. El concepto de ciudad está imbricado con la cuestión de la justicia. Trata de modelizar el tipo de operaciones a las que se entregan los actores, a lo largo de las disputas que les oponen, cuando se encuentran confrontados a un imperativo de justificación. Esta exigencia de justificación está indisolublemente ligada a la posibilidad de la crítica. La justificación es necesaria tanto para apoyar a la crítica, como para contestarla cuando denuncia el carácter injusto de una situación.

Para definir lo que debemos entender aquí por justicia y para reunir en una misma noción disputas en apariencia muy diferentes, diremos que las disputas que versan sobre la cuestión de la justicia tienen siempre como objeto el orden de la escala de «grandezas» vigente en cada situación.

Tomemos, para que pueda comprenderse qué es lo que entendemos por orden de la escala de grandeza, un ejemplo trivial: es el caso, durante una comida, del problema consistente en distribuir los alimentos entre las personas presentes. La cuestión del orden temporal en el que el plato es presentado a los convidados no puede ser ignorada y debe estar regulada públicamente. A menos que neutralicemos la significación de este orden mediante la introducción de una regla que ajuste el orden temporal sobre el orden espacial (cada cual se sirve por turnos o «a la buena de Dios»), el orden temporal del servicio se presta a ser interpretado como un orden de precedencia en función de la grandeza relativa de las personas, como cuando se sirve primero a las personas mayores y en último lugar a los niños. Sin embargo, la realización de este orden puede presentar problemas espinosos y dar lugar a agrias polémicas cuando concurren varios principios de orden diferentes. Para que la escena se desarrolle armoniosamente conviene, por lo tanto, que los comensales se pongan de acuerdo sobre la grandeza relativa de las per-

sonas afectadas por el orden del servicio<sup>37</sup>. Ahora bien, este acuerdo sobre el orden de las grandezas presupone otro acuerdo aún más fundamental sobre un *principio de equivalencia* en relación al cual pueda ser establecida la grandeza relativa de los seres presentes. Aún cuando el principio de equivalencia no sea mencionado explícitamente, debe estar lo suficientemente claro y presente en el espíritu de todos para que el episodio pueda desarrollarse con naturalidad. Estos principios de equivalencia son designados mediante el término, tomado de Rousseau, *de principios superiores comunes*.

Estos principios de grandeza no pueden surgir de un acuerdo local y contingente. Su carácter legítimo depende de su robustez, es decir, de su validez en un número *a priori* ilimitado de situaciones particulares, en las que estén presentes seres con propiedades muy diversas. Es ésta la razón por la cual los principios de equivalencia que, en una sociedad y en un momento determinados, pretenden ser legítimos, están encaminados hacia una validez de tipo universal.

Aunque en una sociedad exista, en un momento determinado, una pluralidad de grandezas legítimas, su número no es, sin embargo, ilimitado. Hemos identificado seis lógicas de justificación, seis «ciudades», en la sociedad contemporánea. Para definir estas grandezas, se ha procedido, en el trabajo que aquí nos sirve de referencia, a efectuar una serie de vaivenes entre dos tipos de fuentes. Por un lado, datos empíricos recogidos mediante un trabajo de campo en torno a los conflictos y disputas que, a la vez que proporcionaban un corpus de argumentos y dispositivos de situaciones, guiaban la intuición hacia el tipo de justificaciones empleadas a menudo en la vida cotidiana; por otro lado, hemos recurrido a construcciones que, habiendo sido objeto de una elaboración sistemática en la filosofía política, poseen un elevado nivel de coherencia lógica que las hace susceptibles de ser aprovechadas en la tarea de modelización de la competencia común<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup>La exigencia de justicia puede ser puesta en relación con una exigencia de igualdad. Sin embargo, sabemos desde Aristóteles que la igualdad en la ciudad no significa necesariamente una distribución absolutamente idéntica, entre todos los miembros de la misma de aquello que posee valor –ya se trate de bienes materiales o inmateriales– sino, como bien dice Michel Villey (1983, p. 51), de una «justa proporción entre la cantidad de cosas distribuidas y las diferentes cualidades de las personas» (véase también Walzer [1997]). Definir una relación como equitativa o no equitativa –que es lo que hacen la crítica y la justificación– supone, por lo tanto, una definición de aquello que da el valor a las cosas y a las personas, una escala de valores que exige ser clarificada en caso de litigio.

<sup>38</sup>El acercamiento de los datos recogidos sobre el terreno a través de personas normales y de los textos cultos pertenecientes a la tradición cultural (un trabajo que no asusta a los antropólogos de las sociedades exóticas), suele acompañarse de una reflexión sobre el lugar que ocupa la tradición en nuestra sociedad y, más en particular, en nuestro universo político. En efecto, podemos demostrar cómo las construcciones de la filosofía política están, hoy por hoy, inscritas en instituciones y dispositivos (como, por ejemplo, colegios electorales, talleres, medios de comunicación de masas o incluso conciertos, reuniones de familia, etc.) que informan continuamente a los actores sobre aquello que tienen que hacer para comportarse con normalidad. La ciudad inspirada se ha construido apoyándose en *La*

En la *ciudad inspirada*, la grandeza es la del santo que accede a un estado de gracia o la del artista que recibe la inspiración. Esta grandeza se revela en el propio cuerpo preparado mediante la ascesis y tiene en las manifestaciones inspiradas (santidad, creatividad, sentido artístico, autenticidad...) la forma de expresión privilegiada. En la *ciudad doméstica*, la grandeza de la gente depende de su posición jerárquica en una cadena de dependencias personales. En una fórmula de subordinación establecida a partir de un modelo doméstico, el lazo político entre los seres es concebido como una generalización del lazo generacional que conjuga tradición y proximidad: el «grande» es el primogénito, el ancestro, el padre, a quien se debe respeto y fidelidad a cambio de protección y apoyo. En la *ciudad del renombre*, la grandeza no depende más que de la opinión de los otros, es decir, del número de personas que otorguen su crédito y estima. El «grande» en la *ciudad cívica* es el representante de un colectivo del que expresa la voluntad general. En la *ciudad comercial*, el «grande» es aquel que se enriquece proponiendo sobre un mercado competitivo mercancías muy codiciadas, superando con éxito la prueba comercial. En la *ciudad industrial*, la grandeza se funda en la eficacia y determina la configuración de una escala de capacidades profesionales.

Cuando hace referencia al bien común, el segundo espíritu del capitalismo invoca justificaciones que descansan en un compromiso entre la ciudad industrial y la ciudad cívica (y de forma secundaria la ciudad doméstica), mientras que el primer espíritu del capitalismo se apoyaba más bien en un compromiso entre justificaciones domésticas y justificaciones comerciales.

Debemos ser capaces de identificar las convenciones con vocación universal y los modos de referencia al bien común de las que se sirve el tercer espíritu de capitalismo actualmente en formación. Como tendremos ocasión de ver, los nuevos discursos justificativos del capitalismo se expresan de forma imperfecta a través de las seis ciudades ya identificadas. Para describir los «residuos», ininterpretables en el lenguaje de las ciudades ya existentes, hemos tenido que dar forma a una séptima ciudad que permitiese crear equivalencias y justificar posiciones de grandeza relativas en un mundo en red. Sin embargo, a diferencia del trabajo mencionado más arriba, no nos hemos apoyado en un texto capital de filosofía política para realizar la sistematización de los argumentos empleados<sup>39</sup>, sino que hemos recurrido a un corpus

---

*Ciudad de Dios* de San Agustín y los tratados consagrados por él al problema de la gracia. La ciudad doméstica ha sido establecida a partir de un comentario de *La Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* de Bossuet. La ciudad del renombre se ha constituido a partir del *Leviathan* de Hobbes, en particular a partir del capítulo consagrado al honor. La ciudad cívica –o colectiva– es analizada en *El contrato social* de Rousseau. La ciudad comercial ha sido formulada a partir de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith. Por último, la ciudad industrial ha sido establecida a través de la obra de Saint-Simon.

<sup>39</sup>Quizá existan uno o varios textos que hubieran podido sernos de utilidad, pero hay que confesar que el carácter tan contemporáneo de la construcción que hemos tratado de acotar, así como el papel desempeñado por las mismas ciencias sociales en la elaboración de esta nueva esfera de legitimidad hacen que la elección de un autor y de un texto

de textos de gestión empresarial de la década de 1990, que al estar destinados a los cuadros se convierten en un receptáculo particularmente evidente del nuevo espíritu del capitalismo, así como al análisis de las diferentes propuestas concretas presentadas hoy para mejorar la justicia social en Francia. No podemos obviar que somos contemporáneos de un intenso trabajo –en el que participan activamente las ciencias sociales– de reconstrucción de un modelo de sociedad que, aún pretendiendo ser realista –es decir, ajustada a la experiencia que las personas tienen del mundo social en el cual se encuentran inmersas y compatible con un cierto número de lugares comunes considerados, con razón o sin ella, como incuestionables (que las empresas tienen necesidad de flexibilidad, que el sistema de pensiones redistributivas no podrá durar tal cual mucho tiempo, que el paro de los trabajadores no-cualificados es de larga duración, . . .)–, posee un carácter normativo en la medida en que se orienta hacia una mejora de la justicia.

Así, pues, habrá que demostrar cómo el nuevo espíritu del capitalismo señala principios de equivalencia hasta ahora inusitados, pero también a través de qué proceso de aculturación de temas y de construcciones ya presentes en el entorno ideológico –provenientes, en particular, de los discursos críticos que le son dirigidos– se estructura y endurece progresivamente este nuevo espíritu, mediante una serie de procesos de prueba y error, hasta dar luz a una nueva configuración ideológica.

### **El espíritu del capitalismo legitima y limita el proceso de acumulación**

Hemos visto cómo, para lograr la adhesión de las personas indispensables para la continuación de la acumulación, el capitalismo tuvo que incorporar un espíritu susceptible de proporcionar perspectivas de vida seductoras y excitantes, y que ofreciese a la vez garantías de seguridad y argumentos morales para poder continuar haciendo aquello que se hace. Esta amalgama de motivos y razones varía en el tiempo de acuerdo con las expectativas de las personas a las que hay que movilizar, las esperanzas con las cuales han crecido, así como en función de las formas adoptadas por la acumulación en las diferentes épocas. El espíritu del capitalismo debe responder a una exigencia de autojustificación, sobre todo para poder resistir a la crítica anticapitalista, lo que implica un recurso a convenciones de validez universal en cuanto a lo que es justo e injusto.

Es necesario que precisemos, a estas alturas del análisis, que el espíritu considerados como paradigmáticos sea algo delicado. Era, por otro lado, imposible en este caso, a diferencia de lo que ocurría con los textos clásicos, apoyarse en una tradición exegética y justificar su elección por un efecto de consagración y por las consecuencias que pudiera ejercer en la inscripción de temas de la filosofía política en la realidad del mundo social.

del capitalismo, lejos de ocupar simplemente el lugar de un «suplemento del alma», de un «pundonor espiritualista» o de una «superestructura» –como lo definirían, en efecto, determinados enfoques marxistas de las ideologías–, desempeña un papel central en el proceso capitalista a cuyo servicio está, que consiste en limitarlo: en efecto, las justificaciones planteadas que permiten movilizar a las partes implicadas obstaculizan la acumulación. Si consideramos seriamente las justificaciones planteadas por el espíritu del capitalismo, no todo beneficio es legítimo, no todo enriquecimiento es justo, no toda acumulación, por más que sea importante y rápida, es lícita. Ya Max Weber se dedicó a mostrar cómo el capitalismo, obstaculizado de esta suerte, se distinguía claramente de la pasión por el oro cuando uno se entrega a ella de forma desenfrenada. El capitalismo tendría, desde su punto de vista, como rasgo específico la moderación racional de este impulso<sup>40</sup>.

Así pues, la interiorización por parte de los actores de un espíritu del capitalismo determinado implica la incorporación a los procesos de acumulación de constricciones no meramente formales, que los dota de este modo de un marco específico. El espíritu del capitalismo proporciona, al mismo tiempo, una justificación al capitalismo (que se opone a los cuestionamientos que pretenden ser radicales) y un punto de apoyo crítico, que permite denunciar la separación entre las formas concretas de acumulación y las concepciones normativas del orden social.

Asimismo, para ser tomada en serio, la justificación de las formas de realización histórica del capitalismo debe, frente a las numerosas críticas de las que es objeto este último, someterse a pruebas de realidad. Para resistir a estas pruebas, la justificación del capitalismo recurre a dispositivos, es decir, a ensamblajes de objetos, de reglas o de convenciones –de los que el derecho puede ser una expresión a escala nacional– que no se limitan a la búsqueda de beneficios, sino que están también encaminadas a la obtención de justicia. Por este motivo, el segundo espíritu del capitalismo es indisociable de los dispositivos de gestión de las posibilidades promocionales en las grandes empresas, de la puesta en marcha de la jubilación redistributiva y de la extensión, a un número cada vez mayor de situaciones, de la forma jurídica del contrato de trabajo asalariado, de tal forma que los trabajadores puedan beneficiarse de las ventajas asociadas a esta condición (Gaudu, 1997). Sin estos dispositivos, nadie habría podido creer realmente las promesas del segundo espíritu.

Las limitaciones que el espíritu del capitalismo impone al capitalismo se ejercen de dos formas distintas. Por un lado, la interiorización de las justificaciones por parte de los actores del capitalismo introduce la posibilidad de una autocrítica y favorece la autocensura y la autoeliminación, en el propio interior del proceso de acumulación, de las prácticas no conformes con dichas justificaciones. Por otro lado, la puesta en marcha de *dispositivos constrictivos*

---

<sup>40</sup>Cf. Weber (1964, p. 58-59; 1991, p. 373; 1996, p. 160).

*tivos*, los únicos que son capaces de proporcionar credibilidad al espíritu del capitalismo, permite incorporar pruebas de realidad que ofrecen elementos tangibles con los que responder a las denuncias.

Daremos dos ejemplos particularmente apropiados para comprobar cómo la referencia a las exigencias expresadas en términos de bien común (en términos de una ciudad, si seguimos el modelo que estamos utilizando) llega a poner trabas al proceso de acumulación. En la *ciudad comercial* el beneficio es válido y el orden resultante de la confrontación entre personas diferentes en búsqueda de beneficios sólo es justo si la prueba comercial responde a las estrictas limitaciones impuestas por la exigencia de la igualdad de oportunidades, de tal forma que el éxito de una persona pueda ser atribuido al mérito –es decir, en este caso, a la capacidad de aprovechar las oportunidades ofrecidas por el mercado y al poder de atracción de los bienes y servicios propuestos– y no a una simple relación de fuerzas. Entre las limitaciones impuestas podemos citar, en primer lugar, todas aquellas destinadas a garantizar la competencia: la ausencia de una posición predominante, de acuerdos previos y de cárteles o, incluso, la transparencia de la información y de las disponibilidades de capital en el momento previo a la prueba para que no sean demasiado desiguales, lo que justificaría, por ejemplo, la tributación de las herencias. Por lo tanto, solo bajo ciertas condiciones muy restrictivas la prueba comercial puede ser considerada como legítima. Sin embargo, el cumplimiento de estas condiciones no sólo no contribuye de forma específica a la formación de beneficios, sino que puede llegar a frenarla. Podemos realizar observaciones similares a propósito del modo en que la referencia a la *ciudad industrial* permite justificar las formas de producción capitalistas, imponiéndoles al mismo tiempo limitaciones que no se derivan directamente de las exigencias inmediatas de la acumulación. Tales son, por ejemplo, la planificación a largo plazo, el aprovisionamiento de recursos de cara al futuro, las medidas encaminadas a reducir riesgos o a evitar el despilfarro, etc.

Cuando tomamos en serio los efectos de la justificación del capitalismo en términos de bien común, nos alejamos tanto de los enfoques críticos que sólo estiman real la tendencia del capitalismo a la acumulación ilimitada a cualquier precio y por cualquier medio (para los cuales las ideologías tienen como única función ocultar la realidad de las relaciones de fuerza económicas que siempre se imponen en toda la línea), como de los enfoques apologéticos que, confundiendo elementos de apoyo normativos y realidad, ignoran los imperativos de obtención de beneficios y de acumulación que pesan sobre el capitalismo y sitúan en el centro de éste las exigencias de justicia a las que se ve confrontado.

Estos dos planteamientos no son ajenos a la ambigüedad del calificativo de «legítimo», al que le acompañan sus dos derivados: legitimación y legitimidad. En el primer caso, se hace de la legitimación una simple operación de ocultamiento que conviene desvelar para ir a lo real. En el segundo, se hace

énfasis en la pertinencia comunicativa de los argumentos y el rigor jurídico de los procedimientos, sin interrogarse sobre las condiciones de realización de las pruebas de realidad gracias a las cuales los grandes –es decir, en un mundo capitalista, los ricos– han adquirido su grandeza cuando ésta es considerada como legítima. La noción de espíritu de capitalismo, tal y como nosotros la definimos, nos permite superar la oposición que ha dominado buena parte de la sociología y la filosofía de los últimos treinta años –al menos en lo que respecta a los trabajos que se ubican en la intersección entre lo social y lo político–, entre teorías, a menudo de inspiración nietzscheano-marxistas, que no ven en la sociedad sino violencia, relaciones de fuerza, explotación, dominación y lucha de intereses<sup>41</sup> y, por otro lado, teorías que, inspirándose más bien en filosofías políticas contractualistas, han hecho hincapié en las formas del debate democrático y las condiciones de la justicia social<sup>42</sup>. En las obras provenientes de la primera corriente la descripción del mundo resulta demasiado negra para ser verdad: un mundo semejante no sería soportable durante mucho tiempo. Pero en las obras que se inscriben dentro de la segunda corriente, el mundo social es, hay que confesarlo, demasiado de color de rosa para ser creíble. La primera orientación teórica a menudo aborda el capitalismo, pero sin concederle una dimensión normativa. La segunda tiene en cuenta las exigencias morales que se derivan de un orden legítimo pero, al subestimar la importancia de los intereses y de las relaciones de fuerza, tiende a ignorar la especificidad del capitalismo, cuyos contornos se difuminan fundiéndose con los rasgos de las convenciones sobre las cuales reposa siempre el orden social.

---

<sup>41</sup>Esta primera corriente, constituida, tal y como hoy la conocemos, en la década de 1950 y que recoge la herencia del marxismo en la interpretación de la Escuela de Frankfurt y del posnietzscheísmo apocalíptico del primer tercio del siglo XX, tiende a reducir todas las exigencias normativas al plano de los conflictos de intereses (entre grupos, clases, pueblos, individuos, etc.). En este sentido esta corriente se autointerpreta como un radicalismo crítico. Desde esta óptica, que es en gran medida la adoptada hoy por Pierre Bourdieu, las exigencias normativas, desprovistas de autonomía, no son más que la expresión disfrazada de las relaciones de fuerza e incorporan «su fuerza a las relaciones de fuerza», lo cual supone partir de unos actores en una perpetua situación de mentira, de desdoblamiento o de mala fe (el primer axioma de «Fundamentos para una teoría de la violencia simbólica» es: «Todo poder de violencia simbólica, es decir, todo poder que logra imponer significaciones como legítimas disimulando las relaciones de fuerza que fundamentan su fuerza, añade su propia fuerza a estas relaciones de fuerza» (Bourdieu, Passeron, 1970, p. 18).

<sup>42</sup>Esta segunda corriente, desarrollada durante estos últimos 15 años en gran medida como reacción a la primera y partiendo de las aporías a las que conducen las hermenéuticas de la sospecha (Ricoeur, 1969, p. 148) ha profundizado considerablemente en el análisis de los principios de justicia y de las bases normativas del juicio, pero con frecuencia, hay que reconocerlo, a costa de un déficit en el examen de las relaciones sociales efectivas y de las condiciones de realización de las exigencias de justicia (con respecto a las cuales son poco consistentes) y de una subestimación de las relaciones de fuerza.

## 2. El capitalismo y sus críticas

La noción de espíritu del capitalismo nos permite asimismo asociar en una misma dinámica la evolución del capitalismo y las críticas que se enfrentan a él. En efecto, en nuestra construcción haremos jugar a la crítica un papel central en los cambios del espíritu del capitalismo.

El capitalismo no puede prescindir de una orientación hacia el bien común de la que extraer razones por las cuales merece la pena adherirse a él; sin embargo, su indiferencia normativa impide que el espíritu del capitalismo sea generado a partir de sus propios recursos. De este modo, el capitalismo necesita la ayuda de sus enemigos, de aquellos a quienes indigna y se oponen a él, para encontrar los puntos de apoyo morales que le faltan e incorporar dispositivos de justicia, elementos éstos sin los cuales no dispondría de la menor pertinencia. El sistema capitalista se ha mostrado infinitamente más robusto de lo que habían pensado sus detractores –Marx en primer lugar–, pero esta robustez se debe también al hecho de que el capitalismo ha encontrado en sus críticas la manera de garantizar su supervivencia. ¿Acaso el nuevo orden capitalista resultante de la Segunda Guerra Mundial no tiene en común con el fascismo y el comunismo, por ejemplo, el énfasis en el Estado y en un cierto dirigismo económico? Probablemente esta sorprendente capacidad de supervivencia gracias a la asimilación de una parte de la crítica ha contribuido a desarmar a las fuerzas anticapitalistas, con el resultado paradójico de que durante los periodos en los que el capitalismo parece mostrarse triunfante –como ocurre actualmente–, manifiesta una mayor fragilidad, fragilidad que surge, precisamente, en un momento en el que los competidores reales han desaparecido.

El concepto de crítica, por otro lado, escapa a la polarización teórica entre las interpretaciones concebidas en términos de relaciones de fuerza o de relaciones legítimas. La idea de crítica sólo cobra sentido dentro del diferencial existente entre un estado de cosas deseable y un estado de cosas real. Para dar a la crítica el lugar que se merece en el mundo social, debemos renunciar a reducir la justicia a la fuerza o a dejarnos cegar por la exigencia de justicia hasta el punto de ignorar las relaciones de fuerza existentes. Para que la crítica sea válida debe estar en condiciones de poder justificarse, es decir, de aclarar los puntos de apoyo normativos que la fundamentan, sobre todo cuando se enfrenta a las justificaciones que hacen de sus acciones quienes son objeto de la misma. La crítica no deja de hacer referencias a la justicia, ya que si la justicia no fuese más que un señuelo ¿qué sentido tendría la crítica?<sup>43</sup>; por otro lado, sin embargo, la crítica escenifica un mun-

---

<sup>43</sup>En lo relativo a esta cuestión podemos retomar la posición de J. Bouveresse: «En la medida en que existe una dialéctica de la “*Aufklärung*” [Ilustración], podría hablarse igualmente de una dialéctica del discurso democrático, en virtud de la cual él mismo termina denunciando como ilusorios y falsos sus propios ideales. Cuando los intelectuales que se definen como demócratas convencidos proclaman abiertamente que la única realidad que

do en el que la exigencia de justicia es transgredida sin descanso. Muestra la hipocresía de las pretensiones morales que disimulan la realidad de las relaciones de fuerza, de la explotación y de la dominación.

## Los efectos de la crítica sobre el espíritu del capitalismo

El impacto de la crítica sobre el espíritu del capitalismo parece ser potencialmente al menos de tres tipos.

En primer lugar, la crítica es capaz de *deslegitimar los espíritus anteriores y privarles de su eficacia*. Daniel Bell (1979) sostiene que el capitalismo estadounidense se encontró con grandes dificultades a finales de la década de 1960 derivadas de la existencia de una tensión creciente entre las formas de ubicarse en el trabajo provenientes del ascetismo protestante sobre las cuales continuaba apoyándose el capitalismo y, por otro lado, el desarrollo de un modo de vida basado en el goce inmediato a través del consumo, estimulado por el crédito y la producción en masa, que los asalariados de las empresas capitalistas se veían incitados a abrazar en su vida privada. El hedonismo materialista de la sociedad de consumo vendría, según este análisis, a chocar de lleno —es decir, a criticar— con los valores de laboriosidad y ahorro que supuestamente sostenían, al menos implícitamente, la vida de trabajo, minando de este modo las modalidades de adhesión asociadas a la forma del espíritu del capitalismo por aquel entonces dominante, que se vio parcialmente deslegitimada. La consecuencia de todo ello es una desmovilización importante de los asalariados, resultado de una transformación de sus expectativas y aspiraciones.

Como segundo efecto, podemos observar que la crítica, al oponerse al proceso capitalista, obliga a quienes actúan como sus portavoces a justificarlo en términos de bien común. Cuanto más virulenta y convincente se muestre la crítica para un gran número de personas, más obligadas se verán las justificaciones planteadas como respuesta a insertarse en dispositivos fiables que garanticen *una mejora efectiva en términos de justicia*. En efecto, si los portavoces de los movimientos sociales se contentasen con declaraciones superficiales no acompañadas de acciones concretas —con palabras huecas, como suele decirse— como respuesta a sus reivindicaciones, si la expresión de buenos sentimientos bastase para calmar la indignación, no habría ninguna razón para que los dispositivos que se supone hacen de la acumulación ca-

---

puede constatar y con la cual se puede contar es la del poder y la dominación ¿qué puede objetarse a aquellos que deciden quitarse la máscara definitivamente? [...] Cuando los principios de libertad, de igualdad y de justicia no logran obtener más que una aprobación y un compromiso meramente formal, repletos de todo tipo de reservas escépticas, de sobreentendidos irónicos, de autocríticas, de autosospechas y de autodesmitificaciones, los potenciales dictadores no tienen más que recurrir ante la opinión pública al juego, antaño mucho más eficaz, de la franqueza y del valor, afirmando con claridad aquello que saben y que la mala conciencia de sus adversarios ya ha admitido y confesado sobradamente de forma implícita» (Bouveresse, 1983, p. 384).

pitalista un fenómeno conforme al bien común debieran ser perfeccionados. Cuando el capitalismo se ve obligado a responder a los puntos destacados por la crítica para tratar de apaciguarla y para conservar la adhesión de sus tropas —que corren el peligro de prestar atención a las denuncias de la crítica—, *procede en esa misma operación a incorporar en su seno una parte de los valores en nombre de los cuales era criticado*. El efecto dinámico de la crítica sobre el espíritu del capitalismo pasa por el reforzamiento de las justificaciones y de los dispositivos asociados que, sin poner en cuestión el principio mismo de acumulación ni la exigencia de obtener beneficios, dan satisfacción parcial a la crítica e integran constricciones en el capitalismo que se corresponden con los puntos que preocupaban a la mayor parte de sus detractores. El coste que la crítica ha de pagar por ser escuchada, al menos parcialmente, es ver cómo una parte de los valores que había movilizado para oponerse a la forma adoptada por el proceso de acumulación es puesta al servicio de esta misma acumulación mediante el proceso de aculturación que hemos evocado anteriormente.

Un último tipo de impacto posible de la crítica se fundamenta en un análisis mucho menos optimista en lo que a las reacciones del capitalismo se refiere. Podemos suponer que el capitalismo puede, bajo determinadas circunstancias, *escapar a la exigencia del reforzamiento de los dispositivos de justicia social* haciéndose cada vez más difícil de descifrar, «sembrando la confusión». Según esta posibilidad, la respuesta aportada a la crítica no conduce a la configuración de dispositivos más justos, sino a una transformación de los modos de obtención de los beneficios tal que deja al mundo momentaneamente desorganizado con respecto a los referentes anteriores y en un estado de enorme ilegibilidad. Frente a las nuevas concatenaciones cuya aparición no ha sido anticipada —y de las que es difícil decir si son más o menos favorables para los asalariados que los dispositivos sociales precedentes—, la crítica se encuentra desarmada durante un tiempo. El viejo mundo que denunciaba ha desaparecido, pero aún no sabemos qué decir del nuevo. La crítica actúa aquí como un acicate para acelerar la transformación de los modos de producción, los cuales entrarán en tensión con las expectativas de los asalariados formados sobre la base de los procesos anteriores, lo que llamará a una recomposición ideológica destinada a mostrar que el mundo del trabajo tiene todavía un «sentido».

Deberemos invocar estos tres tipos de efectos para dar cuenta de las transformaciones del espíritu del capitalismo a lo largo de los últimos treinta años.

El modelo de cambio que utilizaremos es un modelo a tres bandas. La primera representa la crítica y puede ser definida en función de lo que denuncia (siendo, como veremos, los objetos de denuncia bastante variados en el caso del capitalismo) y de su virulencia. La segunda corresponde al capitalismo, caracterizado por los dispositivos de organización del trabajo y las formas de obtención de beneficios específicas de una época determinada.

La tercera remite asimismo al capitalismo, pero esta vez desde el punto de vista de la integración de dispositivos destinados a mantener una separación que resulte tolerable entre los medios empleados para generar beneficios (el segundo de los elementos que hemos señalado) y las exigencias de justicia que se apoyan en convenciones reconocidas como legítimas. Cada uno de los polos de esta oposición a tres bandas puede evolucionar: la crítica puede cambiar de objeto, así como perder o ganar virulencia; el capitalismo puede conservar o cambiar sus dispositivos de acumulación; también puede mejorarlos dotándolos de una mayor justicia o desmontar las garantías mantenidas hasta entonces.

Una crítica que se agota, es vencida o pierde su virulencia permite al capitalismo relajar sus dispositivos de justicia y modificar con toda impunidad sus procesos de producción. Una crítica que gana en virulencia y en credibilidad obliga al capitalismo a reforzar sus dispositivos de justicia, a no ser que, por el contrario, constituya –si el entorno político y tecnológico se lo permite– una incitación a transformarse, confundiendo las reglas de juego.

El cambio de los dispositivos de acumulación capitalista tiene como consecuencia el desarme temporal de la crítica, pero tiene también bastantes posibilidades de conducir, a medio plazo, a la formulación de un nuevo espíritu del capitalismo con el fin de restaurar la implicación de los asalariados que han perdido, en tal proceso, los puntos de referencia a los que se aferraban para tener algún asidero sobre su trabajo. Asimismo no es imposible que una transformación de las reglas de juego capitalistas modifique las expectativas de los asalariados sin socavar los dispositivos de acumulación, como en el caso analizado por D. Bell (1979).

Por otro lado, la introducción de dispositivos que garanticen una mayor justicia apacigua a la crítica en lo que respecta a los objetos de las reivindicaciones planteados hasta ese momento, pero a la par puede también conducirla a desplazarse hacia otros problemas. Este movimiento suele ir acompañado, en la mayoría de los casos, por un descenso de la vigilancia en torno a los antiguos puntos de contestación. Se abren así para el capitalismo nuevas posibilidades de transformar las reglas de juego, lo que entraña una degradación de las ventajas obtenidas previamente y provoca a medio plazo un relanzamiento de la crítica.

En el centro de este juego a tres bandas, funcionando como un dispositivo de registro, caja de resonancia y crisol donde se forman nuevos compromisos, encontramos al espíritu del capitalismo, un espíritu del capitalismo renegociado –puesto en cuestión o incluso aniquilado antes de un nuevo surgimiento– por la transformación tanto de los dispositivos dirigidos a la obtención de beneficios, como de aquellos orientados a la consecución de la justicia, a la par que por la continua metamorfosis de las necesidades de justificación bajo el fuego de la crítica. El estudio del espíritu del capitalismo y de su evolución es una vía de entrada pertinente para analizar la dinámica conjunta del capitalismo y de sus críticas, que hemos situado en el centro

de este trabajo.

Una noción que nos ayudará a articular estos tres términos de capitalismo, espíritu del capitalismo y crítica, será la de *prueba*, que constituye, por otro lado, un excelente dispositivo para integrar en un mismo marco, sin caer en reduccionismos, las exigencias de justicia y las relaciones de fuerza.

## Pruebas de fuerza y pruebas legítimas

La noción de prueba rompe con una concepción excesivamente determinista de lo social, ya se funde en la omnipotencia de las estructuras, ya lo haga, dentro de una óptica culturalista, en la dominación de normas interiorizadas. El concepto de prueba hace hincapié en la incertidumbre que, desde la perspectiva de la acción, habita, en distintos grados, las situaciones de la vida social<sup>44</sup>.

Para nuestro proyecto, la noción de prueba presenta la ventaja de permitirnos circular, con las mismas herramientas teóricas, de las relaciones de fuerza a los órdenes legítimos. La prueba es siempre una prueba de fuerza, es decir, el acontecimiento en el transcurso del cual los seres, midiéndose (imaginémonos un pulso entre dos personas o el enfrentamiento entre un pescador y la trucha que trata de escapar de él) muestran de lo que son capaces e incluso, a un nivel más profundo, de qué están hechos. Cuando la situación se encuentre sometida a las constricciones de la justificación y los protagonistas juzguen que estas constricciones son realmente respetadas, esta prueba de fuerza será considerada como legítima.

Diremos, en el primer caso (prueba de fuerza), que al final de la prueba, la revelación de las potencias se traduce en la determinación de un cierto grado de *fuerza* y, en el segundo (prueba legítima), en un juicio sobre la *grandeza* respectiva de las personas. Mientras que la atribución de una fuerza define un estado de cosas sin ninguna coloración moral, la atribución de una grandeza presupone un juicio que no sólo atañe a la fuerza respectiva de los seres presentes, sino también al carácter justo del orden revelado por la prueba.

El paso de la prueba de fuerza a la prueba de grandeza legítima presupone un trabajo social de identificación y cualificación de los diferentes tipos de fuerzas que deben ser distinguidas y separadas unas de otras. Para que pueda ser apreciada desde el punto de vista de la justicia, una prueba debe,

---

<sup>44</sup>Esta incertidumbre apunta al estado de los seres, objetos o personas y, en particular, a sus respectivas potencias de las que depende su ubicación en los dispositivos que enmarcan la acción. En un mundo en el que toda potencia fuese fijada de una vez para siempre, donde los objetos fuesen inmutables (donde, por ejemplo, no estuviesen sometidos al desgaste) y donde las personas actuaran según un programa estable y conocido por todos, la prueba sería siempre esquivada, pues la certitudumbre que existiría sobre sus resultados la haría innecesaria. En la medida en que las posibilidades de los objetos (como cuando se habla de probar las posibilidades de un vehículo) y las capacidades de las personas son, por naturaleza, inciertas (nunca sabemos con exactitud de lo que la gente es capaz), los seres entran en relaciones de enfrentamiento y de confrontación en las que se revela su potencia.

para empezar, estar especificada, ser prueba *de algo*, de esto o de aquello, de una carrera a pie o de latín y no permanecer indeterminada y abierta a un enfrentamiento entre seres considerados desde cualquier tipo de relación e implicando cualquier tipo de fuerza (lo que podría constituir una de las caracterizaciones posibles de la violencia). Si lo que es puesto a prueba no es predefinido, la prueba será juzgada como poco sólida, poco fiable y sus resultados serán cuestionables. De este modo, mientras que en la lógica de la prueba de fuerza, las fuerzas se encuentran, se componen y se desplazan sin más límite que la propia resistencia de otras fuerzas, la prueba de grandeza sólo es válida (justa) si pone en juego fuerzas de la misma naturaleza. Ya no podemos reconocer por el arte la fuerza del dinero, reconocer por el dinero la fuerza de la reputación o de la inteligencia, etc. Es necesario, para no ser simplemente fuerte, sino también grande, hacerse con la fuerza de la naturaleza adecuada a la prueba a la cual uno se somete. De este modo, asegurar la justicia de una prueba es formalizarla y controlar su ejecución con objeto de impedir que sea parasitada por fuerzas exteriores.

En una sociedad en la que un gran número de pruebas están sometidas a constricciones que definen en qué consiste una prueba legítima, la fuerza de los fuertes se ve bastante disminuida toda vez que la tensión de las pruebas tiende a obstaculizar las posibilidades de aquellos que, disponiendo de fuerzas diferenciadas pero poco específicas, pueden desplazarlas, confundirlas o extenderlas en función de las necesidades estratégicas de la situación. No se puede, por ejemplo, comprar a los críticos literarios y ser reconocido como un escritor dotado de gran inspiración, o convertirse en director de gabinete por el simple hecho de ser el primo del ministro. Hay que renunciar a salirse con la suya a cualquier precio.

Además, la prueba de fuerza y la prueba legítima no deben ser concebidas como oposiciones discretas. Existe de una a otra un *continuum*, de tal forma que las pruebas pueden ser juzgadas más o menos justas, y que siempre sea posible descubrir la acción de fuerzas subyacentes que vienen a contaminar una prueba que, sin embargo, pretende ser legítima (como ocurre, por ejemplo, con la manifestación de las ventajas y desventajas sociales que inciden sobre los resultados de la prueba escolar, sin que los examinadores lo tengan en cuenta explícitamente).

La noción de prueba nos sitúa en el centro de la perspectiva sociológica, uno de cuyos interrogantes más constantes —que ninguna teoría ha eludido— atañe a los procesos de selección por los cuales se efectúa la distribución diferencial de las personas entre lugares dotados de un valor desigual, y al carácter más o menos justo de esta distribución (y aquí la sociología converge con los interrogantes planteados por la filosofía política). La noción de prueba posee también la ventaja de hacer posibles los cambios de escala según se tome como objeto de análisis situaciones de prueba consideradas en su singularidad en el transcurso de interacciones tratadas como acontecimientos únicos (como el intercambio entre un candidato a ser contratado y

el contratante) –cuyo tratamiento recuerda a los procedimientos de la micro-sociología–, o bien nos limitemos a describir clases de pruebas relativamente estabilizadas que, desde una perspectiva de la sociología de la acción, conectan con los interrogantes clásicos de la macrosociología. La noción de prueba permite, por lo tanto, desplazarse entre lo micro y lo macro, en la medida en que se orienta tanto hacia dispositivos sectoriales o situaciones singulares, como hacia concatenaciones societales, ya que las grandes tendencias de selección social descansan, en última instancia, en la naturaleza de las pruebas que una sociedad reconoce en un momento dado. De este modo, no sería exagerado considerar que se puede definir una sociedad (o un estado social) por la naturaleza de las pruebas que se da a sí misma y a cuyo través se efectúa la selección social de las personas, y por los conflictos que apuntan al carácter más o menos justo de estas pruebas.

*Crítica y prueba están estrechamente ligadas una con otra.* La crítica conduce a la prueba en la medida en que ésta pone en cuestión el orden existente y coloca bajo sospecha el estado de grandeza de los seres presentes. A su vez, la prueba –sobre todo cuando pretende la legitimidad– se expone a la crítica, que descubre las injusticias suscitadas por la acción de fuerzas ocultas.

El impacto de la crítica sobre el capitalismo se realiza a través de los efectos que ésta produce sobre las pruebas centrales del capitalismo. Es el caso, por ejemplo, de las pruebas de las que depende el reparto entre salarios y beneficios dentro de un determinado estado del derecho laboral y del derecho de sociedades que se supone que respetan, o, por ejemplo, las pruebas de selección que dan acceso a posiciones consideradas más o menos favorables.

## **El papel de la crítica en la dinámica de las pruebas**

Podemos considerar que existen dos maneras de criticar las pruebas. La primera tiene una intención *correctiva*: la crítica desvela lo que, en las pruebas cuestionadas, transgrede la justicia y, en particular, las fuerzas que algunos de los protagonistas movilizan a espaldas de los otros, lo que les procura una ventaja inmerecida. El objetivo de la crítica es, en este caso, mejorar la justicia de la prueba –*tensarla*, podríamos decir–, aumentar su nivel de convencionalismo, desarrollar su marco reglamentario o jurídico. Las pruebas instituidas como, por ejemplo, las elecciones políticas, los exámenes escolares, las pruebas deportivas y las negociaciones paritarias entre agentes sociales, son el resultado de semejante trabajo de depuración de la justicia, de tal forma que no se permita pasar más que a las fuerzas que sean consideradas coherentes con la calificación de la prueba. No obstante, estas pruebas permanecen perpetuamente susceptibles de mejora y, por lo tanto, de crítica. El trabajo de depuración es un trabajo sin fin porque las relaciones bajo las cuales pueden ser aprehendidas las personas son ontológicamente

ilimitadas<sup>45</sup>.

Una segunda forma de criticar las pruebas podría denominarse *radical*. Lo fundamental ya no consistiría en corregir las condiciones de la prueba con el fin de hacerla más justa, sino en suprimirla y, eventualmente, reemplazarla por otra. En el primer caso, la crítica toma en serio los criterios que se supone que satisface la prueba, para demostrar que su realización se aleja, en determinado número de aspectos, de su definición o, sí se quiere, de su concepto, tratando de contribuir a hacerla más conforme a las pretensiones que supuestamente debería satisfacer. En el segundo caso, es la validez misma de la prueba, que es precisamente lo que da sentido a su existencia, lo que es puesto en cuestión. Desde el punto de vista de esta segunda posición crítica, la crítica que pretende corregir la prueba es, frecuentemente, criticada como *reformista*, en oposición a una crítica radical que históricamente se ha afirmado como *revolucionaria*.

Con respecto al modelo de las economías de grandeza (Boltanski, Thévenot, 1991) en el que nos basamos aquí, la crítica correctiva es una crítica que toma en serio la ciudad en referencia a la cual ha sido construida la prueba. Inversamente, la crítica radical es una crítica que se ejerce en nombre de otros principios, principios provenientes de otra ciudad diferente de aquella sobre la que la prueba, en su definición admitida habitualmente, pretende basar sus juicios.

Vamos a evocar, en un primer momento, el destino posible de una crítica correctiva con pretensiones reformistas. En la medida en que las pruebas criticadas pretenden ser consideradas como legítimas (lo que provoca que recurran para justificarse a las mismas posiciones normativas que son invocadas por la crítica), es imposible que quienes tienen como tarea controlar su realización práctica ignoren eternamente las observaciones de las que son objeto estas pruebas, ya que para continuar siendo legítimas deben ser capaces de plantear una respuesta a la crítica. Esta respuesta puede consistir, bien en mostrar que la crítica se equivoca (y para ello debe entonces aportar

---

<sup>45</sup>Toda vez que no se opera en un universo abstracto, sino en el mundo real, en un mundo atravesado por fuerzas múltiples, la prueba más cuidadosamente dispuesta no puede impedir por completo el paso de fuerzas que no entran en su definición. Por otro lado, una prueba absolutamente impecable es imposible desde un punto de vista lógico, ya que supondría el establecimiento de un procedimiento específico para cada situación singular (y para cada persona), lo cual impediría el juicio bajo el principio de equivalencia y la constitución de un orden justificable. Un mundo perfectamente justo supondría una especie de codificación previa de cada situación y un procedimiento de negociación para que los actores pudieran converger hacia un acuerdo sobre la definición de la situación, lo cual es imposible material (el tiempo consagrado a la negociación sería mayor que el tiempo consagrado a la acción) y lógicamente (habría también que definir, mediante negociaciones, la situación de negociación mediante un ejercicio especular infinito). Nada garantizaría además que la codificación *ad hoc* así obtenida fuese realmente adecuada a la situación, porque a las personas, en ausencia de precedentes y de aprendizaje por prueba y error, les sería imposible detectar las fuerzas parasitarias y corregir la graduación de la prueba.

pruebas convincentes), bien en estrechar el control sobre la prueba y depurarla para hacerla más conforme con el modelo de justicia que sostiene los juicios que aspiran a la legitimidad. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando, tras las denuncias, se hace anónimo un examen que anteriormente no lo era o cuando se prohíbe la divulgación de informaciones procedentes de operaciones de bolsa (*délits d'initiés*<sup>46</sup>).

Pero puede producirse otra reacción ante la crítica correctiva de una prueba que no consistiría en satisfacerla, sino en tratar de esquivarla. Cabe esperar este movimiento, por un lado, entre aquellos que resultan beneficiados por la prueba, pero que la crítica ha demostrado hasta qué punto éstos la superaban de manera ilegítima, ya que ven, por consiguiente, como merman las ventajas de las que disponían y, por otro lado, entre los organizadores de la prueba o entre aquellos sobre quienes descansan mayoritariamente los costes de su organización<sup>47</sup>, que consideran que el aumento esperado de la justicia de la prueba –y, por lo tanto, en su legitimidad– no compensa el mayor coste de la misma (reforzamiento de los controles, precauciones, perfeccionamiento de los criterios de enjuiciamiento), o incluso que, con independencia de las ventajas obtenidas desde el punto de vista de la justicia, el coste se ha vuelto prohibitivo.

De este modo, un cierto número de actores puede tener interés en reducir la importancia concedida a una prueba, en su marginalización, sobre todo si parece difícil poner fin al trabajo de la crítica, cuyo relanzamiento obliga de continuo a tensar aquella y a aumentar sus costes. En lugar de poner frontalmente en tela de juicio las pruebas instituidas –lo que sería demasiado costoso, en primer lugar en términos de legitimidad–, tratan de buscar nuevos caminos para la obtención de beneficios realizando *desplazamientos* locales, de escasa amplitud, poco visibles y múltiples. Estos desplazamientos pueden ser geográficos (deslocalización hacia regiones donde la mano de obra es barata y donde el derecho laboral se encuentra poco desarrollado o respetado) si, por ejemplo, las empresas no quieren introducir las mejoras propuestas por la crítica en el reparto de salarios/beneficios (podrían hacerse exactamente las mismas observaciones con respecto a las nuevas

---

<sup>46</sup> Así se denominan a las infracciones cometidas en la bolsa por todas aquellas personas que disponiendo, en el ejercicio de su profesión o de sus funciones, de una información privilegiada sobre las perspectivas o la situación de un emisor de títulos, sobre las perspectivas de evolución de un valor inmobiliario, etc., las comunicara a un tercero fuera del marco habitual de su profesión o de sus funciones. Son considerados «iniciados» el dirigente de una sociedad, su secretario general o su administrador [N. del T.].

<sup>47</sup> En el caso de la prueba de selección, es la empresa la que soporta el coste directo, mientras que los principales beneficiarios son, por ejemplo, los diplomados de determinadas escuelas. En el caso de la prueba del reparto del valor añadido, los beneficiarios son los asalariados y los capitalistas, en función de proporciones que son precisamente el objeto de la disputa. El coste recaería sobre las empresas, pero también sobre el Estado en la medida en que éste es el encargado de hacer respetar las reglamentaciones y de interponer los controles necesarios para proteger los respectivos derechos de las partes implicadas.

exigencias en materia de medio ambiente). También puede tratarse de una modificación de los criterios de medición del éxito en la empresa para escapar a los procedimientos vinculados a la gestión de las promociones o de la supresión de pruebas formales en los procesos de selección (resolución de los casos por escrito, tests psicotécnicos) considerados como demasiado costosos. Estos desplazamientos, que modifican el recorrido de las pruebas<sup>48</sup>, tienen por efecto la reducción de los costes asociados al mantenimiento de las pruebas puestas en tensión y la mejora de los beneficios de aquellos que pueden disponer de recursos diversificados y que se encuentran liberados de las trabas que limitaban hasta entonces los usos que podían hacer de sus fuerzas. En una sociedad capitalista, donde los fuertes son los poseedores de capital, y en la que la historia ha demostrado con regularidad que, sin trabas legislativas y reglamentarias, éstos tienden a usar su poder económico para conquistar una posición dominante en todos los ámbitos y para no dejar a los asalariados más que lo indispensable para su supervivencia del valor añadido extraído, evidentemente es el partido del beneficio el que suele salir ganando de estos microdesplazamientos.

Este modo de reaccionar ante la crítica mediante desplazamientos, tiene también por efecto el desarme temporal de esta última, que se ve frente a un mundo que ya no es capaz de interpretar. La crítica y los aparatos críticos propios de una etapa anterior del espíritu del capitalismo son incapaces de aferrar las nuevas pruebas que no han sido aún sometidas a un trabajo de reconocimiento, de institucionalización y de codificación, porque una de las primeras tareas de la crítica es, precisamente, identificar las pruebas más reseñables vigentes en una sociedad dada, clarificar o empujar a los protagonistas a aclarar los principios subyacentes a las mismas para, posteriormente, hallarse en condiciones de proceder a una crítica correctiva o radical, reformista o revolucionaria, según las opciones y estrategias de aquellos que la llevan a cabo.

A resultas de la multitud de microdesplazamientos desplegados con objeto de evitar localmente las pruebas más costosas o las más sometidas a la crítica, la acumulación capitalista se ve en parte liberada de los obstáculos que hacía pesar sobre ella la noción limitadora de bien común. Pero, al mismo tiempo, se ve desposeída de las justificaciones que hacían de ella algo deseable para la mayoría de los actores, excepto si esta reorganización de las pruebas resulta estar en armonía con temáticas planteadas por una crítica radical encaminada (también en nombre del bien común aunque invocando valores diferentes) a suprimir las antiguas pruebas. Un desplazamiento de este tipo pierde en legitimidad desde el punto de vista de los antiguos

---

<sup>48</sup>Podemos hablar de recorrido de pruebas cuando, como suele ocurrir con las pruebas más institucionalizadas, el acceso a una prueba está cerrado, es decir, condicionado a la superación de una prueba anterior, al objeto de unificar las propiedades de los competidores presentes, lo que es una condición para que la equivalencia sobre la cual descansa la prueba sea juzgada como válida.

principios, pero puede apoyarse en principios de legitimidad aportados por otros sectores de la crítica. A nos ser que logre una salida completa del régimen del capital, el único destino posible de la crítica radical (cuya cerrazón en el mantenimiento de una postura de oposición testaruda e interminable suele ser fácilmente calificada de «irreal» por sus detractores) parece ser su utilización como fuente de ideas y de legitimidad para salir de un marco demasiado normativizado y, para determinados actores demasiado costoso, heredado de una etapa anterior del capitalismo.

De este modo, podemos considerar posibles *situaciones en las que el conjunto de la crítica se ve desarmada* como resultado de un mismo movimiento: una, que aquí hemos calificado de correctiva (lo que no quiere decir que se conciba necesariamente como reformista), porque las pruebas a las cuales se ajustaba desaparecen o caen en desuso; la otra, que hemos denominado radical (lo que no significa tampoco que sólo sea cosa de aquellos que se denominan a sí mismos «revolucionarios»), porque la evolución de las ideas dominantes va en un sentido que ella reclamaba y que en parte satisface. Como veremos a continuación, una situación de este tipo ha caracterizado, desde nuestro punto de vista, a Francia en la década de 1980.

Sin embargo, tal situación no parece destinada a durar mucho tiempo: la reorganización del capitalismo crea nuevos problemas, nuevas desigualdades y nuevas injusticias, no porque sea intrínseco a su naturaleza ser injusto, sino porque la cuestión de la justicia no es pertinente dentro del marco en que se despliega –la norma de acumulación de capital es amoral– a no ser que la crítica le obligue a justificarse y autocontrolarse.

Progresivamente van reconstituyéndose diferentes esquemas de interpretación, permitiendo dar sentido a estas transformaciones y favoreciendo un relanzamiento de la crítica al facilitar la identificación de las nuevas modalidades problemáticas de la acumulación. La recuperación de la crítica trae consigo la formación de nuevos puntos de apoyo normativos que el capitalismo ha de ser capaz de integrar. Este compromiso se afirma en la expresión de una nueva forma de espíritu del capitalismo que contiene, al igual que aquellos que le precedieron, exigencias de justicia.

Así, pues, el nacimiento de un nuevo espíritu del capitalismo se realiza en dos tiempos, aunque sea ésta una distinción fundamentalmente de tipo analítico, pues en realidad ambas fases se encuentran profundamente imbricadas. Asistimos, en un primer momento, al esbozo de un esquema de interpretación general de los nuevos dispositivos, a la puesta en marcha de una nueva cosmología que permite ubicarse y deducir algunas reglas elementales de comportamiento. En un segundo momento, este esquema va a *depurarse en dirección a una mayor justicia*. Una vez que sus principios de organización se han establecido, la crítica reformista va a esforzarse por tensar las nuevas pruebas identificadas.

## Las formas históricas de la crítica del capitalismo

Para interpretar la coyuntura histórica que aborda nuestro trabajo, debemos ahora definir con mayor exactitud el contenido de las críticas dirigidas al capitalismo, porque la orientación de un movimiento particular de éste y el sentido de las transformaciones que afectan a su espíritu no pueden comprenderse en profundidad si no tomamos en consideración el tipo de críticas a las que se ha visto y se ve expuesto. La necesidad de aportar justificaciones al capitalismo y de mostrarle bajo una luz atractiva, no se impondría con tanta urgencia si el capitalismo no estuviera enfrentado, desde sus orígenes, a fuerzas críticas de gran potencia. El anticapitalismo es tan antiguo como el propio capitalismo, «le acompaña como su propia sombra a lo largo de todo su desarrollo. Podemos sostener, sin buscar con ello en ningún caso la paradoja, que el anticapitalismo es, desde un punto de vista histórico, la expresión más importante del capitalismo» (Baechler, 1995, vol. 2, p. 268).

Sin entrar con detalle en la historia de las críticas de las que ha sido objeto el capitalismo –tarea que superaría con mucho el marco de esta obra– debemos, no obstante, para comprender la formación del nuevo espíritu del capitalismo, recordar los principales vectores sobre los que se han construido las principales formas de anticapitalismo y que han permanecido bastante perennes desde la primera mitad del siglo XIX.

La formulación de una crítica supone previamente la vivencia de una experiencia desagradable que suscita la queja, ya sea ésta padecida personalmente por el crítico o el resultado de una conmoción por la suerte de otro (Chiapello, 1998). Es lo que aquí denominaremos la fuente de la *indignación*. Sin este primer movimiento emotivo, casi sentimental, ninguna crítica puede emprender vuelo. Por otro lado, el espectáculo del sufrimiento no conduce automáticamente a una crítica articulada, ya que necesita de un apoyo teórico y de una retórica argumentativa para dar voz y traducir el sufrimiento individual en términos que hagan referencia al bien común (Boltanski, 1990; 1993). Así, pues, existen realmente dos niveles en la expresión de una crítica: un nivel primario, situado en el ámbito de las emociones, que es imposible hacer callar y que siempre está dispuesto a inflamarse ante la presencia de la menor situación novedosa que fuerce la indignación, y un nivel secundario, reflexivo, teórico y argumentativo, que permite mantener la lucha ideológica y que constituye la fuente de conceptos y esquemas que permitirán ligar las situaciones históricas que pretenden someterse a crítica a valores susceptibles de universalización. Cuando hablamos de desarme de la crítica hacemos referencia a este segundo nivel. Dado que sabemos que el trabajo de la crítica consiste en traducir la indignación al marco de teorías críticas para proporcionarle voz posteriormente (lo que implica, por su parte, otras condiciones que no examinaremos aquí), comprendemos que aún cuando las fuerzas críticas parecen estar en total descomposición, la capacidad de indignarse permanezca intacta. Ésta se encuentra especialmente

presente entre los jóvenes, quienes no han experimentado aún el cierre del campo de posibilidades constitutivo del envejecimiento, pudiendo conformar el sustrato a partir del cual se hace posible un relanzamiento de la crítica. Aquí es donde reside la garantía de un trabajo crítico renovado de forma continua.

Desde su formación –y a pesar de las transformaciones del capitalismo– la «naturaleza» de la crítica (Heilbroner, 1986) no se ha transformado radicalmente, hasta el punto de que las fuentes de indignación que la han alimentado de forma continua han permanecido bastante similares a lo largo de los dos últimos siglos. Son básicamente de cuatro tipos:

- a) el capitalismo como fuente de *desencanto* y de *inautenticidad* de los objetos, de las personas, de los sentimientos y, en general, del tipo de vida que se encuentra a él asociado;
- b) el capitalismo como fuente de *opresión*, en la medida en que se opone a la libertad, a la autonomía y a la creatividad de los seres humanos sometidos bajo su imperio, por un lado, a la dominación del mercado como fuerza impersonal que fija los precios, designa los hombres y los productos-servicios deseables y rechaza al resto, y, por otro, a las formas de subordinación de la condición salarial (disciplina de empresa, estrecha vigilancia por parte de los jefes y encuadramiento mediante reglamentos y procedimientos);
- c) el capitalismo como fuente de *miseria* de los trabajadores y de *desigualdades* de alcance desconocido en el pasado;
- d) el capitalismo como fuente de *oportunismo* y de *egoísmo* que, favoreciendo solamente intereses particulares, actúa como destructor de los lazos sociales y de las solidaridades comunitarias, en particular de una solidaridad mínima entre ricos y pobres.

Una de las mayores dificultades del trabajo crítico consiste en la cuasi imposibilidad de mantener unidas estas diferentes causas de indignación e integrarlas en un marco coherente, de tal forma que la mayor parte de las teorías críticas privilegian uno de los ejes, en función del cual desplegarán su argumentación, en detrimento de los otros. De este modo, unas veces se hace hincapié en las dimensiones industriales del capitalismo (crítica de la estandarización de los bienes, de la técnica, de la destrucción de la naturaleza y de los modos de vida auténticos, de la disciplina de fábrica y de la burocracia), de tal forma que las mismas críticas podrían también ser aplicadas a una denuncia del socialismo real, mientras otras veces se privilegia la crítica de sus dimensiones mercantiles (crítica de la dominación impersonal del mercado; del dinero todopoderoso que hace que todo sea equivalente, convirtiendo a los seres más sagrados, a las obras de arte y, sobre todo, a los

seres humanos, en mercancías; que somete a procesos de mercantilización a la política, objeto de marketing y de publicidad como cualquier otro producto). Por otro lado, las referencias normativas movilizadas para dar cuenta de la indignación son diferentes, cuando no difícilmente compatibles. Mientras que la crítica del egoísmo y del desencanto suele ir acompañada de una nostalgia por las sociedades tradicionales o sociedades de orden –sobre todo por sus dimensiones comunitarias–, la indignación frente a la opresión y la miseria en una sociedad rica se apoya en los valores de libertad e igualdad que, pese a ser ajenos al principio de acumulación ilimitada que caracteriza al capitalismo, han estado históricamente asociados al ascenso de la burguesía y al desarrollo del mismo<sup>49</sup>.

Por tales razones, los portadores de estos diversos motivos de indignación y puntos de apoyo normativos han sido grupos de actores diferentes, pese a que podamos, frecuentemente, verles asociados en una coyuntura histórica determinada. De este modo, podemos distinguir entre una *crítica artista* y una *crítica social*<sup>50</sup>.

La primera de ellas, que hunde sus raíces en la invención de un modo de vida bohemio (Siegel, 1986), recurre sobre todo a las dos primeras fuentes de indignación que hemos señalado brevemente hace un instante: por un lado, el desencanto y la inautenticidad y, por otro, la opresión, que caracterizan al mundo burgués asociado con el ascenso del capitalismo. Esta crítica pone en primer plano la pérdida de sentido y, más en concreto, la pérdida del sentido de lo bello y de lo grandioso que se desprende de la estandarización y de la mercantilización generalizada y que no sólo afecta a los objetos cotidianos, sino también a las obras de arte (el mercantilismo cultural de la burguesía) y a los seres humanos. Esta crítica insiste en la voluntad objetiva del capitalismo y de la sociedad burguesa de incorporar, dominar y someter a los seres humanos a un trabajo prescrito con el objetivo de obtener beneficios, pero invocando hipócritamente la moral, a la que se opondría la libertad del artista, su rechazo a una contaminación de la estética por la ética, su desprecio por toda forma de sometimiento en el tiempo y en el espacio, así como, en sus expresiones más extremas, por todo tipo de trabajo.

La crítica artista descansa en una oposición, cuya expresión ejemplar podemos encontrar en Baudelaire, entre el apego y el desapego, la estabilidad y la movilidad. Por un lado estarían los burgueses, poseedores de tierras, de fábricas, de mujeres y esclavos del tener, obnubilados por la conservación de sus bienes, perpetuamente preocupados por su reproducción, su explotación y su crecimiento, condenados de este modo a una previsión meticulosa, a una gestión racional del espacio y del tiempo y a una búsqueda casi obsesiva de la producción por la producción. Por otro lado, estarían los intelectuales

---

<sup>49</sup>Como demuestra François Furet (1995, pp. 20-31), los valores burgueses han servido para proporcionar un fuerte impulso a la crítica de la burguesía.

<sup>50</sup>Véase Grana (1964), Bourdieu (1992) y Chiapello (1998).

y los artistas libres de toda atadura, cuyo modelo –el del *dandy*, construido a mediados del siglo XIX–, hizo de la ausencia radical de toda producción que no fuese la producción de sí mismo, y de la cultura de la incertidumbre ideales insuperables (Coblence, 1986)<sup>51</sup>.

El segundo tipo de crítica, inspirada en los socialistas y, posteriormente, en los marxistas, hace referencia preferentemente a las dos últimas fuentes de indignación que hemos identificado: el egoísmo de los intereses particulares en la sociedad burguesa y la miseria creciente de las clases populares en una sociedad con una riqueza sin precedentes, misterio que encontrará su explicación en las teorías de la explotación<sup>52</sup>. Apoyándose en la moral y, a menudo, en una temática de inspiración cristiana, la crítica social rechaza, a veces con violencia, el inmoralismo o el neutralismo moral, el individualismo, inclusive el egoísmo o egotismo, de los artistas<sup>53</sup>.

Recurriendo a fuentes ideológicas y emocionales diferentes, las cuatro temáticas de la indignación, cuyos rasgos principales acabamos de recordar, no son compatibles automáticamente y pueden, según las coyunturas históricas, verse asociadas, a menudo al precio de un malentendido fácilmente denunciado como incoherencia, o, por el contrario, entrar en tensión.

Un ejemplo de amalgama nos lo ofrece la crítica intelectual en la Francia posterior a la Segunda Guerra Mundial, tal y como se expresa en una revista como *Les Temps Modernes*, que se preocupaba de mantenerse en la primera línea de todas las luchas y lograr así conciliar el obrerismo y el

---

<sup>51</sup>De la ausencia de ataduras se desprende la idealización de un uso particular del espacio y el tiempo. Como han repetido las múltiples glosas del tema del *transeúnte* (de los *pasajes* de París, etc.) en Baudelaire, el artista es, en primer lugar, aquel que no hace sino pasar. Aquel cuya libertad se manifiesta pasando de un lugar a otro, de una situación a otra, un día en un burdel, al día siguiente en casa de una marquesa, sin entretenerse ni atarse, sin privilegiar un lugar con respecto a otro y, sobre todo, alejándose de todo juicio de valor del que pudiera brotar una intención moral, en favor de un juicio puramente estético que tenga como único principio la *visión* del artista (Fridevaux, 1989).

<sup>52</sup>Podemos encontrar en Marx, así como entre la mayoría de los pensadores de la modernidad, ambas críticas: la artista y la social. La primera está muy presente en el joven Marx y en franco retroceso –aunque no completamente ausente– con respecto a la crítica social en *El Capital*. Los conceptos de alienación y de explotación hacen referencia a estas dos sensibilidades diferentes. En la alienación, lo primero en ser denunciado es la opresión, así como la forma en que la sociedad capitalista impide a los seres humanos vivir una «verdadera» vida, una vida auténticamente humana, volviéndoles extraños a sí mismos, es decir, a su humanidad más profunda; la crítica de la alienación es, por lo tanto, también una crítica de la ausencia de autenticidad del mundo nuevo. La explotación, por su parte, establece un vínculo entre la pobreza de los pobres y la riqueza de los ricos, ya que los ricos son ricos únicamente porque han empobrecido a los pobres. La explotación pone en relación la cuestión de la miseria y de la desigualdad con la del egoísmo de los ricos y su falta de solidaridad.

<sup>53</sup>Véase, por ejemplo, la manera en que Proudhon, fundamentalmente, estigmatiza las costumbres de los artistas y condena «los cantos a la fealdad y a la inmundicia» que reúnen «las ignominias morales», «las corrupciones físicas» y el «escándalo de la complacencia perversa y de la indiferencia cínica frente a la infamia y a lo escandaloso» (Bourdieu, 1992, p. 160).

moralismo del partido comunista, con el libertinaje aristocrático de la vanguardia artística. En este caso, la crítica esencialmente de tipo económico que denuncia la explotación burguesa de la clase obrera va acompañada de una crítica de las costumbres, denunciando el carácter opresivo e hipócrita de la moral burguesa –particularmente en lo que respecta a la sexualidad– y de una crítica estética que desacredita el sibaritismo de una burguesía de gustos academicistas. La insistencia en la *transgresión* (de la que la figura de Sade constituye, desde comienzos de la década de 1940 hasta mediados de la década de 1960, el símbolo obligado movilizado por un gran número de escritores de la izquierda no comunista)<sup>54</sup> sirvió de puente entre estos diferentes temas no exentos, por otro lado, de malentendidos y conflictos cuando la transgresión sexual o estética, a la que los intelectuales y artistas eran particularmente aficionados, chocaba con el moralismo y el clasicismo estético de las elites obreras. Obreros que secuestraban a su patrón, homosexuales que se besaban en público o artistas que exponían objetos triviales desplazados de su contexto habitual en galerías de arte o en un museo, ¿no eran todos ellos, en el fondo, ejemplos de la metamorfosis de una misma *transgresión* del orden burgués?

Sin embargo, en otras coyunturas políticas, las diferentes tradiciones críticas del capitalismo pueden diverger fácilmente, entrar en tensión o incluso oponerse violentamente entre sí. De este modo, mientras que la crítica del individualismo y su corolario comunitarista pueden dejarse arrastrar fácilmente hacia derivas fascistas (como ocurrió entre los intelectuales de la década de 1930), la crítica de la opresión puede conducir lentamente a quienes la atacan hacia la aceptación, cuanto menos tácita, del liberalismo, como ocurrió en la década de 1980 con numerosos intelectuales provenientes de la extremaizquierda, que habiendo reconocido justamente en el régimen soviético otra forma de alienación y habiendo hecho de la lucha contra el totalitarismo su principal combate, no pudieron prever o no supieron reconocer el nuevo predominio liberal en el mundo occidental.

Cada una de estas dos críticas puede ser considerada como más *radical* que la otra en cuanto a su posición con respecto a la modernidad ilustrada de la que el capitalismo se reclama, lo mismo que ocurre con la democracia, aunque desde puntos de vista diferentes.

La crítica artista, aunque comparta con la modernidad su individualismo, se presenta como una contestación radical de los valores y opciones básicos del capitalismo (Chiapello, 1998): la crítica artista rechaza el desencanto resultante de los procesos de racionalización y de mercantilización del mundo inherentes al capitalismo, procesos que trata de interrumpir o suprimir, buscando de esa forma una salida al régimen del capital. La crítica

---

<sup>54</sup>Sobre la figura, rigurosamente mítica, de Sade en la Bastilla, como víctima de la opresión, que reconoce abiertamente los crímenes de los que se le acusa, convirtiéndose así en símbolo de la transgresión, en la literatura de izquierdas de las décadas de 1940-1960 (en particular en Bataille o en torno a él), véase Boltanski (1993).

social, por su parte, trata de resolver ante todo el problema de las desigualdades y de la miseria, acabando con el juego de los intereses individuales. Aunque algunas de estas soluciones pueden parecer radicales no suponen, sin embargo, una paralización de la producción industrial, de la invención de nuevos artefactos, del enriquecimiento de la nación y del progreso material, constituyendo, por lo tanto, un rechazo menos total de los marcos y opciones del capitalismo.

Sin embargo, a pesar de la inclinación predominante de cada una de estas dos críticas bien hacia la reforma, bien hacia la salida del régimen del capital, ambas poseen una vertiente moderna y una vertiente antimoderna. La tensión entre una crítica radical de la modernidad que conduce a «contestar su tiempo sin participar en él» y una crítica moderna que corre el riesgo de «participar en su tiempo sin contestarlo», constituye, de este modo, una constante de los movimientos críticos<sup>55</sup>. La crítica artista es antimoderna cuando insiste en el desencanto y moderna cuando se preocupa por la liberación. Hundiendo sus raíces en los valores liberales provenientes del espíritu de la Ilustración, denuncia la falsedad de un orden que, lejos de llevar a cabo el proyecto de liberación de la modernidad, no hace sino traicionarlo: en lugar de liberar las potencialidades humanas de autonomía, de autoorganización y de creatividad, impide a la gente la dirección de sus propios asuntos, somete a los seres humanos a la dominación de las racionalidades instrumentales y les mantiene encerrados en una «jaula de hierro»<sup>56</sup>. La exigencia de la participación activa de los productores en el capitalismo no es sino la negación y destrucción de ésta<sup>57</sup>. La crítica social tiende a ser moderna cuando insiste en las desigualdades y antimoderna cuando, insistiendo en la ausencia de solidaridad, se construye como una crítica del

---

<sup>55</sup>Por tomar un ejemplo reciente, el del situacionismo –estudiado por J. Coupat, de quien tomamos prestada esta oposición–, semejante tensión condujo a una autodisolución del movimiento tras la ruptura entre Debord (crítica antimodernista) y Vaneigem (crítica modernista) (Coupat, 1997).

<sup>56</sup>Sobre la utilización, sobre todo en la filosofía moral, de la metáfora de la «jaula de hierro», véase Wagner (1996), p. 110.

<sup>57</sup>«El capitalismo, a diferencia [de las formas sociales que le han precedido], se yergue sobre una contradicción intrínseca, una verdadera contradicción, en el sentido literal del término. La organización capitalista de la sociedad es contradictoria, en los mismos términos que un individuo neurótico lo es: la organización capitalista es incapaz de realizar sus intenciones si no es a través de actos que la contradicen constantemente. Podemos observarlo situándonos en el nivel de la producción: el sistema capitalista sólo puede sobrevivir tratando de reducir continuamente a los asalariados a simples *ejecutantes* y sólo puede funcionar en la medida en que esta reducción no se lleve a cabo. El capitalismo está obligado a solicitar constantemente la *participación* de los asalariados en el proceso de producción, participación que él mismo trata, por otro lado, de hacer imposible» (Castoriadis, 1979, p. 106; véase también Castoriadis, 1974, pp. 15 s.). El concepto mismo de espíritu del capitalismo está basado en esta contradicción, en la medida en que consiste en movilizar las iniciativas para un proceso que no puede movilizar por sí mismo. El capitalismo se encuentra tentado sin descanso a destruir el espíritu que utiliza, ya que no puede serle útil más que obstaculizándolo.

individualismo.

## El carácter incompleto de la crítica

Estas características de las tradiciones críticas del capitalismo y la imposibilidad de construir una crítica total, perfectamente articulada, que se apoye equitativamente sobre las cuatro fuentes de indignación que hemos identificado, explican la ambigüedad intrínseca de la crítica, la cual –aún en los movimientos más radicales– comparte siempre «algo» con aquello que trata de criticar. Esto se debe, simplemente, al hecho de que las referencias normativas en las que se apoya la crítica se encuentran a su vez parcialmente inscritas en el mundo<sup>58</sup>. Estas mismas razones son las que dan cuenta de la falibilidad de la crítica, que puede, por ejemplo, observar sin intervenir cómo el mundo avanza hacia una situación que acabará siendo desastrosa, o incluso ver con buenos ojos los cambios en curso porque implican una mejora de un aspecto importante que era fuente de indignación, sin darse cuenta de que al mismo tiempo la situación se degrada en otros aspectos. En el periodo que a nosotros nos interesa, podemos verlo en el hecho de que el capitalismo ha evolucionado en dirección a una reducción de las formas más antiguas de opresión, al precio de un reforzamiento de las desigualdades.

La dialéctica del capitalismo y de sus críticas se muestra por estas razones necesariamente sin fin, al menos mientras permanezcamos dentro del régimen del capital, lo cual parece la eventualidad más probable a medio plazo. La crítica, escuchada hasta cierto punto e integrada en determinados aspectos, parcialmente ignorada o contrariada en otros, debe desplazarse sin descanso y forjar nuevas armas, retomar sin cesar sus análisis, de tal forma que se mantenga lo más cerca posible de las propiedades que caracterizan al capitalismo de su tiempo. Se trata, en muchos aspectos, de una forma sofisticada del suplicio de Sísifo, un suplicio al que se encuentran condenados todos aquellos que no se contentan con un estado social dado y que piensan que los seres humanos deben tratar de mejorar la sociedad en la que viven, idea que constituye en sí misma una concepción bastante reciente (Hirschman, 1984). No obstante, los efectos de la crítica son reales: la piedra logra subir hasta lo alto de la pendiente, aunque corra siempre el riesgo de volver a caer por otro camino cuya orientación depende en la mayoría de las ocasiones de la forma en que se ha subido la misma<sup>59</sup>. Por otro lado, aún

---

<sup>58</sup>Los trabajos de M. Walzer (1996, sobre todo) ponen precisamente en cuestión la representación de una crítica construida en torno a una exterioridad absoluta, haciendo *por el contrario* del arraigo de la crítica en la sociedad la condición de posibilidad de la actividad crítica y de su eficacia.

<sup>59</sup>Karl Polanyi, en las páginas que consagra a la ley de Speenhamland de 1795, señala ya, a propósito de acontecimientos muy anteriores a los que nos interesan en este libro, la grandeza, las trampas y la imposibilidad de la realización del trabajo crítico y de las medidas reformistas. Esta ley, que trataba de asegurar una renta de subsistencia mínima para todos, combinada con un determinado estado de la sociedad y de la legislación (las

admitiendo una interpretación pesimista de la dinámica del capitalismo y de sus críticas, según la cual, a fin de cuentas, «el capitalismo –como fuente de indignación– siempre sale adelante», podemos encontrar un consuelo en la observación siguiente extraída de la obra de K. Polanyi: «¿Por qué la victoria final de una tendencia tendría necesariamente que confirmar la ineficacia de los esfuerzos destinados a ralentizar su progreso? ¿Por qué no ver que estos esfuerzos han alcanzado su objetivo precisamente por haber logrado ralentizar el ritmo del cambio? Desde este punto de vista lo que es ineficaz para detener una evolución no es del todo ineficaz. A menudo, el ritmo del cambio no es menos importante que la dirección del mismo. Y si bien ésta última tiende a escapar por lo general a nuestra voluntad, esto no impide que dependa de nosotros el ritmo impuesto a aquel.» (Polanyi, 1983, pp. 63-64).

Por más que reconozcamos a la crítica una eficacia innegable, no abordaremos directamente en este libro la cuestión –desarrollada por la ciencia política y la historia social– de las condiciones que intervienen en el grado de eficacia de la crítica en una situación histórica determinada<sup>60</sup>. Aunque no ignoremos el conjunto de factores de los que dependen la virulencia y la eficacia de la crítica, pretendemos centrarnos principalmente en su dimensión propiamente ideológica, es decir, en la manera mediante la cual se produce la formulación de la indignación y la denuncia de la transgresión del bien común. Esta elección nos hace correr el riesgo de ser acusados de no interesarnos más que por los «discursos», en oposición a lo que constituiría lo «real», pero, sin embargo, hace hincapié en una parte esencial del trabajo de la crítica que es la codificación de lo que «no va bien» y la búsqueda de las causas de esta situación al objeto de encontrar soluciones. Se trata además del nivel de análisis pertinente para un estudio consagrado al espíritu del capitalismo. De este modo, cuando evocamos un desarme de la crítica, nos referimos a un desarme ideológico (la crítica ya no sabe qué decir) y no a un desarme físico (la crítica sabría qué decir pero no puede hacerlo, no logra hacerse oír).

---

leyes contra las coaliciones, sobre todo), «condujo al irónico resultado de que la traducción financiera del “derecho a vivir” acabó por arruinar a la gente a la que dicho “derecho” trataba supuestamente de socorrer» (Polanyi, 1983, p.118). La derogación de esta ley en 1834 trajo consigo importantes sufrimientos, con el abandono de la ayuda a domicilio y permitió la creación, inexorable, del mercado de trabajo. La situación de las clases populares, medida por la renta en dinero conoció, paradójicamente, una mejora. Los desastrosos efectos resultantes del funcionamiento del mercado de trabajo aparecerían con posterioridad y conducirían al establecimiento de nuevas medidas de protección, en particular la legalización de los sindicatos en 1870, destinadas a poner un límite a la violencia, sin pretender, sin embargo, eliminarla por completo (Polanyi, 1983, pp. 113 s.).

<sup>60</sup> Señalemos, no obstante, que evidentemente son las sociedades democráticas que garantizan la libertad de expresión, el acceso a los medios de comunicación de masas y la posibilidad de que existan los movimientos sociales críticos las que evolucionarán más probablemente según la dinámica que hemos dibujado.

## Las modificaciones del espíritu del capitalismo independientes de la crítica

Nos queda aún por tratar una última ambigüedad con respecto a la dinámica del espíritu del capitalismo. Hemos hecho de la crítica uno de sus motores más potentes: al obligar al capitalismo a justificarse, la crítica obliga también a reforzar los dispositivos de justicia que le acompañan y a hacer referencia a determinados tipos de bienes comunes al servicio de los cuales dice estar. Pero hemos visto asimismo que el impacto de la crítica podía ser indirecto, incitando al capitalismo a «moverse» más rápido, es decir, a cambiar la naturaleza de las pruebas centrales en su orden para escapar, de este modo, a la crítica a la que es sometido. El espíritu del capitalismo, en este caso, no se vería alcanzado más que por la repercusión de los cambios que se hubiesen producido en primer lugar sobre el capitalismo.

Pero si las modificaciones del capitalismo son asimismo una de las fuentes más importantes de transformación de su espíritu, tenemos que reconocer que no todos sus desplazamientos están relacionados con la crítica. La dinámica misma del capitalismo está ligada sólo parcialmente a la crítica, al menos tal y como nosotros la hemos entendido hasta ahora: la crítica como aquello que da voz (*voice* en la conceptualización de A. Hirschmann, 1972). Para dar cuenta de la dinámica del capitalismo convendría también agregar el impacto de la crítica de tipo *exit*, siguiendo a Hirschman, es decir, de la competencia. La crítica *exit* consiste en el rechazo de comprar por parte del consumidor o del cliente en un sentido amplio, el rechazo por parte del trabajador asalariado potencial de ser contratado, o el rechazo de continuar sirviendo por parte del prestatario independiente, etc. Se trata de un tipo de crítica a la que el capitalismo acepta someterse más fácilmente, pese a que busque también en este caso escapar a los obstáculos que suscita, constituyendo monopolios o cárteles, por ejemplo, con el fin de ignorar los movimientos de defección que no podrían ya encontrar forma de expresarse. La rivalidad que mantiene viva la competencia entre los capitalistas les obliga a buscar sin descanso una posición de ventaja frente a sus competidores –ya sea a través de la innovación tecnológica, la búsqueda de nuevos productos o servicios, la mejora de aquellos que ya existen o la modificación de los modos de organización del trabajo–, pudiendo ver en ella una causa de cambio perpetuo del capitalismo según el proceso de «destrucción creadora» descrito por Schumpeter.

La eficacia de la crítica *voice*, que se traduce en un endurecimiento y un mayor coste de las pruebas, así como en un descenso de los beneficios, no es, por lo tanto, la única razón de los desplazamientos del capitalismo, pese a que en determinadas épocas pueda desempeñar un papel crucial. El impacto de la crítica *voice* sobre los beneficios es real, pero los desplazamientos del capitalismo están ligados también a todas las oportunidades que surgen de incrementar las ganancias, de tal forma que la solución más ventajosa en un

momento determinado no siempre consiste en recuperar el espacio perdido con las ventajas concedidas tiempo atrás. Al contrario, la presión constante de la competencia, la visión angustiada de los movimientos estratégicos que se operan en los mercados, son un poderoso impulso para la búsqueda incesante, por parte de los responsables de las empresas, de nuevas formas de hacer, hasta el punto de que la competencia será presentada como justificación mínima de las transformaciones del capitalismo, por razones válidas pero poco aceptables para aquellos que se han adherido al proceso capitalista, pues hace de ellos simples juguetes.

Una vez definidas las principales herramientas de nuestra investigación, podemos emprender ahora la descripción de los cambios experimentados por el espíritu del capitalismo en el transcurso de los últimos treinta años en sus relaciones con las críticas dirigidas contra el proceso de acumulación durante este periodo.