

# SOCIUS Working Papers

João Carlos Graça

## WERNER SOMBART E O HOMEM ECONÓMICO MODERNO

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

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

#### **1. Um Sombart empirista?**

Não é este o sítio para discutir as repercussões da influência que Talcott Parsons (1902-79) exerceu sobre a sociologia do século XX. Limitar-me-ei, pois, a relembrar esse facto, não tanto a propósito do estrutural-funcionalismo como corrente, embora a importância deste (e mesmo, em alguns casos, o seu claro ascendente académico) seja indesmentível. O que me interessa é aquilo a que Jeffrey Alexander (1988) designou por *parsonização dos clássicos*: a apropriação selectiva das ideias de autores anteriores, dos quais o estudante (e, em geral, o iniciado na sociologia como disciplina académica) tem conhecimento sobretudo através do processo de filtragem que as mesmas sofrem na obra do próprio Talcott Parsons. E, como é óbvio, no âmbito da parsonização dos clássicos, quais as características de que se revestiu, em particular, a parsonização de Sombart. Que formas assumiu a leitura feita por Parsons da sua obra, quais os comentários e críticas feitas, quais as ideias retidas, qual a absorção de teorias tornada, em consequência, possível ou necessária.

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

Na *História da Análise Económica*, o famoso economista austríaco procede a uma arrumação da obra de Sombart que sintetiza, em boa verdade, a sua própria tomada de distâncias relativamente à Escola Histórica, bem como a oposição entre a tradição dita "austríaca", analítica e dedutiva, e a tradição "alemã", histórica e indutiva. Nesta obra, Sombart aparece, junto com Weber e Spiethoff, integrando a "Novíssima Escola Histórica" alemã. É sobretudo a sua comparação com Max Weber que é relevante. Se a atitude deste para com a análise económica se tinha caracterizado por uma "ausência de hostilidade", já os pronunciamentos metodológicos de Sombart teriam sido mais hesitantes, começando por uma clara aversão, mas acabando por aderir à ideia da bondade científica da economia teórica. Em todo o caso, Sombart teria sem dúvida sido mais resistente à aceitação da validade universal dos raciocínios da análise económica. Em suma, poderíamos dizer que, a respeito da célebre querela Schmoller-Menger relativa aos métodos, enquanto Weber se inclinou para o lado deste último, Sombart terá permanecido mais próximo das perspectivas de Schmoller, de resto o orientador da sua tese de doutoramento (Backhaus, 1989: 600-602)<sup>1</sup>.

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

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

---

<sup>1</sup> A vida universitária de Sombart foi, no início, prejudicada pela reputação de marxista que obteve (até porque, ao contrário de Schmoller, interveio directamente em várias questões políticas do seu tempo). A sua nomeação para a universidade de Breslau como professor associado, em 1890, foi obtida graças à insistência de Schmoller e contra a opinião da maioria dos corpos directivos da mesma. Entretanto, Sombart veio a incompatibilizar-se com o seu antigo professor aquando da publicação, em 1915, de *Mercadores e Heróis: Reflexões Patrióticas*, que obteve uma apreciação crítica muito dura de Schmoller (Backhaus, 1989: 600) Quanto às opiniões políticas de Sombart, ver também a introdução de Pierre Weiss à edição francesa de *Porque Não Há Socialismo nos EUA?*, onde se escreve que "tentado pelo socialismo no início de carreira, ele morreu não sem ter *Hirtado* com o nacional-socialismo" (Sombart, 1992: 14). Todavia, mesmo durante o *flirt* as suas relações com a linha oficial do NSDAP foram muito atribuladas (Backhaus, 1989: 600).

independente a análise marginalista). E, mais uma vez, quem serve de guia a Parsons é Schumpeter (Parsons, 1968: 181 e segs.).

Em suma, sim à análise económica e à análise marginalista (fundada no conceito de utilidade marginal) em particular. Não ao utilitarismo. Será a atitude de Parsons a este respeito comparável à de Weber? O *homo economicus* é um "tipo ideal", um recurso analítico legítimo (e mesmo necessário), com a ressalva de que, em termos práticos, sabemos que as coisas não são completamente *assim*? Parsons, ao que parece, nunca tirou muito a limpo o que deveria entender-se por validade da análise económica. No texto de 1928, por exemplo (Parsons, 1991: 17), mas agora a respeito de Marx, opinava que, enquanto para Schumpeter ele teria produzido verdadeira análise económica, para outros (Croce e Labriola) as suas categorias eram apenas "tipos ideais" (ler "utopias"). O verdadeiro significado ou dimensão da diferença de perspectivas, esse, não o esclarece Parsons.

Mas hesitações ou falta de clareza nessa matéria ainda são a menor das críticas que podemos fazer-lhe (e, sobretudo, Parsons não estaria nesse caso só). Para ele, se se pode compreendê-lo (na obra de 1937), o utilitarismo, como teoria social, seria essencialmente "instável" e incapaz de permitir uma compreensão da estabilidade e da ordem sociais. No caso de Locke, a harmonia do "estado de natureza" era sustentada pela coexistência com uma teoria do valor-trabalho. Mas esta constitui um beco sem saída, logo também a harmonia do estado de natureza lockeneano, logo também todo o utilitarismo. Este último, aliás, teria sido permanentemente "ensombrado" pela teoria do conflito: Hobbes e o estado de guerra; Malthus e o problema da escassez de meios de subsistência; Marx e a compulsão objectiva criada pelo mercado e a competição capitalista; Darwin e a selecção, etc. (Parsons, 1968: 133-137). Para tudo isto, supõe-se, a teoria voluntarista da acção deve constituir uma solução — mas isso só é verdade *porque ela recorre aos valores*, à cultura, único elemento que permite compreender a acção social enquanto um todo sistematizado: "A sociologia é uma teoria analítica dos sistemas da acção social, na medida em que os referidos sistemas podem ser compreendidos como constituindo uma integração pelos valores comuns" (Parsons cit. in Bourricaud, 1977: 50). Ora, se o utilitarismo é um impasse como teoria social, se o que permite compreender o "problema da ordem" são os valores, é talvez legítimo perguntar qual o sentido que faz: a) aceitar como boa a concepção de análise económica produzida pela "revolução marginalista"; b) afirmar, mais, que ela resolve os problemas associados à teoria do valor-trabalho, teoria que, ela sim, seria afim do utilitarismo.

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

Em rigor, sublinhe-se, nem mesmo esta última associação é necessária. Podemos, como atrás se escreveu, sustentar que o quadro teórico do *homo economicus* traduz um recurso analítico válido — mas nada

mais. Se os homens agissem guiados apenas por considerações de "racionalidade instrumental" (*Zweckrationalität* de Weber), então... agiriam de tais e tais formas. Acontece, e é de puro bom senso reconhecê-lo, que os homens *não* agem apenas por considerações de "racionalidade instrumental", antes se conduzem por vezes de forma "não-racional" (segundo alguns, ou "não-lógica" segundo outros), e outras vezes de acordo com a célebre "racionalidade por referência aos valores" (*Wertrationalität*). Tudo isto parece mesmo relativamente pacífico, e o que deve notar-se é que são as conclusões do próprio Parsons que apontam muito claramente no sentido de se considerar o quadro da "racionalidade instrumental" como insuficiente para poder compreender plenamente as interações sociais, uma vez que é necessário para isso recorrer aos valores e à cultura. Repita-se, pois, que estas ressalvas não pretendem questionar a validade de qualquer teoria económica enquanto tal. Mas repita-se também que *a atitude de Parsons é a de quem faz uma ressalva*: tão-pouco poderíamos pretender explicar toda a vida social (ou o essencial dela) com base num esquema "importado" da análise económica, em particular da "teoria das escolhas racionais"; Parsons, sublinhemo-lo, *não* é um "individualista metodológico", bem pelo contrário.

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

## 2. Um Sombart idealista?

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

Sombart é geralmente referido por Parsons como um autor entre Marx e Weber, um pouco no caminho que daquele conduz a este (Parsons, 1968: 614-619). Não porque estivesse verdadeiramente *no meio* dos dois: o caminho é um trajecto em ziguezague. Para usar a célebre expressão de Smith a respeito da crítica dos fisiocratas ao "sistema mercantil", Sombart teria, por comparação com Marx, *torcido a vara demasiado para o lado oposto*, exagerando, segundo se pode compreender o raciocínio parsoniano, a importância do "espírito" (*Geist*) na configuração de uma dada época ou sociedade.

Na verdade, para a caracterização de cada "sistema económico" Sombart recorre a três elementos fundamentais: a tecnologia, as formas de organização e o "espírito", sendo este efectivamente o mais importante. Compreender uma dada forma social é, antes de mais, captar o seu "espírito". Esta atitude metodológica e tudo o que lhe está subjacente é, bem entendido, característica do pensamento alemão do século XIX e da sua tão típica ênfase na *Kultur*, nas diferenças de mentalidade (ou de "espírito") entre

diferentes sociedades, e na necessidade de o investigador as captar, mais como um artista do que como um cientista: os estudos sociais não seriam "nomotéticos", mas "ideográficos"; não visariam a *explicação* de acordo com leis gerais, mas a *compreensão* daquilo que é único e irrepetível; e a essência desse suposto carácter único estaria nos aspectos *espirituais* (que não seriam determinados pelos materiais, antes os determinariam).

Todavia, a verdade é que no mesmo texto de 1937 é o próprio Parsons que vem a afirmar, depois de longas e tortuosas considerações, que, como vimos, a essência do trabalho sociológico deverá consistir no estudo da "integração pelos valores comuns". É verdade, em suma, que a unidade básica do sistema social é a acção individual provida de sentido, mas esta última seria absurda e ininteligível, *som e fúria nada significando*, se não fosse orientada pelos valores. Destes valores irá aliás, em obras posteriores, fazer Parsons o "sistema cultural", supostamente regulador (em sentido cibernético) do "sistema social". A ponto de muitos comentadores terem opinado que Parsons, embora tivesse partido de uma perspectiva analítica valorizadora da acção individual, embora tivesse, em suma, subscrito no início uma "concepção voluntarista da acção", uma verdadeira teoria "accionalista" da vida social, se orientara depois para um quadro de análise que subestimou o indivíduo, concebendo-o de forma "hiper-socializada", determinado pela sociedade, sendo esta, pelo seu lado, *determinada pela cultura*. A si mesmo, de resto, qualificou Parsons como "determinista cultural" (Ritzer, 1988: 92). Da crítica a um determinismo de tipo behaviorista (mecânico, a acção sendo considerada como mera resposta a um estímulo) ter-se-ia ele encaminhado progressivamente, através da ênfase inicial na acção e no carácter orientado desta, para *um outro tipo de determinismo*, agora cultural. Essa trajectória, apenas sugerida na obra de 1937, manifestar-se-ia plenamente nas obras "sistémicas" das décadas de 1950 e posteriores.

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

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

b) Em todo o caso, dir-se-á, a distância entre os dois autores manteve-se em virtude dum outro tema, que é o da especificidade de cada cultura ou forma social. A tendência do pensamento alemão oitocentista seria, não só exagerar a importância dos factores "espirituais", mas também o que de específico e de diferente

de todos os outros contém cada "indivíduo histórico"<sup>2</sup>. Em geral, ao referir-se ao "idealismo", Parsons tem em vista ambos estes aspectos. Todavia, distingue-os com clareza. Do "idealismo" de Sombart, no sentido de importância dos factores "espirituais", ter-se-ia Parsons aproximado, portanto; mas não do "idealismo" concebido como ênfase excessiva na singularidade de cada cultura. Na verdade, o principal sentido do conjunto da sua própria obra é, parece-me, esse de estudar o que já em 1928 propunha como o assunto da investigação: de que forma os sistemas culturais se reproduzem, evoluem e se propagam — uma verdadeira *história natural* dos sistemas culturais, concebida como teoria geral da evolução dos mesmos.

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

a) Embora parta de facto duma posição "idealista", no sentido de procurar uma origem "espiritual" para o fenómeno do capitalismo, a verdade é que Sombart se demarca dessa perspectiva estrita, acabando por reconhecer abertamente (cf. Sombart 1982) o carácter múltiplo, complexo e encadeado das casualidades que levaram ao *capitalismo moderno*. Faz inclusivamente uma crítica explícita a Weber, censurando insistência supostamente excessiva deste último no tema do protestantismo<sup>3</sup>. Creio ser errado considerar qualquer destes dois autores como "idealista" em sentido exacto, mas se algum deles o é, então é Weber e não Sombart. Na verdade, o próprio carácter hercúleo do empreendimento sombartiano sugere clara e imediatamente o reconhecimento da multicausalidade e o abandono de pretensões de identificação de algo como o factor decisivo ou a chave do problema.

b) Quanto à ênfase pretensamente exagerada no carácter *único* do capitalismo moderno (quanto à sua concepção excessivamente "ideográfica" do trabalho do investigador, portanto, com a consequente sobrestimação do que existe de irrepetível no assunto de pesquisa), é necessário esclarecer desde já que, de acordo com o próprio espírito do projecto de Sombart, as continuidades do "capitalismo moderno" (e da sociedade moderna em geral) com o passado são imensas. Isto é verdade quer do ponto de vista da história "dos factos" (económicos, políticos, etc.), quer do ponto de vista da história "das ideias" (ou "das mentalidades"), a ponto mesmo de o capitalismo e a modernidade em geral só poderem ser compreendidos referindo-os ao conjunto da história europeia. Se Sombart exagera, é no sentido exactamente oposto: ao pretender inventariar, por exemplo, as "origens espirituais do homem económico moderno", não hesita em remontar à escolástica medieval, à filosofia antiga, à ética do judaísmo, etc. Se há risco óbvio neste empreendimento é, segundo me parece, o do vício oposto, o do anacronismo, abusando-se na detecção de analogias, até se pretender ou julgar identificar pontos de contacto, e mesmo nexos causais, entre factos muito

---

<sup>2</sup> Isto resultaria do facto de que "desde Kant tem havido um movimento pendular no pensamento alemão" (Parsons, 1991: 6), que o faz ser, por vezes demasiado propenso para o materialismo e as análises abstractas, outras vezes demasiado "idealista".

<sup>3</sup> Na conclusão de *Der Bourgeois*, por exemplo, escreve Sombart que "o problema do espírito capitalista, da sua essência e da sua origem é extraordinariamente complexo, infinitamente mais do que se supôs até hoje e do que eu próprio tinha acreditado" (Sombart, 1982: 363-364). É por isso que considera vão os esforços para identificar uma *causa causans* deste, sendo portanto "insustentáveis", quer o materialismo histórico, quer mesmo "hipóteses tão engenhosas como a de Max Weber" (id., *ibid.*: 364).

afastados no tempo, os quais não são, na verdade, mais do que simples coincidências, e tão só<sup>4</sup>. A tendência de Sombart, deste ponto de vista, é, bem ao contrário do que Parsons afirma, a de diluir as diferenças, fazendo desaparecer a especificidade do "capitalismo moderno". Em todo o caso (e convirá repeti-lo sublinhando-o), da acusação de excessiva ênfase no carácter *único* desta forma social está a obra de Sombart obviamente livre<sup>5</sup>.

### 3. Conveniências e incoerências

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

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

---

<sup>4</sup> Parece-me compreensível que, em muitos trechos da obra de Sombart, o leitor se sinta tentado a colocar uma objecção humeana. É que a simples coexistência de vários factos não nos autoriza a considerar um deles como causa dos outros. Ainda por cima quando se trata de factos contraditórios, todos eles *recuperados* por Sombart como causas (ou factores propiciadores) do capitalismo. Se este coexiste com a guerra, ela estimulou-o sem dúvida; mas, se depois veio a paz, então muito melhor ainda... até que nova guerra tenha trazido um impulso inquestionavelmente maior que todos os anteriores. Da mesma forma, nalgumas passagens, com o consumo e a poupança, o catolicismo e o protestantismo, etc. Na sua *História* (1964), Schumpeter faz referência a esta sensação de excessiva abundância de elementos, no meio da qual é difícil não ser incoerente — e o que é mais notável, apesar de tudo, é que Sombart pareça incoerente *tão poucas* vezes.

<sup>5</sup> No texto de 1928 Parsons afirma que Sombart utiliza os *tipos ideais* apenas em sentido *genético*, e não em sentido *genérico*, no que a sua atitude se distinguiria claramente da de Weber. A isso estaria ligada a ênfase supostamente excessiva na especificidade da época do *capitalismo moderno* (Parsons, 1991: 5-7). Esta afirmação parece-me de todo falsa. Ver adiante, Segunda Parte, ponto 9 e nota 25.

também. Já as críticas ao seu pretensão "idealismo" dir-se-ia, por contraste, denotarem sobretudo uma incoerência ou "instabilidade" teóricas do próprio parsonismo enquanto teoria sociológica...

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

*...the further discussions and controversies in which Sombart's somewhat grandiloquent and, alas, so thoroughly unsuccessful attempt to "solve the riddle of bourgeois wealth" played such a large part... (Alexander Gerschenkron, 1979: 33-34)*

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

Por muito diferentes que sejam entre si, as análises que Marx, Weber e Sombart fazem do capitalismo moderno têm seguramente um traço comum: este último contém uma tendência para a reprodução em escala alargada, sendo que esta deve, de alguma forma *contaminar* o conjunto da existência social, tudo submetendo à sua lógica. Todavia, na origem (trate-se dum ponto de vista estritamente cronológico ou sobretudo do enunciar duma condição lógica), deve ter havido algo de diferente, de não-capitalista, a iniciar todo o processo. Para todos estes autores, a autogeração do capitalismo é algo de pura e simplesmente inconcebível. A ênfase é, por vezes, mais "histórica" (as coisas passaram-se, de facto, de tal ou tal maneira), noutras casos, mais "lógica" (trata-se, sobretudo, de investigar as próprias condições *a priori* do fenómeno estudado), mas podemos manter, a respeito de todos eles, esta afirmação como válida na generalidade.

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

Assim, e muito aproximadamente, aquilo que desde as Luzes nos tínhamos habituado a considerar uma conquista do Terceiro Estado, o resultado duma ética de frugalidade, indústria, gosto pela previsibilidade, etc. — tudo características que nos habituáramos a associar aos *laboratores* e aos seus sucedâneos e continuadores (os *industriosos* de Saint-Simon) — tudo isso nos apresenta Weber como criação e resultado do génio dos *oratores*. A origem primeira da mentalidade do Terceiro Estado, da ética burguesa e capitalista, seria religiosa: pelo menos no que respeita ao capitalismo racional e ainda que, repito, se tratasse duma



consequência não desejada. Nada disso impede Weber de subscrever a tese da associação íntima entre progressos do capitalismo racional e da laicização. O "espírito do capitalismo" e, em geral, os progressos da racionalidade que lhe está associada, teriam levado a um "desencantamento do mundo", a uma perda de espiritualidade que Weber considera de resto monstruosa, mas dificilmente evitável.

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

"A corrupção, como expressão de uma ameaça de anarquia nos instintos e pela qual está abalado o fundamento dos afectos a que se chama "vida": a corrupção varia basicamente conforme a forma de vida em que se manifesta. Quando, por exemplo, uma aristocracia como a da França, no início da Revolução, deita fora, com um nojo sublime, os privilégios, e se sacrifica aos excessos do seu sentimento moral, isto é corrupção: — foi, no fundo, apenas o acto final daqueles séculos de corrupção permanente, graças à qual ela tinha cedido, passo a passo, os seus direitos senhoriais e se tinha reduzida a *função* da realeza (por fim até somente a um falso aparato, a uma pompa exterior). O essencial de uma aristocracia boa e sã, porém, é ela *não* se sentir como função (quer seja da realeza, quer da comunidade), mas como *sentido* e suprema justificação destas, — é ela aceitar, por isso, e com a consciência tranquila, o sacrifício de inúmeros homens que, *por amor dela*, têm de ser oprimidos e reduzidos a homens incompletos, a escravos, a instrumentos. A sua fé básica deve, precisamente, ser a de que a sociedade *não* devia existir por amor da sociedade mas apenas como alicerces e andaimes sobre os quais um tipo de seres de "elite" se consiga erguer até à sua missão superior e, também, a uma *existência* superior, em geral; comparável com aquelas plantas trepadeiras ávidas do sol, em Java — chamam-lhes «cipó matador» — que envolvem com os seus braços um carvalho durante tanto tempo e tantas vezes até que, por fim, muito acima dele, mas nele apoiadas, possam alargar a sua copa em plena luz, patentear a sua felicidade" (Nietzsche, 1974: 192-193).

Esta atitude de aversão (ou, em versões mais mitigadas, de ambivalência) perante a modernidade, herdada daquilo a que podemos chamar a "ala conservadora do romantismo literário" (Parsons, 1991: 11-12), condicionou sem dúvida muito fortemente, quer as concepções de Weber acerca do capitalismo, quer as de Sombart. Deste ponto de vista, podemos não só aproximá-los entre si, mas também opô-los claramente a Marx. De facto, a condenação moral do capitalismo associada à obra deste não se transfere nunca para a própria noção de progresso. Marx critica o capitalismo numa perspectiva que de si mesma considera ser a da sua superação histórica. Aliás, o julgamento final do capitalismo reenvia, na obra de Marx, para a noção da sua irracionalidade: a célebre "anarquia da produção". A crítica marxiana do capitalismo coloca-se do lado da exaltação da racionalidade, do progresso e da modernidade — ou, mais exactamente, do futuro.

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

Expliquemo-nos melhor. Para Sombart o "homem económico moderno", o *bourgeois*, tem na verdade duas componentes claramente distinguíveis: a do *cidadão*, ou *burguês* propriamente dito (que designa recorrendo à palavra alemã *bürger*) e a do *empresário*. A "mentalidade de burguês" corresponde à "santa economicidade" (que Sombart afirma poder ser identificada na *masserizia* da Florença do século XV, em essência já com os mesmos traços da *industry and frugality* de Franklin), à moral dos negócios (gosto pela previsibilidade, respeito pela palavra dada) e à mentalidade calculadora, que tudo tende a quantificar, com o que faz estiolar todas as diferenças qualitativas. Já ao "espírito de empresa" pertence a esfera da pura cupidez, o desejo de enriquecimento e a paixão pelos metais preciosos, bem como o espírito inventivo, conquistador e organizador. É a este título que Sombart se permite incluir componentes tais como a campanha militar, a propriedade feudal e as actividades de corso nas pretensas fontes do "espírito capitalista". Este deve, na realidade, ser concebido como resultante de "empresa" em tudo o que diga respeito a espírito de rapina, sentido de oportunidade, engenho, inspiração, capacidade organizativa e inovadora. Uma verdadeira psicologia de predador, portanto. Buscando uma maior precisão, Sombart acrescenta ainda a tendência para desobedecer a quaisquer regras determinadas (concebidas como mandamentos), afim de um ilimitado desejo de conhecimento (característico numa suposta "alma fáustica"), bem como a pura e simples "vontade de poder" (Sombart, 1931). Tal como menciona Franklin a propósito da "mentalidade de burguês", também a este outro respeito refere explicitamente Goethe e Nietzsche<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Inúmeras passagens de Sombart têm um sabor inconfundivelmente nietzscheano, sobretudo as que se prendem, ou com o tema da "morte do homem" (que se seguiria inevitavelmente à "morte de Deus"), ou com o advento algo misterioso de um possível futuro heróico, que resgataria a existência social da mediocridade que a excessiva racionalização teria trazido consigo: "A eliminação de Deus da

Trata-se, portanto, pelo menos a um certo nível, duma verdadeira caracterologia, da procura da identificação de "tipos" psicológicos aos quais correspondem temperamentos determinados. O temperamento de empresário é "agudo", "perspicaz", "engenhoso", "pletórico de *ideias e de insights*, dotado de uma fantasia especial, a que Wundt chama combinatória" (por oposição à fantasia intuitiva do artista), são pouco aparentados com ele "o artesão, o prestamista, o esteta, o erudito, o *bon vivant*, o moralista e similares" (Sombart, 1982: 209). Parece-se, isso sim, com "conquistadores, organizadores e negociadores". Outros "rasgos isolados" seus estão presentes também no jogador de xadrez e no médico genial: "A arte do diagnóstico capacita não só para curar doentes, mas também para ter êxitos nas especulações da Bolsa" (id., ibid: 209). Quanto ao temperamento de burguês, corresponde, na dicotomia de Bergson entre *homme ouvert e o homme clos*, a este último (id., ibid: 210). Entre a *luxuria e a avaritia* tende para esta, como é óbvio. Receptivo, não expansivo, a natureza que mais perfeitamente se situa nos seus antípodas, é o *Pater Seraficus* do Fausto. E, valorizando tudo, não subjectivamente, mas objectivamente, nunca compreenderia Cícero quando o romano afirmava que "o que importa não é a utilidade de cada um, mas o que se é" (id., ibid: 210).

Como se vê, é à psicologia do empresário que se referem os traços do *bourgeois* que permitem mais facilmente aproximá-lo das aristocracias tradicionais europeias, guerreiros e cortesãos. Mas deve notar-se também que a definição proposta por Sombart oscila entre a simples caracterização psicológica, a busca de pretensos fundamentos "étnicos" ou "biológicos" dos tipos referidos (o que constitui sem dúvida a parte menos aproveitável do seu trabalho), e a identificação dos grupos sociais e das correntes ideológicas a que correspondem as diferentes mentalidades. São esses os aspectos que mencionarei em seguida.

## 2. Sombart e Weber

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

---

concepção de natureza corresponde a eliminação do homem da técnica". "Enquanto a ciência natural *pensa* o mundo como um mecanismo ou *quimismo*, a técnica moderna *cria* artificialmente um mundo que corre de acordo com as fórmulas elaboradas pela ciência natural" (Sombart, cit. in Parsons, 1991: 15). Ver também adiante, *Anomia e/ou desencantamento do mundo*.

Nos escritores da Antiguidade, Xenofonte e Sêneca sobretudo, encontra ele tanto "a ideia de racionalização da conduta vital" (particularmente relacionada com as concepções de *lei natural* associadas aos estóicos), como a legitimação do enriquecimento (o homem rico pode praticar o bem numa escala maior do que o pobre e a riqueza é, em si mesma, um facto bom), ou a concepção de que o tempo é escasso e deve ser devidamente aproveitado, ou ainda aquilo a que pura e simplesmente qualifica como "virtudes *burguesas*, especialmente a aplicação e a poupança" (id., *ibid.*: 234)<sup>7</sup>.

Já do cristianismo, e em particular do tomismo, Sombart considera dever pôr em evidência a ideia central de "racionalização da vida" (id., *ibid.*: 246). Uma continuação da obra dos antigos, portanto, pelo menos até certo ponto. Mas agora é na discussão da *liberalitas*, para os escolásticos a "virtude económica propriamente dita" (id., *ibid.*: 248), que entra de chofre. Para distingui-la quer da *avaritia*, quer da *prodigalitas*. A *liberalitas* é o justo meio termo, o ponto de equilíbrio que deve buscar uma existência racionalizadora, a qual tem, sobretudo, de fugir da ociosidade. A riqueza é, também para o tomismo, pelo menos indiferente, mas tendencialmente boa (em todo o caso, melhor do que a pobreza) por razões em essência análogas às referidas a respeito da Antiguidade Clássica. Por outro lado, os escolásticos posteriores ao século XIII não só legitimaram a riqueza, mas o *próprio enriquecimento individual* (um pouco a "mobilidade social vertical ascendente" da sociologia dos nossos dias), ao que Tomás de Aquino não teria chegado (para ele, cada um deveria aceitar como tendencialmente imutável a posição social que lhe foi dado ocupar e resignar-se a ela)<sup>8</sup>. A fazer fé em Sombart, também o próprio conceito de capital (dinheiro fértil, que cresce), a distinguir do de simples dinheiro, teria sido produzido pela escolástica dos séculos XIV-XV. Deve enfim dizer-se, a respeito da escolástica, que a condenação a que os teólogos procederam da usura é interpretada por Sombart como um

---

<sup>7</sup> Sombart não pode, todavia, deixar de observar que para a generalidade dos antigos o dinheiro era algo bom, não em si mesmo, pela sua "natureza e encanto, antes pelos benefícios que se obtêm com ele" (1982: 232, citação de Cícero). A respeito de estudos relativos à Antiguidade, o leitor deverá notar que Sombart, independentemente da maior ou menor correcção de um ou outro dos seus pontos de vista, goza entre os especialistas dessa área de um prestígio muitíssimo robusto (cf. Finley, 1981 e 1984; Veyne, 1987 e 1993 — as referências a Sombart são inúmeras).

<sup>8</sup> Este é, talvez, um dos mais interessantes traços das reflexões de Sombart acerca das "fontes morais" do espírito capitalista. Por contraste, o elemento em que Weber põe mais ênfase, o carácter permanente da ocupação profissional (*certain calling, stated calling*) parece traduzir um quadro mental que, pelas dificuldades à mobilidade social, dificilmente terá deixado de constituir um obstáculo às actividades capitalistas. Isto pode dizer-se mesmo a respeito da concepção calvinista de vocação, supostamente egoísta (vendo no êxito económico individual um sinal necessário da graça). Se Sombart tem talvez razão neste ponto, já na questão da usura parece ter forçado demasiado a argumentação (ver adiante). Também a propósito da exaltação da grandeza (ou da pequenez), deve notar-se que a primeira é caracteristicamente um valor aristocrático, com raízes na própria Antiguidade Clássica, aspecto de que, de resto, Sombart (1982) está consciente. É o que permitia, por exemplo, que Cícero considerasse vil o pequeno comércio, mas digno o grande (Finley, 1981: 54). Já Smith, por contraste, pensa que tanto a pobreza excessiva como a riqueza fácil levam ao abandono do trabalho e da frugalidade, pelo que são más (Smith, 1981 I: 598; 1981 II: 175-6). A típica mentalidade burguesa desconfia do negócio em grande, geralmente na dependência de prerrogativas e favores, e vizinho ao que considera ser desonestidade e corrupção. (A este respeito, mas a propósito da Antiguidade, ver também Finley, 1981: 552-554).

incentivo ao investimento produtivo, distinto da atitude "preguiçosa" do prestamista. Também ele, portanto, um elemento propiciador do capitalismo (id., ibid: 243-260)<sup>9</sup>.

No protestantismo, em particular nas tendências pós-luteranas, vê Sombart uma continuação desta obra dos escolásticos, aprofundada em virtude da intensificação dos sentimentos religiosos. Quanto às subtilezas referentes ao "ascetismo mundano", quanto à ampla gama de tonalidades e matizes que configuram a ética protestante de Max Weber, pensa em essência que se trata de detalhes que escaparam ao "homem da rua". Predestinação, justificação pela fé, etc. — todo o aspecto propriamente teológico dos problemas é deixado completamente de lado. É neste ponto que está talvez o essencial da discordância entre os dois autores. Para o comum dos crentes, segundo Sombart, a ética pós-luterana era em essência igual à que vinha de antes da Reforma, embora *intensificada por exaltação religiosa*: laboriosidade, necessidade de ocupar-se com coisas úteis, temperança, espírito de poupança. Mas aqui, a intensificação da contenção e das restrições resulta numa perda da "sensibilidade artística" (id., ibid.: 269), que no catolicismo produzira a *magnificência*, o "desejo de fazer algo *grandioso e esplêndido*". Se, para o catolicismo, perfeição espiritual e beleza corporal tendem à identificação sob o conceito de harmonia, de justeza de proporções, neste caso é perante uma verdadeira exaltação da mesquinhez, perante uma *parvificência*, que nos encontramos. Sob este ponto de vista, com tudo o que trouxe, acarretando restrições "voluntárias" ao consumo, o protestantismo não fez senão atrasar o desenvolvimento do capitalismo. Por outro lado, se libertou a usura de restrições, que poderemos, em função do que antes ficou dito, concluir daí? Nem tão-pouco exaltou a ética puritana o enriquecimento sem qualquer limite, mas apenas um outro, temperado, por assim dizer, pela ideia de preço justo, de retribuição justa, equilibrada, dos esforços. Neste ponto, portanto, atitude coincidente com a do tomismo (id., ibid.:271)<sup>10</sup>.

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

---

<sup>9</sup> Esta última opinião foi directamente contestada por Weber que, em nota a *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, considera ser ela pura e simplesmente absurda (Weber, 1983: 71 e segs.). Sombart tê-la-ia expresso sob a influência de um outro autor, Franz Keller, próximo dos pontos de vista da apologética católica.

<sup>10</sup> Sombart parece aproximar-se da concepção de acordo com a qual uma existência *eudemonista*, sendo a mais racional de todas as possíveis, é a que mais propicia o capitalismo. Esta exaltação do eudemonismo é, de resto, perfeitamente compatível com a ideia da necessidade de existência de códigos de conduta diferentes em grupos sociais diferentes (uns com propensão maior para a poupança, outros para os gastos ostentatórios, etc..). As diferenças, compensando-se umas às outras, permitem o equilíbrio do todo.

judaica não se afastam significativamente do padrão antes identificado como mentalidade burguesa. Sombart sugere, todavia, que a própria concepção de uma divindade abstracta e sem mistérios e a noção de julgamento moral que lhe está associada, a ideia de um cuidadoso *pesar dos méritos e dos pecados* referidos ao crente individual, teriam estimulado uma mentalidade quantificadora (ou mesmo "contabilística") e individualista (Sombart, 1913: 206-211). Tudo no judaísmo parece pois, de acordo com o autor, suscitar uma racionalização capitalista das condutas.

A importância da ética judaica na génese da mentalidade capitalista, e em particular a da referida "dupla ética", só pode ser apreciada na sua verdadeira dimensão se tivermos em conta que os judeus viveram quase sempre disseminados entre outros povos. Mas acresce quanto a este último aspecto, que, segundo Sombart, a generalidade das minorias nacionais (ou étnicas) tem, ou tende a ter, um papel económico relevante, uma vez que a maior parte das vias de promoção social está em geral vedada aos seus membros. Mais essencialmente ainda, talvez, aos estrangeiros, quaisquer estrangeiros, a realidade social surge "desertificada", "vazia", "morta" — e, portanto, pronta para a quantificação e a manipulação<sup>11</sup>. Esta afirmação, considera que é verdadeira também para os huguenotes emigrados de França, como para os estrangeiros (sobretudo italianos) imigrados na Inglaterra. Algo mais, portanto, ou algo de essencialmente diferente da simples questão da ética protestante (Sombart, 1982: 303-318). Registemos, aliás, a este respeito, que para Sombart o *ethos* capitalista parece estar necessariamente associado a grupos particulares e não ao conjunto de uma sociedade. Não se traduz numa ética universalizável.

Procedamos a um balanço provisório do que ficou dito até agora. Mais uma vez, assumindo a forma de um confronto entre as concepções de Sombart e as de Weber relativas ao "espírito do capitalismo". Se para Weber este é algo de unívoco, para Sombart é dual, bifronte. As duas faces do Jano capitalista são o burguês e o empresário. Aquele está muito próximo da caracterização weberiana. Este último é radicalmente diferente, embora Sombart sustente (1931 e 1982) que a dualidade não é antagonismo, mas complementaridade.

As origens do "espírito do capitalismo" são múltiplas — fazendo-as Sombart remontar à Antiguidade Clássica, à Idade Média tardia, etc. Não há aqui nada de comparável ao desejo de identificar o *factor decisivo*, o acontecimento de importância ímpar. O propiciamento da ética capitalista que em geral considera é directo, óbvio, lógico: a ética judaica propicia as práticas capitalistas porque abole a noção de preço justo, a escolástica tardia porque autoriza o enriquecimento individual, etc. Aqui e ali são detectáveis alguma subtilezas ou relações menos imediatas, mas o tom geral da análise é seco, simples, directo, ao contrário do que sucede com Weber, para o qual a essência está nas "consequências psicológicas" (que não "lógicas"), sendo o capitalismo um resultado não desejado do protestantismo. Se equivalente existe aqui do que o protestantismo é para Weber, esse é o judaísmo, que Sombart afirma estar em afinidade perfeita com as actividades capitalistas. Empreende mesmo (1913: 248-251) a detecção detalhada de analogias entre a mentalidade dos puritanos do século XVII, na Grã-Bretanha, e a dos judeus em geral. O protestantismo só terá contribuído para o capitalismo na medida

---

<sup>11</sup> A ética capitalista é ao que parece, para Sombart, inevitavelmente uma ética de "estrangeiro", no sentido de Camus.

em que se tenha assemelhado, em alguns casos, ao judaísmo. Mas a ênfase nesse aspecto parece meramente circunstancial, nunca se afastando Sombart duma concepção multicausal da génese do capitalismo moderno.

As "fontes morais" do capitalismo até aqui referidas podem ser consideradas como estímulos à mentalidade burguesa. Tudo o que vimos Sombart referir, é suposto propiciar aquilo que, muito amplamente, poderíamos designar por *racionalidade*. Toda a ética que incentivar a contenção, o cálculo, o diferir dos objectivos, submetendo a vida imediata (submersa no *aqui e agora*) a objectivos de mais longo prazo, tudo aquilo que conduzir à sujeição do curto prazo a considerações mais gerais e referidas a horizontes temporais mais dilatados, tudo isso é suposto estimular a racionalidade e, *nesse sentido*, o capitalismo. Mas esta tendência para uma vida mais mediata, mais "estratégica", esta quase obsessão pela previsibilidade, podemos claramente associá-las ao elemento burguês do capitalismo. Falta referir o outro elemento, esse *mestre do caos* que é o empresário.

Mas falta também deixar, como crítica a Sombart, que ele nem sempre terá estado suficientemente atento ao problema posto pela existência de *vários* tipos possíveis de racionalidade. Esta questão preocupou sem dúvida os estudiosos alemães do princípio deste século, sendo conhecido o confronto estabelecido por Max Weber entre a racionalização capitalista, tendendo para a transformação consciente (e mesmo para a manipulação meramente mecânica) de um mundo "desencantado", sem espírito, e o tipo de racionalização associado, por exemplo, ao confucionismo. Neste outro caso, em vez da transformação do mundo, tende-se para a submissão a ele, para a sua aceitação. O que fica, então, sujeito a organização racional e voluntária é apenas a mente individual. Ora, a este título, cabe perguntar se Sombart não terá confundido as coisas, julgando ver "fontes" da ética capitalista onde as haverá de racionalidade, mas talvez de *outras* racionalidades<sup>12</sup>. Tomemos, por exemplo, a lei natural dos estóicos. A submissão do sábio que ela propõe, a libertação das paixões que promete, aproximam-na talvez de uma moral de tipo *quietista*, mas não é isso mais fuga ao mundo do que manipulação "capitalista" deste? E a própria consciência aguda do tempo que passa, de que Sombart quer fazer o *time is money* da Antiguidade, terá ela um significado realmente comparável a este último? Não parece mais óbvio, pelo contrário, que, se o *carpe diem* se traduz em algo em termos práticos, é num hedonismo radical, e nunca na *industry and frugality*? E não é verdade também, como de resto faz notar Max Weber em resposta a Sombart (Weber, 1983: 66-68), que tentar descobrir "fontes" do espírito capitalista na Antiguidade esbarra na total ausência, aí, de uma exaltação da "indústria" (do trabalho)? Enfim, não será de facto abusivo querer fazer da condenação da usura pelos escolásticos um estímulo ao investimento "produtivo"?<sup>13</sup> Em todo o caso, e voltando ao que atrás ficou escrito, se crítica pode ser feita a Sombart ela é a

---

<sup>12</sup> No seu texto de 1928 Parsons chama muito correctamente a atenção para este aspecto, referindo as pesquisas de Alfred Weber no sentido de identificar vários tipos diferentes de racionalidade, bem como as relações (de afinidade, oposição ou outras) entre eles (Parsons, 1991: 34). Como se sabe, essa foi talvez a principal preocupação norteadora dos estudos de um discípulo de Alfred Weber, Norbert Elias, relativos à "civilização dos costumes" e à "racionalidade cortês" (Elias, 1987, 1989, 1992, 1993).

<sup>13</sup> A tese de Sombart a este respeito é, se tomada na íntegra, insustentável, mas deve ser dito em seu abono que a própria atitude tradicional do pensamento económico a propósito do juro parece traduzir um desconforto não pequeno. De facto, a prosperidade é, em

de ter ido longe de mais na busca das origens remotas da nossa época. Nunca a de ficar obcecado com a especificidade da mesma.

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

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

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

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

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

Note-se como as formas diferenciadas de estímulo à mentalidade capitalista estão intimamente associadas a uma concepção hierarquizada (em "pirâmide") da sociedade. Na "base", é de uma racionalização *burguesa* que se trata: ordem, trabalho, método, etc. No "topo", por contraste, de dar livre curso a instintos

---

geral, identificada simultaneamente com os lucros altos e o juro baixo — ao mesmo tempo que se reconhece claramente que as taxas de lucro e de juro variam em simultâneo e no mesmo sentido, o que significa que a situação desejável é impossível. Ao referirem-se a uma possível cessação futura do crescimento económico, os autores que a consideram resultante de uma baixa do juro vêem nela um sintoma de prosperidade. É o caso de Smith, por exemplo, que vê na poupança um factor de progresso mas se interroga sobre a eventualidade de, no futuro, ela resultar em sobre-abundância de capitais (1981 I: 224-227). Ainda assim, como tal deverá implicar uma descida do juro, essa situação deve certamente ser agradável (a descida do juro é um bom sinal). Já os autores que consideram o futuro sob a perspectiva de uma descida da taxa de lucro (Malthus, Ricardo) vêem nisso algo de mau, significando escassez de recursos naturais (terras) e miséria generalizada (a descida do lucro é um mau sinal).



*empresariais*: inventividade, audácia, inovação, capacidade organizadora. Registe-se sobretudo como esta forma de pensar pode claramente ser confrontada com a que ganhou progressivamente influência do século XVIII para o XIX (e ao longo deste), de acordo com a qual as sociedades deveriam passar de formas guerreiras, ou onde os guerreiros eram o grupo mais influente, para formas industriais, nas quais as actividades produtivas são o objectivo primeiro da organização e os *industriosos* o grupo mais importante, se não mesmo o único. Sombart, definitivamente, não compartilharia o entusiasmo saint-simoniano relativo a uma substituição da guerra pela *indústria*.

E quanto ao elemento cortesão do problema, o que se prende com o luxo? Quando se refere a ele, Sombart menciona vários economistas do século XVIII, pelo que valerá a pena recuarmos até estes. De acordo com a mentalidade característica de Antigo Regime, a sociedade é concebida como naturalmente hierarquizada (é frequente a analogia com a "pirâmide"), sendo a base composta por camponeses. Uma minoria apenas da população se supõe poder viver nas cidades. Trata-se já duma minoria de privilegiados<sup>14</sup>. Mas, acima de tudo, as cidades devem a sua origem ao facto de nelas residirem o rei ou grandes proprietários fundiários. São estes quem verdadeiramente cria as cidades, ao darem origem a uma procura de bens em função da qual trabalha toda a população urbana. Desta pensarão os fisiocratas, coerentemente, tratar-se duma população estéril ou estipendiada. Porém, se os fisiocratas chamavam a atenção para este suposto carácter improdutivo da população urbana, confrontando-o com a natureza produtiva da agricultura, era porque estavam preocupados em não "matar a galinha dos ovos de ouro", uma vez que postulavam que todo o edifício social dependia do *produto líquido* que a terra (não o trabalho agrícola), a natureza, generosa e regularmente fornecia, desde que não fosse maltratada<sup>15</sup>. Nos fundamentos de toda o ordem social estaria, segundo afirmavam, o produto líquido, obtido dos campos sob a forma de rendas e impostos. A cidade era considerada consumidora, não produtora.

Assim, a preocupação fundamental dos fisiocratas resulta numa preocupação verdadeiramente "económica", visando a manutenção dos equilíbrios que permitem a saúde do todo. Estas preocupações de tipo económico eram, todavia, nas sociedades de Antigo Regime, preocupações de segundo plano, menos típicas do senhor do que do laçao encarregue das tarefas de administração da casa<sup>16</sup>. Era enquanto "pai" do

---

<sup>14</sup> *Beauti qui habitant urbes*, escreve Quesnay (1978: 230) a respeito dos habitantes das cidades. Mas trata-se necessariamente duma minoria, visto a organização social corresponder a uma pirâmide que não se deve querer inverter (Quesnay e Mirabeau, 1764: 204). Também Montesquieu em *De l'Esprit des Lois* (1964) opina que os cidadãos devem permanecer minoritários, visto que um homem pode viver do produto de dez trabalhadores rurais, mas dez não podem viver do trabalho de um (Livro VII, caps. I e VI).

<sup>15</sup> Para os fisiocratas, só a terra é produtiva, visto que o trabalho apenas pode alterar a *forma* da riqueza, sem acrescentar nada ao *fundo* da mesma (Quesnay e Mirabeau, 1764: 6; Quesnay, 1978: 309). Ver também Dupont de Nemours, para o qual a capacidade criativa da Natureza é, de facto, a de Deus: *Dieu seul est producteur* (cit. in Say, 1844: 583-584).

<sup>16</sup> Os próprios fisiocratas, entretanto, afirmaram sempre que o importante, acima de tudo, era não deixar de efectuar algumas despesas (as chamadas "despesas produtivas", os investimentos agrícolas), não se atrevendo nunca a exaltar a poupança, no que a sua atitude se distingue claramente da de Smith. Para eles, a poupança é dinheiro retirado à circulação, o que é o mesmo que retirar sangue a um corpo

conjunto dos seus súbditos que o próprio rei podia ser convidado, como faziam os fisiocratas, a zelar, qual bom ecónomo, pelos interesses de todos os seus dependentes. Sendo a sua casa (*o oikos*) o conjunto da sociedade (*a polis*), esta economia quis intitular-se, compreensivelmente, mas não sem alguma petulância, *economia política*.

Todavia, se o monarca era, por um lado, o defensor do povo, ele era também o primeiro dos nobres. E, sendo o maior dos aristocratas, ele era também, necessariamente, o grande gastador. Nada há, talvez, de mais essencialmente incompatível com a mentalidade aristocrática tradicional, do que as preocupações relativas à poupança e/ou ao trabalho profissional. A concepção que tipicamente faz de si próprio o nobre de Antigo Regime como homem pleno, homem sem mais qualificativos, exclui liminarmente o exercício de uma actividade profissional regular como fonte de rendimentos. O nobre pode, é verdade, ter uma inclinação particular por uma qualquer actividade, e mesmo procurar a excelência no seu exercício, mas nunca a considerará como forma de obter rendimentos<sup>17</sup>. Não é digno de um aristocrata preocupar-se com a escassez de recursos, como não o é desejar o dinheiro por si mesmo. O essencial da vida não é quantificável, expressa-se de forma qualitativa: o bom e o belo não são traduzíveis em números. Por isso, o dinheiro só pode constituir-se em fim de forma instrumental, na medida em que seja útil para algo: em suma, na medida em que sirva para gastar, obtendo-se em troca tudo aquilo que torna a vida digna de ser vivida.

E em que consiste isso? Em toda uma panóplia de actividades que a tradição europeia referira à própria condição nobre (guerra, caça, jogo, etc.), mas o que é importante fazer notar é que se trata de actividades que exigem a convivência com outros, convivência através da qual o nobre vê reconhecido por eles, como num enorme espelho, o valor que está persuadido de pertencer-lhe como algo, não de acessório, mas de íntimo, essencial, inseparável do seu próprio ser. Assim, os permanentes sinais de generosidade do nobre para com os circundantes são devolvidos por estes sob a forma de reconhecimento e gratidão. Os nobres<sup>18</sup> tendem "espontaneamente" a reunir à sua volta séquitos, grupos de dependentes. As suas relações para com eles, como é óbvio, são relações *humanas*, pessoais, de homem para homem (de acordo com o modelo parsoniano

---

(Quesnay, 1978:136-137).

<sup>17</sup> Esta exaltação do ideal de homem completo (homem, sem mais adjectivações) é dos traços mais característicos da mentalidade aristocrática (ver atrás, citação de Nietzsche). Este tipo distingue-se facilmente dos homens-de-profissão (os *Berufsmenschen*, de Weber), homens incompletos, cuja humanidade se reduz ao exercício de um ofício, e só *na medida em que o encarem como vocação* (chamamento de Deus). Por oposição a ambos, os que trabalham por dinheiro ou por compulsão (sem ser como *arte pela arte* ou por convicção religiosa) nem sequer merecem verdadeiramente o nome de homens...

<sup>18</sup> Deixo aqui de lado, por simplificação deliberada, a distinção que seria necessário estabelecer entre "aristocracia" e "nobreza". O que escrevo é válido sobretudo para a primeira. Muito menos para o conjunto da segunda.

de afectividade, particularismo, difusividade e adscrição). Mais: a importância relativa de cada aristocrata (sempre obsessivamente aferida por comparação com os outros) mede-se, por excelência, na dimensão desse séquito. Maior importância, maior riqueza, deve necessariamente traduzir-se em maior número de dependentes<sup>19</sup>.

Se a este modelo de *relações sociais* podemos designar por *luxo subjectivo*, ao padrão que se generalizou na Europa durante a Idade Moderna devemos, por contraposição, chamar, como fez Sombart, *luxo objectivado ou reificado*. Muito sumariamente, trata-se de designar um processo, de que a generalidade dos contemporâneos tomou consciência, através do qual as aristocracias foram progressivamente levadas a desistir de sustentar séquitos, sendo elas próprias levadas a integrar o séquito do maior dos nobres, o rei. Esse processo, associado à perda de importância social das nobrezas "independentes", quer militarmente quer do ponto de vista económico (os seus rendimentos, em geral monetariamente fixos, as rendas, sofreram crescente erosão em virtude da subida generalizada dos preços), traduziu-se na formação de toda uma aristocracia de corte, dependente do favor do rei em matéria de rendimentos (vive agora mais de pensões régias do que de rendas das suas próprias terras), em matéria de poder físico (o rei detém agora o monopólio militar) e em matéria de prestígio: toda a nobreza estando agora dependente do favor do rei, a posição de cada cortesão na "bolsa" do prestígio social é uma resultante sobretudo do maior ou menor apreço que o monarca por ele demonstra; a aristocracia está ameaçada de se tornar *função* do rei (ver atrás, citação de Nietzsche).

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

---

<sup>19</sup> Por isso, também, foi uma aquisição importantíssima da economia política a consciência aguda da distinção entre as "considerações de riqueza" e as "considerações de poder". Na verdade, para a mentalidade de Antigo Regime os dois tipos tendem a confundir-se: a riqueza é poder, medindo-se ambos pelo número de dependentes que o homem rico pode sustentar. Assim, o monarca mais rico, mantendo no seu reino uma população mais numerosa, é também o monarca mais poderoso. Este tipo de raciocínios tende a conceber as relações económicas como jogos de soma nula, tal como acontece com as relações de poder: o que um ganha é o que outros perdem. Da dependência das "considerações de riqueza" relativamente à lógica do poder encontramos ainda vestígios na própria concepção smithiana de "trabalho comandado": uma riqueza mede-se pelo número de homens que se pode sustentar com ela.

na hierarquia do prestígio e níveis de consumo são fenómenos cada vez mais em estreito paralelismo.

Regressemos um pouco atrás, chamando a atenção para alguns aspectos das ideias de Sombart que é necessário destacar. Aproxima-se este das opiniões típicas dos economistas das sociedades de Antigo Regime, dos mercantilistas como dos fisiocratas, de acordo com as quais as cidades vivem "a expensas" dos monarcas e dos grandes senhores (Cantillon, 1952: 25 e segs.), na medida em que toda a actividade económica urbana está dependente desta *procura de cima*. Neste sentido, quer estes economistas considerem ser a origem "última" da riqueza a terra (como é o caso dos fisiocratas), ou a terra e o trabalho (como é o caso, entre outros, dos mercantilistas Petty, Locke e Cantillon), a conclusão relevante dos seus raciocínios é que o homem que desencadeia a procura de um bem é o verdadeiro agente da criação do mesmo. É em função dele que o bem existe e faz sentido. É em função dele, também, que faz sentido a actividade daqueles que produziram em sentido material esse bem (ou prestaram esse serviço), como instrumentos "mecânicos" da vontade soberana do seu consumidor<sup>20</sup>.

Acresce que, se no respeitante ao trabalho agrícola as opiniões se dividem (alguns, como Cantillon, consideram produtivos o trabalho e a terra, outros, como os fisiocratas, só a terra), já o trabalho urbano (artesanato, manufacturas, "terciário") é, regra geral, considerado como actividade "estéril", que nada pode acrescentar à riqueza verdadeira e essencial (as subsistências, os víveres que a terra dá), mas apenas corresponder a necessidades "artificiais", se não falsas. A cidade é o produto da vaidade e ela própria uma feira de vaidades<sup>21</sup>.

Esta relação das cidades com a procura *de cima*, esta dependência do capitalismo relativamente ao luxo, situa-se no terreno em que, por excelência, ao longo da história do pensamento económico, floresceram

---

<sup>20</sup> A este respeito veja-se, por exemplo, Quesnay (1978) defender a tese de que a França não deve de forma nenhuma temer o défice comercial com o estrangeiro, bem pelo contrário: se uma "grande nação agrícola" importa bens manufacturados, por exemplo, dos Países Baixos, isso significa apenas que está dessa forma a "assalariar" as populações destes países — o que, bem entendido, é no fundo uma forma de os submeter sem ter que os conquistar militarmente. Esta concepção eminentemente aristocrática do comércio, em particular do comércio internacional, desempenhou um papel não despidendo (mas frequentemente desprezado pelos comentadores recentes) nas discussões do século XVIII relativas ao livre-câmbio. A este respeito, mas já a propósito da Antiguidade, ver também Finley (1981: 54) e Austin e Vidal-Naquet (!986: 114). Se os poderes públicos têm aqui em conta os interesses económicos dos cidadãos, trata-se dos interesses destes enquanto consumidores (e não enquanto produtores).

<sup>21</sup> Nunca é demais fazer notar, por contraste, a importância da novidade das concepções de Smith a este respeito. Para ele, sendo o trabalho manufactureiro produtivo e a poupança um bem, não é necessária a procura *de cima* para que a economia progrida. Os vários sectores económicos, todos potencialmente produtivos, constituem mercado suficiente uns para os outros. Mais importante ainda, as cidades mais prósperas são as cidades em que não há cortes: as cidades produtoras, que não as consumidoras (vivendo na dependência dos monarcas e dos aristocratas terratenentes) (Smith, 1981 I: 268-269, 589-596 e 651; 1981 11: 268-271).

as concepções "subconsumistas" da natureza e/ou do destino do capitalismo. Assim, como o Terceiro Estado, de acordo com a sua característica ética de *industry and frugality*, tende a propiciar uma saturação dos mercados, uma insuficiência generalizada da procura, é necessário que exista um outro grupo social cujo *ethos* seja, pelo contrário, caracteristicamente "gastador": os tipos de vida burguês e aristocrático podem ser diferentes, mas não são opostos, antes se complementam, tal como Sombart pensa acontecer com a relação entre mentalidade burguesa e mentalidade empresária. Este tema foi prolongado, da tradição mercantilista para o século XIX, com Malthus e Lauderdale, para os quais as prerrogativas dos proprietários da terra, o grupo "gastador", deveriam por isso ser ciosamente protegidas. (A diferença destes autores relativamente a Cantillon consiste sobretudo no facto de este último supor que os proprietários terratenentes residem na cidade, como a tradição da nobreza francesa consagrara e ao contrário do que sucedera com a nobreza inglesa.) Entretanto, em geral, no século XIX, quer os autores ricardianos quer os "utilitaristas" (como Say) negaram a existência do problema de um consumo deficiente: a célebre *lei dos mercados* de Say é a manifestação acabada desta denegação.

A procura característica da aristocracia, sendo uma procura que não olha a preços, apenas se preocupando com a qualidade, é uma procura que propicia uma relação pessoal do aristocrata consumidor com os burgueses e artesãos que são seus fornecedores habituais, tendencialmente fixos. Assim, trabalham em função de cada um dos seus caprichos, conhecedores de cada um dos pequenos detalhes das suas preferências, sabendo-o despreocupado em matéria de preço (ou, pelo menos, impedido de regatear pelo seu código de conduta). Neste sentido, a posição de cada um dos fornecedores para com o comprador é muito semelhante à da criadagem para com o amo. Perder um comprador é, neste caso, praticamente o mesmo que ser despedido. Ainda que não habite sob o seu tecto, o comerciante é quase um equivalente dos dependentes do nobre, no mesmo sentido que um laçao. Só desta forma se torna compreensível que o conjunto da população urbana seja considerado improdutivo pelos economistas do século XVIII, uma vez que ela tem uma posição de facto equiparável à da criadagem das grandes casas<sup>22</sup>.

Todavia, a evolução característica das sociedades europeias conduziu a um aumento progressivo de um outro tipo de procura, a que veio a estar associada ao "consumo de massa". Aqui, como se compreenderá, não só os preços podem ser discutidos, como é em função deles que essencialmente variam as quantidades procuradas. A procura é elástica por relação com os preços, sendo um como que equivalente *objectivado* do regateio incorporado na actuação dos vendedores: é agora vantajoso, da parte destes, reduzir as margens de lucro por unidade com vista a aumentar as quantidades transaccionadas. É também elástica por relação com o rendimento. Dado que o Terceiro Estado urbano, que constitui a multidão de compradores neste género de negócios, é cada vez mais numeroso e mais próspero (a afirmação pode também ser verdadeira em menor

---

<sup>22</sup> Compreensivelmente, e mais uma vez, por contraste, Smith, ao considerar o trabalho manufactureiro como produtivo, identifica produtividade com vendabilidade. Os trabalhadores domésticos (criadagem) são improdutivos porque o seu trabalho não resulta em nada transaccionável, mas a restante população urbana é produtiva: os diferentes sectores são mercado uns para os outros e produzem todos eles para uma procura impessoal (não para compradores fixos).

grau para os rendeiros rurais), este tipo de procura é progressivamente mais importante como fracção da procura global.

Em todo o caso, trata-se duma procura que *segue o líder*. Alguns autores já mesmo do século XVIII reconheceram a importância deste efeito de generalização ou massificação do consumo. Por essa via, a influência do grupo nobre, longe de diminuir, aumenta: a sua procura é ampliada por um verdadeiro "multiplicador sociológico"<sup>23</sup>. É certo que nalgumas sociedades de Antigo Regime a preocupação com o conhecimento, por cada um, do lugar que deve ocupar (e a relativa imobilidade deste lugar) foi por vezes levada a limites como o que a própria existência das "leis sumptuárias" traduz: uma vez que a cada grupo social deve corresponder um modo de vida distinto dos demais, pode pretender-se colocar limites legais ao tipo de gastos de cada um deles. Mas é sabido que, se houve leis de difícil aplicação nestas sociedades, foram justamente as leis sumptuárias. Em geral tiveram que ser abandonadas, permitindo-se, pelo menos nas sociedades mais prósperas, que fosse o nível de riqueza de cada um a constituir o único limite material às suas possibilidades de consumo. Se tivesse tido lugar um endurecimento da definição legal de cada grupo nas sociedades europeias de Antigo Regime (como o que a existência das leis sumptuárias traduz) elas teriam previsivelmente evoluído na direcção de algo parecido com uma sociedade de castas. É claro que foi o contrário disso que aconteceu.

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

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

A importância do tema do consumo e das necessidades na concepção sombartiana de capitalismo, e mesmo na sua tentativa de periodização da história (ver adiante), pode ser cabalmente expressa dizendo-se

---

<sup>23</sup> A expressão "multiplicador sociológico" é usada por Louis Salleron, em nota a um texto de Richard Cantillon: os habitantes das cidades, na medida em que tenham capacidade económica para isso, tendem a imitar o consumo dos grandes (Cantillon, 1952: 36). No mesmo sentido, ver referência de Norbert Elias a Saint-Cyr (Elias, 1987: 14), considerando a cidade um prolongamento e macaco de imitação da corte.

que, para ele, a própria essência do capitalismo é a inexistência de necessidades dadas de forma definitiva. Na verdade, o homem "pré-capitalista" ou "natural" é definido como "o homem tal como foi criado por Deus, o homem de cabeça firme e pernas fortes, o homem que não corre enlouquecido pelo mundo como nós fazemos agora, que antes se desloca pausadamente, sem pressas nem precipitações". A sua "mentalidade económica não é difícil de descobrir, visto derivar directamente da natureza humana" (1982: 20). Este é, esclareça-se, o homem para o qual "o homem é a medida de todas as coisas", o homem que procura obter apenas em função do que tem de gastar. O capitalismo é, pois, concebido como artificialidade, como pressa (o tempo enquanto recurso escasso), como desassossego, necessidade de mudança pela mudança, mera *cupiditas rerum novarum*. Entretanto, se por um lado isto é enlouquecimento e desumanização, por outro é também movimento autónomo da criatura volvida em criadora de si própria, o que faz Sombart encontrar neste ponto o velho tema filosófico da dignidade humana: o homem económico capitalista faz-se a si próprio. Que mais poderíamos dizer dele como elogio?

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

O tema durkheimiano da moralidade enquanto contenção das paixões também está presente na obra de Sombart, sob a forma de um exaltar das virtudes do "equilíbrio" ou da "harmonia", supostamente características da ética da Antiguidade (e ainda do catolicismo, mas já não do protestantismo). Esta ética eudemonista, geralmente referida à "perfeição clássica" e à concepção "qualitativa" do mundo, eis o que o desejo faustiano de objectivos inalcançáveis veio romper, eis o que o anómico espírito capitalista destruiu. Porém, ao contrário de Durkheim, Sombart tende mais para a opinião (pessimista, quase niilista) que caracterizou a geração de alemães seus contemporâneos: não apenas a reposição do equilíbrio antigo, a instituição mesmo de quaisquer equilíbrios é talvez um objectivo impossível. A "reorganização moral" da sociedade não está no horizonte destes investigadores.

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

Todavia, e decerto ainda mais importante, a relação de afinidade entre estes dois elementos corre o sério risco de vir a ficar comprometida — o que constitui um dos motivos principais da rejeição moral do

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

À medida que o capitalismo se tornar objectivado, rotinizado e incapaz de produzir novidade, a sua evolução pode mesmo tornar-se verdadeiramente democratizadora, mas é a própria enumeração dos factores de perda de dinâmica e a conclusão do raciocínio que importa registar. Ele tenderá a amolecer, "rendido de cansaço", cedendo à pressão conjunta dos "prestamistas" e, sobretudo, da "crescente burocratização das empresas" e da queda da natalidade, evolução da qual "nenhum entusiasmo nacional ou religioso" poderá desviá-lo. O que leva Sombart a rematar (nas últimas linhas de *Der Bourgeois*): "Talvez o gigante, já cego, seja condenado então a puxar pela carroça democrática da cultura. Mas talvez seja também a hora do ocaso dos deuses. Chegado esse momento, o ouro voltará às águas do Reno. Quem sabe?" (1982: 368).

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

## 5. Sombart e Veblen

A concepção de Sombart relativa à dinâmica do capitalismo e à evolução económica em geral permite um confronto muito claro com as ideias de Thorstein Veblen (1857-1929), autor americano "institucionalista" largamente seu contemporâneo. A classificação dos "instintos" a que procede Veblen (1978) — instintos



parentais, de trabalho e predatórios — pode de facto ser considerada quase o exacto oposto do esquema de Sombart. Para Veblen, os instintos *parentais*, conduzindo a um agudo sentido do bem comum, e os de trabalho, suscitando o brio profissional e o sentimento de independência pessoal, são os verdadeiros responsáveis pelo progresso técnico e pelo progresso social em geral. Os instintos predatórios, pelo contrário, representam agressão, desejo de competir e de subordinar: "Na sua forma venatória [*sporting*], o instinto predatório deu origem sobretudo às actividades militares e na sua forma pecuniária, à competição económica e ao desejo de acumular riqueza e poder" (Loader, Waddoups e Tilman, 1991: 243). Notemos que, se os instintos primeiro mencionados podem ser referidos em parte à mentalidade burguesa de Sombart (embora lhes falte a componente quantificadora e Veblen acrescente outra explicitamente altruísta), os últimos configuram quase exactamente a mentalidade empresarial (também aqui, como para Sombart, a riqueza é afim do poder e da guerra). Todavia — e eis o mais importante — para Veblen estes instintos parasitam o progresso, não são eles a suscitá-lo.

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

De facto, apesar de todos os traços característicos apenas da sua obra, a maneira de pensar de Veblen está muito mais próxima daquilo que foi, desde Adam Smith, o terreno comum das correntes predominantes de pensamento económico (pelo menos durante o século de oitocentos). Recordemos que Smith fizera questão de opinar mesmo que o erro fundamental do "sistema mercantil" residiria em supor que as vantagens de uma das partes intervenientes numa transacção seriam essencialmente incompatíveis com as vantagens da outra parte (Smith, 1981 II: 245 e segs.). Para ele, pelo contrário, o jogo económico é um jogo de soma positiva (onde o ganho de um dos intervenientes está correlacionado positivamente com o ganho dos outros e não com as suas perdas, ao contrário do que acontece com as relações de poder), pelo que a ética ligada a estas actividades pode ser uma ética universalista. Ao longo do século XIX, quer as correntes de teoria económica fundadas na teoria do valor-trabalho, quer as que referiram o valor à utilidade, moveram-se no âmbito deste terreno comum. As primeiras podem facilmente ser relacionadas com a concepção smithiana de uma divisão crescente do trabalho, cuja bondade consiste em ela poder gerar maior massa de bens (e, nesse sentido, maior riqueza disponível para todos os intervenientes nas trocas). As segundas, com o esquema de acordo com o qual Turgot procurou expressar a formação do valor na troca: cada um dos intervenientes *estima* mais útil a mercadoria do outro e é essa estimação cruzada que permite que, trocando produtos, melhorem ambos a sua situação. Em todo o caso, seja porque a divisão do trabalho permite aumentar a massa total de bens disponíveis, seja porque o comércio permite distribuir por cada interveniente a mercadoria da sua preferência (ou por ambos os

motivos), todos ganham.

A esta convicção de um ganho generalizado, juntou o pensamento económico de oitocentos a exaltação do trabalho, da poupança, do método, da previsibilidade, etc. O modelo de virtudes burguesas foi erguido como fonte de toda a prosperidade, a actividade económica foi declarada compatível com uma ética universalista<sup>24</sup>. Foi este legado smithiano e "antimercantilista" que se tornou sem dúvida predominante.

Assim, e por oposição, é perfeitamente compreensível que o pensamento de Sombart tivesse encontrado a sua tradução em teses neomercantilistas e proteccionistas. De facto, a sua concepção global relativa à periodização da economia leva-o a identificar nesta três estádios fundamentais (a que correspondem os três volumes da sua maior obra, *O Capitalismo Moderno*): protocapitalismo, capitalismo nascente e alto capitalismo. O primeiro refere-se ao conjunto dos períodos históricos anteriores à Idade Média tardia (aproximadamente, século XIII); o segundo, aos séculos seguintes até cerca de 1800; o terceiro prolonga-se até à época em que Sombart escreve. Tratando-se de épocas supostamente dominadas, cada uma, pelo "espírito" particular, o espírito capitalista só condiciona de forma determinante a última época. Todavia, como vimos, Sombart considera o problema do capitalismo, quer de um ponto de vista genético (o tipo ideal da mentalidade capitalista é um indivíduo distinto que só se desenvolve plenamente na terceira época), quer de um ponto de vista genérico (são detectáveis traços distintos de mentalidade capitalista nas épocas anteriores)<sup>25</sup>.

Entretanto, ao perspectivar o futuro possível da sociedade sua contemporânea, Sombart conclui pela

---

<sup>24</sup> Sob este ponto de vista, prolongou a aquisição do pensamento das Luzes que se expressa no imperativo categórico kantiano: age como se a tua acção pudesse ser universalizável (por vezes também expresso no mais antigo *neminem laede*: não ofendas ninguém). De acordo com Hirschman (1980), a evolução registada no século XVIII tem dois traços fundamentais: o primeiro, a ideia de que as paixões se compensam reciprocamente; o segundo, a noção de que as paixões, embora destrutivas, são domesticáveis pelos interesses. O primeiro destes traços aponta para uma resolução paradoxal do problema da moral pública: embora os homens ajam de forma condenável (com móveis moralmente inaceitáveis), os resultados práticos dessas acções são bons — é a típica solução mandevilliana, que Smith segue em parte, mas não completamente; é também o caso da concepção de Montesquieu relativa a um equilíbrio dos poderes. A conjugação de vários males é boa, porque eles anulam-se uns aos outros. O segundo tipo de solução não é paradoxal, postulando que o homem que age em obediência às paixões é insociável (mas é também um inimigo de si próprio, sendo as paixões autodestrutivas), enquanto que aquele que procede de acordo com o seu interesse age de forma moral e socialmente construtiva (visto que os interesses, ao contrário das paixões, são pacíficos e compatíveis entre si). Sem prejuízo das inegáveis *nuances*, esta solução deu o fundamental do "interesse geral" de Rousseau e do "imperativo categórico" de Kant.

<sup>25</sup> No seu texto de 1928, Parsons afirma que Sombart distingue de forma pouco satisfatória os *espíritos* da primeira e da segunda épocas. A observação parece-me apenas parcialmente verdadeira. Se é possível opô-las em bloco à terceira para destacar a especificidade desta (o que, a um certo nível, é de facto o que mais interessa a Sombart), também podemos distingui-las uma da outra com facilidade: por exemplo, é característica distintiva da segunda época o surgimento de cidades com uma população trabalhadora e, ao mesmo tempo, juridicamente livre. Para além disso, há traços isolados (não predominantes) de mentalidade e de actividade capitalistas, na primeira e na segunda época; mas são traços *diferentes*. Creio que este mal-entendido de Parsons releva da sua convicção errada (ver atrás, nota 5) de que Sombart não utiliza os tipos ideais de uma forma genérica.

probabilidade (ou mesmo necessidade) de ressurgência de traços característicos de épocas anteriores. O livre-câmbio deverá refluir, sendo reforçadas as tendências proteccionistas. Aliás, segundo pensa, no plano das relações internacionais permanece sempre viva uma ausência de normas morais, a qual torna necessária uma política concebida como pura e simples política de poder: a guerra é uma ameaça nunca completamente descartada. Só no plano interno, sendo a pacificação das relações sociais garantida pela existência da soberania e de um quadro jurídico, são possíveis as liberdades civis e, com elas, o ascendente dos interesses económicos, embora sempre submetidos às considerações políticas. Se em determinado momento Sombart terá estado convencido da validade deste raciocínio também para as relações internacionais, corrige depois essa sua opinião, considerando como contradição insolúvel, mesmo no "alto capitalismo", esta existente entre predomínio dos interesses económicos ou, pelo contrário, da lógica do poder político e da soberania. No futuro, ao que parece (mas já *para além* do capitalismo), essa tensão deverá mesmo resolver-se a favor do princípio de soberania.

Quanto às estruturas económicas, deverão sofrer um processo de corporativização e "reagrarização", de resto sob a ameaça simultânea e cruzada de uma acumulação excessiva de capitais (impossíveis de colocar em virtude da queda dos lucros, uma vez que o consumo de massa é insuficiente para animar a procura) e de uma escassez de recursos naturais (bloqueio ecológico). Nada de novo havendo ainda a esperar do capitalismo, em termos do que realmente é importante na vida humana, a economia deverá transformar-se em algo que podemos definir como uma economia mista, neopatriarcal, com crescimento da parte da população activa empregue no sector agrícola, conjugado com uma maior intervenção orientadora dos poderes públicos (Sombart, 1946 II: 488 e segs.; Chaloupek, 1995: 139). Não é difícil ver em Sombart um teorizador da economia do corporativismo.

## 6. Sombart e Schumpeter

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

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

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

luta) relativamente a *nomos* (a regra), e para o desafio fixado por outros relativamente àquilo que é decidido pelo próprio: "heterogonia" como exacto antónimo de "autonomia".

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

d) Os dois economistas concordam em reconhecer que a actividade empresarial está sujeita a um processo de burocratização (ou objectivação), de que ambos se distanciam moralmente. Embora as tendências racionalizadoras pudessem, na origem, ter estado associadas a uma busca do equilíbrio e da perfeição, a verdade que é que as consideram, no seu tempo, excessivas. Este suposto excesso de racionalização ameaça destruir a "alma" humana. Quer estes autores quer Weber se colocam do ponto de vista que pode ser definido como o do ideal aristocrático de uma vida plena, identificada com o "equilíbrio clássico".

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

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

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

i - Gera efeitos contrários aos que são visados pelos seus promotores conscientes (*perversity*, efeitos

perversos): a democracia, o socialismo e, em geral, as tendências racionalizadoras, em vez de melhorarem a existência humana, tornam-na insuportável e retiram-lhe nobreza.

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

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

h) As considerações de Schumpeter acerca do carácter criativo e inovador do capitalismo, relacionadas com o tema da natureza ilimitada das necessidades humanas, são também facilmente identificáveis na obra de Sombart. A inovação resulta de um movimento de busca da distinção, ao qual se segue uma generalização em virtude da perseguição que a maioria move ao líder. Entretanto, Sombart ter-se-á persuadido de que, estando o capitalismo ameaçado pelas tendências democratizadoras, a busca da distinção deveria abrandar, e com ela também o desejo de novidade (1946 II: 78-83; 87 e segs.). O consumo de massa, abandonado a si próprio, sem um líder a quem seguir, seria insuficiente como estímulo à economia, e esta tenderia por isso para uma situação de excesso de capitais e insuficiência de procura efectiva — o raciocínio tem pontos de contacto óbvios com o de Keynes, mas também zonas de oposição óbvia<sup>26</sup>. Quanto a Schumpeter, se pensa que a dialéctica distinção-imitação continuará a funcionar (a economia não está condenada a uma situação de saturação de capitais e cessação de crescimento), não quer isso dizer que creia que o capitalismo está portanto salvo. Na verdade, este poderá estar a prazo condenado, não pela sua falta de vitalidade, mas pelos seus sucessos (Chaloupek, 1995:131)<sup>27</sup>. Neste ponto, a sua argumentação volta a ter analogias com a de Tocqueville, quando este afirmava que as revoluções se seguem, não aos períodos de maior sofrimento da maioria da população, mas àqueles em que as condições de vida melhoram: a prosperidade não evita as revoluções, antes parece trazê-las por aumentar o nível das expectativas criadas.

---

<sup>26</sup> Para Sombart, a insuficiência do consumo resulta duma excessiva igualização das condições sociais; para Keynes, ao contrário, do carácter demasiado desigual destas.

<sup>27</sup> Todavia, as opiniões de Schumpeter acerca do problema da saturação de capitais sofreram alguma dose de oscilação, havendo obras em que ele o considera um problema sério e outras em que o descarta como absurdo (Chaloupek, 1995: 145, nota 10).

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

### **1. O problema**

Talvez uma das mais importantes referências à obra de Sombart em literatura sociológica recente seja a que pode encontrar-se na obra de Raymond Boudon (n. 1934). Penso haver mesmo razões para se poder falar de um processo de *boudonização* da obra de Sombart, associado fundamentalmente ao tratamento que este deu ao problema de interpretação sociológica colocado pela inexistência (ou quase) de um ideário ou de partidos socialistas nos EUA<sup>28</sup>. De acordo com Boudon (1979), poderia retirar-se da obra de Sombart:

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

b) O exemplo dum "individualismo metodológico", i. e., duma tentativa de interpretar as configurações sociais com base na suposição da existência de escolhas racionais feitas por cada indivíduo tomado por si. A realidade social norte-americana seria tal que, do ponto de vista de cada um dos actores (ou agentes), seria geralmente mais racional agir de acordo com uma estratégia individual do que em grupos. (Por outro lado, este tipo de estratégias individuais contribui para a reprodução as características da realidade social que tornam as estratégias individuais racionais: também parece ser possível fazer uma leitura "interaccionista" da ideia de Boudon). Ainda assim, Boudon ressalva que a acção nos EUA é por vezes colectiva, mas quando isso sucede trata-se mais frequentemente de grupos étnicos do que de classes sociais. A tal facto estaria associada a quase inexistência de ideário socialista, no que o diagnóstico de Boudon coincidiria com o de Sombart.

### **2. Uma mão-cheia de sugestões**

Como este artigo já vai demasiado longo, limitar-me-ei a breves comentários sobre a *boudonização* de Sombart. Quanto ao referido em a), parece-me tratar-se em essência dum mal-entendido criado pela geração de Weber e Sombart (e por aquele em particular), relacionado com o que é digno de investigação: o imperador é digno disso por si mesmo, como indivíduo (esse estudo é a história); o seu alfaiate é digno apenas como membro duma classe, a dos alfaiates (esse estudo é a sociologia). Na verdade, a questão releva estritamente dos preconceitos "aristocráticos" de Weber e duma boa parte dessa geração de pensadores alemães, visto que toda a actividade mental de classificação, se for continuada, acaba por produzir um *esmiuçamento* e, nesse sentido, uma individualização crescentes: todo o estudo, ainda o mais generalizante, é também necessariamente individualizante. Por outro lado, como notou Veyne (1987: 62 e segs.), mesmo o indivíduo

---

<sup>28</sup> A edição da obra de Sombart *Porque Não Há Socialismo nos EUA?*, em francês, em 1992, teve lugar numa colecção dirigida por Raymond Boudon e François Bourricaud (ver bibliografia); mas já antes, em *La Logique du Social*, de 1979, Boudon escolhera este estudo de Sombart como exemplo de método sociológico.

mais "interessante em si mesmo" (por exemplo, o imperador), é na verdade tomado pelo investigador como membro de uma classe (a dos imperadores), o que, de resto, torna menos provável o interesse pela sua própria pessoa (o indivíduo "privado" ou "íntimo"), do que pelas *personae* sociais que ele encarna. Aliás, só podemos aceder à sua intimidade ou singularidade através da multiplicação dos papéis e das categorizações, nunca procurando-o "fora" das categorias: o *homo historicus*, tal como o *homo sociologicus* (Dahrendorf, 1968) é um actor só cognoscível pelos múltiplos papéis que desempenha<sup>29</sup>. No outro extremo da escala, qualquer *Zé-Ninguém* pode ser alguém, um objecto interessante e digno de investigação "por si mesmo" (quer dizer, dotado de especificidade), tudo dependendo da capacidade do investigador e da riqueza da sua rede de análise (tal como a "nova história" e a "socio-história" descobriram). Assim, como toda a descrição é simultaneamente classificação e interpretação e, reciprocamente, toda a classificação é busca do "único", toda a história é pois sociologia, e toda a sociologia é história. A existência de disciplinas diferentes resulta apenas da inércia, do peso da tradição e dos rituais de cada um dos campos académicos.

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

a) Ainda quando estão mais próximas do modelo de acção individual racional, as práticas dos norte-americanos, tal como Sombart no-las descreve, não podem ser definidas como resultantes dum "individualismo moral". De facto, na medida em que o "individualismo moral" pode traduzir-se num qualquer tipo de condutas, estas devem ser condutas universalizáveis. Trata-se, repito, de definir um quadro de acordo com o célebre "imperativo categórico" kantiano. Embora a economia dos finais do século XVIII tenha ainda, em boa medida, resolvido o problema da compatibilização das preferências individuais com o interesse geral de uma forma meramente paradoxal (os vícios privados produzindo virtudes públicas), a verdade é que não tinha já necessidade de recorrer ao paradoxo. De acordo com um padrão universalista de valores, é perfeitamente legítimo que um indivíduo aja com vista à defesa dos seus interesses. Aliás, aquele que procede de acordo com o seu interesse bem entendido, procede também de acordo com o interesse geral: na verdade, ele deve agir querendo para si apenas aquilo que pode querer também para os outros, e apenas isso<sup>30</sup>. Ora, isso é

---

<sup>29</sup> *Individuum est ineffabile*, escrevia Goethe em carta a Lavater (cit. in Veyne, 1987:165). Aquilo que é absolutamente diferente de tudo o mais (e, nesse sentido, radicalmente único) é, não só inefável, mas em rigor impensável. O fascínio dos estudiosos alemães pelo único encontrou o seu corolário na oposição de Dilthey entre disciplinas nomotéticas e ideográficas, estas últimas buscando, não a *explicação* (racional) da realidade estudada, mas a sua pretensa *compreensão* (intuitiva).

<sup>30</sup> O individualista moral pode assim, sem qualquer tipo de reserva mental, subscrever a máxima espinosiana de conduta: "«Homens bons pela razão, isto é, homens que guiados pela razão procuram o que lhes é útil, nada desejam para si que não possam desejar para o resto da Humanidade». Ser grande não significa colocar-se acima da Humanidade e dirigir os outros; mas permanecer acima das parcialidades e das futilidades do desejo mal informado e dirigir-se a si próprio" (Durant, s. d., 187; o trecho de Espinosa é retirado da *Ética*, IV, 18, nota).

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

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

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

d) Este traço da mentalidade colectiva aplica-se também ao sistema político. O facto de o sistema ser bipartidário, e não verdadeiramente multipartidário, impede qualquer dos partidos (em particular, o Partido Democrático) de se deslocar demasiado para a "esquerda", o que, em virtude do célebre princípio de Hotelling (ou "princípio do vendedor de gelados")<sup>31</sup> levaria a que ele perdesse o "centro" para o Partido Republicano.

---

<sup>31</sup> Se imaginarmos uma praia cujo comprimento corresponde a um segmento de recta de 0 a 100, sendo constante a largura e uniforme a



Todavia, a estratégia "centrista" do Partido Democrático acaba também por lhe alienar potenciais votos das camadas mais desfavorecidas, as quais frequentemente não votam, nem sequer estão recenseadas<sup>32</sup>, optando por estratégias de acção "apolíticas", de base etnotribal, as quais por sua vez reforçam a corporativização generalizada (sem chegarem a suprimir a preocupação individual de *keep up...*). Naturalmente, este raciocínio não se aplica apenas ao Partido Democrático (que, de resto, em determinados períodos, foi um partido permeado de fortes influências socialistas), mas também à generalidade dos partidos socialistas europeus, em boa medida o seu equivalente funcional. De facto, estes apareceram historicamente quase sempre como partidos "terceiros" e, pelo menos numa primeira fase, em que foram minoritários, frequentemente beneficiaram dessa situação de *tertius gaudens*, a qual ampliou a sua importância política antes mesmo que esta se traduzisse em sufrágios efectivos.

Penso poder dizer que todos estes elementos estão contidos no estudo de Sombart, ainda que ele os sugira apenas, sem chegar a enunciá-los com clareza. Não sei se Sombart decifrou o *enigma* da não existência

---

distribuição dos banhistas, é fácil provar que a localização "óptima" do vendedor é em 50 (onde minimiza a distância média ao conjunto dos pontos da praia). Todavia, o que é importante é que um possível segundo vendedor deve também, agindo racionalmente, ficar situado em 50 (onde a sua quota de mercado é de 0,5; em qualquer outro ponto seria inferior). O desconcertante da situação resulta do facto de a racionalidade dos produtores não se traduzir na optimização da situação dos consumidores, bem longe disso. Na verdade, a situação óptima para estes corresponderia à localização dos vendedores em 25 e 75. Assim, a distância média do vendedor ao consumidor seria encurtada (de 25 para 12,5), e cada vendedor manteria a sua quota de mercado: um ficaria com a metade "esquerda", o outro com a "direita". Todavia, se deixados entregues à lógica meramente individual das suas acções, os vendedores nunca assim procederão, visto cada um deles temer que o outro não chegue a afastar-se do centro. Entretanto, se se admitir a entrada em cena de outros vendedores (e desde que haja uma distância mínima entre eles necessária para ser perceptível pelos consumidores), começa a ser racional deixar o centro pelos extremos. Quanto mais vendedores houver, maior a tendência para uma distribuição deles ao longo da praia, em vez de acumulação no centro. A distância média aos consumidores, como é óbvio, diminuirá. Traduzido em termos políticos, isto significa que, quanto maiores facilidades houver de surgimento de partidos novos ou "terceiros", menor a distância (simbólica) do sistema político ao conjunto da sociedade, e menor a taxa de abstenção. A configuração óptima, a longo prazo, para os consumidores (os eleitores) é uma situação de concorrência: embora cada vendedor se conduza como um monopolista no sentido de que "defronta uma curva de procura" no interior da sua área de influência (o que quer dizer que tem que evitar que os eleitores se abstenham), ele concorre com os demais pelo alargamento "espacial" dessa área. Parece-me que só pode argumentar-se contra esta solução, defendendo (mas já claramente por puro preconceito) que a democracia é, de qualquer modo, sempre negativa no longo prazo para os interesses dos eleitores, sendo mais conveniente para estes um governo mais "distante" e, por isso, potencialmente mais "iluminado" (com menos preocupações de agradar ou capacidade de persuadir, mais "estável", etc.). Essa é, porém, outra discussão: o que está aí em causa é já a racionalidade da própria democracia.

<sup>32</sup> Na verdade, a obsessão "centrista" dos partidos em regimes bipartidários tem como consequência, a prazo, o aumento da taxa de abstenção (por desespero das *franjas*, e também por desinteresse dos eleitores *moderados*). Desta sobre-representação do "centro" e da abstenção correlativa é, todavia, difícil encontrar ecos no sistema político, justamente porque a abstenção afecta ambos os partidos (e, nesse sentido, no curto prazo, não afecta nenhum). A racionalidade limitada (*under the circumstances*) das práticas de cada um deles gera a irracionalidade do conjunto do sistema.

de socialismo nos EUA, mais do que terá decifrado o *enigma* do próprio capitalismo — e também não é nenhum desses, decerto, o objectivo deste artigo. Mas creio poder dizer que o seu estudo oferece muito mais possibilidades analíticas do que a simples antinomia boudoniana individualismo-holismo parece traduzir.

## **Bibliografia**

- ALEXANDER, Jeffrey C.(1988), "The Centrality of the Classics" in Anthony Giddens e Jonathan Turner (Eds.) *Social Theory Today*, Londres, Polity Press.
- AUSTIN, Michel e Pierre VIDAL-NAQUET (1986), *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, Lisboa, Edições 70.
- BACKHAUS, Jürgen (1989), "Sombart's Modern Capitalism", *KYKLOS*, Vol. 42, Fasc. 4.
- BARRENTO, João *et al.* (1984), *Fausto na Literatura Europeia*, Lisboa, Apáginastantas.
- BOUDON, Raymond (1979), *La Logique du Social*, Paris, Hachette.
- BOURRICAUD, François (1977), *L'Individualisme Institutionnel. Essai sur la Sociologie de Talcott Parsons*, Paris, P.U.F.
- CANTILLON, Richard (1952), *Essai sur la Nature du Commerce en Général*, Paris, Institut National d'Études Démographiques.
- CHALOUPEK, Günther (1995), "Long-Term Economic Perspectives Compared: Joseph Schumpeter and Werner Sombart", *The European Journal of the History of Economic Thought*, 2:1: 127-149 Spring 1995.
- DAHRENDORF, Ralf (1968), "Homo Sociologicus — The Category of Social Role", in *Essays in the Theory of Society*, Stanford, Stanford University Press.
- DURANT, Will (s. d.), *História da Filosofia*, Lisboa, Livros do Brasil.
- DURKHEIM, Émile (1977), *A Divisão do Trabalho Social*, Lisboa, Presença (dois volumes).
- IDEM (1992), *O Suicídio*, Lisboa, Presença.
- ELIAS, Norbert (1987), *A Sociedade de Corte*, Lisboa, Estampa.
- IDEM (1989), *O Processo Civilizacional*, Lisboa, D. Quixote (dois volumes).
- IDEM (1992), *A Busca da Excitação*, Lisboa, Difel.
- IDEM (1993), *Mozart: Sociologia de um Génio*, Porto, Edições Asa.
- FINLEY, Moses I. (1981), *A Economia Antiga*, Porto, Afrontamento.
- IDEM (1984), *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona, Editorial Crítica.
- GERSCHENKRON, Alexander (1979), *Economic Backwardness in Historical Perspective: a Book of Essays*, Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.

- HIRSCHMAN, Albert (1980), *Les Passions et les Interêts*, Paris, P.U.F.
- IDEM (1991), *Deux Siècles de Rhétorique Réactionnaire*, Paris, Fayard.
- LOADER, Colin, Jeffrey WADDOUPS e Rick TILMAN (1991), "Thorstein Veblen, Werner Sombart and the Periodization of History", *Journal of Economic Issues*, Vol. 25, 2, June 1991.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, barão de (1964) *Oeuvres Completes*, Paris, Seuil.
- NIETZSCHE, Friedrich (1974), *Para além do Bem e do Mal*, Lisboa, Guimarães Editores.
- PARSONS, Talcott (1968), *La Estructura de la Acción Social*, 2 Vols., Madrid, Ediciones Guadarrama.
- IDEM (1991), "«Capitalism» in Recent German Literature: Sombart and Weber", in *The Early Essays* (Edited by Charles Camic), Chicago / Nova Iorque, The University of Chicago Press / The Free Press.
- PARSONS, Talcott, Edward SHILS, Caspar R. NAEGELE e Jesse R. PITTS (1965), *Theories of Society, Foundations of Modern Sociological Theory*, Nova Iorque, The Free Press.
- QUESNAY, François e Victor Ricquetti, marquês de MIRABEAU (1764), *Philosophie Rurale ou Économie Générale et Politique*, Amsterdam, sem indicação de editor
- QUESNAY, François (1978), *Quadro Económico*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- RITZER, George (1992), *Sociological Theory*, Singapura, McGraw-Hill.
- SAY, Jean-Baptiste (1844), *Cours Complet d'Économie Politique Pratique*, Bruxelles, Ad. Wahlen et Cie.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1961), *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, Rio de Janeiro, Ed. Fundo de Cultura.
- IDEM (1964), *História da Análise Económica*, São Paulo, Ed. Fundo de Cultura (três volumes).
- SMITH, Adam (1981), *Riqueza das Nações*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- SOMBART, Werner (1913), *The Jews and Modern Capitalism*, Londres, T. Fisher Unwin.
- IDEM (1931), *La Industria*, Barcelona-Buenos Aires, Editorial Labor.
- IDEM (1946), *El Apogeo del Capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica (dois volumes).
- IDEM (1982), *El Burgués. Introducción a la Historia Espiritual del Hombre Económico Moderno*, Madrid, Alianza Editorial.
- IDEM (1990), *Amor, Luxo e Capitalismo*, Lisboa, Bertrand.
- IDEM (1992), *Pourquoi le Socialisme N'Existe-t-il pas aux États-Unis?*, Paris, P.U.F.

VEBLEN, Thorstein (1978), *Théorie de la Classe de Loisir*, Paris, Gallimard.

VEYNE, Paul (1987), *Como se Escreve a História*, Lisboa, Edições 70.

IDEM (1993), *A Sociedade Romana*, Lisboa, Edições 70.

WEBER, Max (1983), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Editorial Presença.

## ÍNDICE

<b>Primeira Parte: Acerca da Parsonização de Sombart</b>	<b>1</b>
1. Um Sombart empirista?	1
2. Um Sombart idealista?	4
3. Conveniências e incoerências	7
<b>Segunda Parte: Sombart e o Enigma do Capitalismo</b>	<b>8</b>
1. A ética aristocrática e o espírito do capitalismo	8
2. Sombart e Weber	11
3. Guerreiros, cortesão e empresários. Luxo e capitalismo	16
4. Anomia e/ou desencantamento do mundo	22
5. Sombart e Veblen	24
6. Sombart e Schumpeter	27
<b>Terceira Parte: Acerca da Boudonização de Sombart</b>	<b>30</b>
1. O problema	30
2. Uma mão-cheia de sugestões	30
<b>Bibliografia</b>	<b>35</b>