

FERNANDO DÍEZ

*UTILIDAD, DESEO Y VIRTUD*

*LA FORMACIÓN DE LA IDEA MODERNA  
DEL TRABAJO*

Ediciones Península

Barcelona

Diseño de la cubierta:  
Albert i Jordi Romero.

Primera edición: febrero de 2001.  
© Fernando Díez Rodríguez, 2001.  
© de esta edición: Ediciones Península s.a.,  
Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.  
E-MAIL: [correu@grup62.com](mailto:correu@grup62.com)  
INTERNET: <http://www.peninsulaedi.com>

Fotocompuesto en Víctor Igual s.l., Còrsega 237, baixos, 08036-Barcelona.

Impreso en Hurope s.l., Lima 3, 08030-Barcelona.

DEPÓSITO LEGAL: B. I.598-2001.

ISBN: 84-8307-329-3.

PARA CHARO Y JORDI

## CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
1. TRABAJO PRODUCTIVO Y SOCIEDAD OCUPADA	21
2. LA UTILIDAD DE LA POBREZA	69
3. TRABAJO Y LUJO	103
4. TRABAJO Y VIRTUD	165
5. CRÍTICA DE LA IDEA DE TRABAJO	215
<i>Epílogo</i>	279
<i>Bibliografía</i>	289
<i>Índice onomástico</i>	301

## PRÓLOGO

Escribir sobre el trabajo y, todavía más, sobre los lenguajes y las representaciones del trabajo, es terciar en un asunto problemático y polémico. Es difícil obviar la ubicuidad de un debate que proyecta su reflejo en los medios de comunicación, en ensayos más o menos oportunistas y en serias y sesudas investigaciones. Un problema sobre el que circulan los pronósticos más diversos y dispares, fácilmente velados por una sombra de inquietud. La discusión sobre el trabajo en nuestras sociedades resulta, a la postre, una mezcla, un tanto confusa, de grandes esperanzas y de ilusiones perdidas.

Existe una abundante literatura sobre la peculiar situación del trabajo en las sociedades más industrializadas que alienta la preocupación y la discusión. Mencionemos tres de las posiciones más representativas. Hay quienes defienden la tesis que llamaremos del fin del trabajo, utilizando el título de un libro de impacto. Posiblemente sea la propuesta más divulgada, y también la más discutida, sobre los problemas actuales del trabajo. Sostiene que estamos ya en un proceso de brutal y definitiva reducción del trabajo remunerado, la forma de trabajo de referencia en los últimos siglos, precisamente en economías con una capacidad intensa y creciente de generar bienes y servicios. El movimiento destructivo afectaría tanto al sector productivo como al sector terciario, lo que finalmente provocaría la crisis irrecuperable del trabajo, es decir, el fin de una larga época en la que la problemática relación entre la máquina y el trabajo se saldó siempre a favor de este último: la destrucción creciente de trabajo en algún sector o rama de la producción fue largamente compensada por el aumento de la demanda masiva de trabajo en otros sectores productivos y en un vasto sector de servicios en continua expansión. El fin del trabajo sería, pues, un fenómeno del todo novedoso: la máquina destruiría el trabajo de manera absoluta y global, sin posibles movimientos de restitución de parecida importancia. Como consecuencia se produciría la paradoja de unas sociedades con trabajo escaso, con una alta productividad y eficiencia económica y administrativa y con la perentoria necesidad de un consumo intensivo de bienes y servicios.

La segunda tesis sobre la crisis del trabajo también pronostica una desaparición, esta vez la de la sociedad del trabajo. El trabajo ha dejado de ser, en su consideración tanto objetiva como subjetiva, un fenómeno decisivo a la hora de estructurar y pensar, de manera efectiva, nuestras sociedades contemporáneas. Está afectado, en su conjunto, por un grado tan alto de polarización y de segmentación que, finalmente, se muestra incapaz para ser la referencia, de algún modo universal, sobre la que se pueda configurar y cimentar el conjunto de la estructura social. El trabajo y el no trabajo se presentan, ambos, como fenómenos con tal consistencia que nos hacen dudar de que el trabajo sea verdaderamente el referente estable y estabilizador de nuestras sociedades y el no trabajo una mera anomalía, un estado accidental necesariamente transitorio, contra el que debemos y podemos luchar con esperanza segura de victoria. Ciertamente, en la medida en que esto pudiera ser así, se trataría de una transformación verdaderamente revolucionaria, pues el trabajo ha desempeñado, a lo largo de los últimos trescientos años, un papel central en la articulación de los discursos sociales y las políticas reales en las sociedades del capitalismo naciente y consolidado, así como en las del socialismo y, en general, en cualquier sociedad industrializada.

Pero hay más. El trabajo ve comprometida su posición central e indiscutida como dispositivo básico en la motivación de los trabajadores para la realización de sus aspiraciones en las facetas más diversas de la vida. Así, pierde su relevancia subjetiva y, con ella, valor para los seres humanos. Se apuntaría aquí una cierta dislocación de la esfera del trabajo respecto a otras esferas de la vida, siempre en perjuicio de la primera, de manera que el trabajo perdería importancia subjetiva al tener que compartir su antigua posición dominante con otras actividades no remuneradas y con un ocio redivivo que mostraría, para asombro de nuestros antepasados, una inusitada vitalidad y una desconcertante aceptación social.

La crisis de la sociedad del trabajo es el inapelable responso del trabajo como categoría sociológica de primer orden: la crisis del trabajo como concepto epistemológico central, tal y como aparece en las monumentales propuestas de los maestros de la teoría social contemporánea, en Marx, Durkheim y Weber. En este caso, la crisis del trabajo y de la sociedad del trabajo decretan la incapacidad del trabajo para la construcción intelectual de modelos de estructura social y de socialización válidos para el presente y, sobre todo, para un futuro bien próximo.

La última propuesta que vamos a recoger podría denominarse tesis de la crisis del trabajo como valor. En este caso el trabajo, el trabajo tal y como lo

hemos disfrutado o padecido en los últimos siglos, deja de tener alguna relevancia respecto al objetivo de vivir una buena vida o, si se quiere, una vida que merezca la pena ser vivida. Detrás de esta tesis se sitúan quienes ven, en los graves males que aquejan al trabajo en estos tiempos, el peligro de extinción de un valor importante. Encarnaron este, hasta hace bien poco, las aspiraciones seculares de una ciudadanía que buscaba encontrar, en el propio desempeño de los trabajos productivos y de servicios, la posibilidad de realización de una vida activa que contribuyese, de manera decisiva, a dar un sentido a toda la vida. Se trata de gentes que ven, en la crisis del trabajo remunerado, la crisis del trabajo como profesión y como principio de autonomía personal. Gentes que no se resignan a dejar de pelear por la dignidad del trabajo como empleo —siempre tan buscada, siempre tan frustrada— y se vuelven, bien contra la desesperanza definitiva del trabajo escaso, precario e indigno para una mayoría, bien contra la promesa incierta de una sociedad feliz sin trabajo.

Frente a la crisis del trabajo, la pérdida de su centralidad como realidad y como concepto y el adelgazamiento de sus representaciones intelectuales e ideológicas en general, hay quienes desearían preservar el trabajo tan preñado como fuera posible de significados, de los significados de variado signo de los que el trabajo se ha revestido en los tres últimos siglos. Utilizando una expresión de Dominique Méda, desearían preservar el *encantamiento* del trabajo, el amplísimo espectro de su patrimonio de referencias, acumulado a lo largo de los tiempos en los que ocupó la posición central, del que apenas escapa alguna faceta de la vida material, social y espiritual del hombre. Otros, más modestos en sus aspiraciones, se deciden por el realismo, por el desencantamiento del trabajo. Denuncian su desmedida ambición de totalidad respecto a la vida de los seres humanos, su desmedido imperialismo. Denuncian el crecimiento ilimitado del trabajo remunerado a costa de cualquier otra actividad humana que permanezca fuera del empleo y del mercado de trabajo. Separan trabajo remunerado de actividad y apoyan la recuperación del significado y el sentido de las actividades, aunque no podamos recuperar ya el significado y el sentido de la mayor parte del trabajo remunerado. Y todavía cabría mencionar a aquellos que, desde una posición bien distinta, ni encantada ni desencantada, piensan que el verdadero problema, el único problema, es la propia consolidación y pervivencia del trabajo remunerado y, en consecuencia, se esfuerzan por descubrir los nuevos yacimientos del empleo abundante, canteras apenas visibles que podrían asegurar, de nuevo, la ocupación para todos.

Los problemas del trabajo son la consecuencia de las novedades espectaculares de la tercera fase del proceso de industrialización, de la globalización de la economía de mercado y de la inusitada importancia que ha alcanzado la mundialización del capital financiero. (Recientemente un prestigioso semanario internacional afirmaba: «El capitalismo global arruina la cohesión social, perturba sistemáticamente a las naciones y a las comunidades, arrastrando lo que alguna vez fue familiar—el trabajo, una tienda, una carrera profesional—y sustituyéndolo por un conjunto de arreglos sometidos a un cambio incesante»). Son los problemas producidos cuando las transformaciones estructurales contemporáneas y sus manifestaciones reales en las condiciones del trabajo chocan con los conceptos, los argumentos, los lenguajes, las retóricas y los significados de un concepto polimorfo de trabajo elaborado en la rica variedad de las propuestas, contrapropuestas y reconceptualizaciones forjadas en los tiempos modernos. Difícilmente podremos saber lo que hoy nos ocurre con el trabajo si no tenemos una imagen, suficientemente clara y distinta, de la prolijidad de significados que históricamente han conformado nuestra actual idea del trabajo. Las transformaciones de nuestros días comprometen nuestro concepto de trabajo remunerado—el trabajo como dispositivo primario de percepción y distribución de renta—mientras que este es, sin embargo, el concepto básico de trabajo sobre el que se levanta la idea plural de trabajo desde los comienzos de su formación moderna. La crisis del trabajo remunerado—incluyendo las serias repercusiones en la seguridad y estabilidad de los puestos de trabajo y sus efectos sobre el paquete de derechos aparejados históricamente al trabajo remunerado estable—compromete las múltiples representaciones del trabajo, conservadoras o críticas, que, en última instancia, siempre se configuraron referidas al fenómeno del trabajo como instancia prioritaria y universal para el acceso a los bienes que hacen posible y deseable la vida. Pero, a su vez, estas múltiples representaciones de variado signo han consolidado discursos sobre el trabajo, cargados de significación, que no estamos dispuestos a abandonar o modificar radicalmente sin examen y prevención.

No sería muy oportuno, en estas circunstancias, obviar o ignorar todo lo que el trabajo, como discurso y representación, ha hecho por nosotros, para bien y para mal, en los tiempos de la modernidad. El trabajo se revistió, ciertamente, con los ropajes más diversos y dispares. El trabajo como único fundamento de la riqueza de las naciones y de la felicidad personal de sus ciudadanos; el trabajo como actividad fundadora de la conciencia de uno mismo, de la pertenencia a una sociedad y de la alteridad respecto a la natu-



raleza; el trabajo como trampa de la alienación individual y social, como medio imprescindible para la recuperación de la autenticidad personal y para el desarrollo de la conciencia crítica que abre el camino a la liberación social; el trabajo como expresión de espiritualidad religiosa y como categoría inexcusable de la teología de las realidades mundanas; el trabajo como manifestación de la virtud patriótica del ciudadano nacionalizado; el trabajo como dispositivo privilegiado para la configuración del hombre motivado, movido por los deseos e intereses a los que el trabajo promete satisfacción; el trabajo como garantía de la autonomía y de la libertad personales; el trabajo como realización de las capacidades creativas, o simplemente habilidosas e industriales, de unos seres humanos perspicaces e inteligentes, a las que sistemáticamente realimenta; el trabajo como actividad esforzada que satisface moralmente como deber cumplido; el trabajo como lazo de socialización y de sociabilidad de los que lo comparten y, en general, de los que se necesitan para la realización de una obra o la prestación de un servicio; el trabajo como conformador de léxicos específicos, facilitador de relaciones dialógicas con un alto nivel de implicación de los hablantes; el trabajo como referente básico de la solidaridad social; el trabajo como arma para la liberación de colectivos discriminados u oprimidos. Y podríamos continuar mencionando las variadas significaciones del trabajo, las numerosísimas facetas de su representación y, por lo tanto, todo aquello que se conmueve, en mayor o menor grado, cuando hablamos de la crisis del trabajo.

Los problemas del trabajo y, en concreto, su manifestación más dramática, es decir, la extensión y la persistencia de la ausencia de trabajo remunerado, así como la progresión alarmante de condiciones de especial precariedad en el ejercicio del trabajo realmente existente, ha propiciado, de momento, que la realidad del paro se haya apoderado, en buena medida, de la idea de trabajo. En la medida en que esto es así, el vacío y la ausencia terminan por esbozar, de manera burda, los perfiles de la propia figura del trabajo. El trabajo, por el apremio de su carencia y de su deterioro, termina por pensarse como mera ausencia de trabajo, como paro o como amenaza sistemática de paro. El mal, la pura negatividad, condiciona cada vez más la representación del trabajo, generaliza, en la opinión pública, la imagen más reduccionista posible del trabajo y dificulta la visión de todo lo que la historia reciente ha hecho por el lenguaje del trabajo, todas las esperanzas, todos los significados que pudo soportar aquel en su peripecia moderna.

La historia intelectual del trabajo no sólo deberá informarnos sobre los lenguajes y las imágenes del trabajo propios de cada período histórico y su

proceso de formación, también nos dirá mucho sobre la sensibilidad y el tono intelectuales de una época, sobre sus esperanzas, sus frustraciones, sus inquietudes y la particular poética con la que las gentes de pensamiento y de pluma, y todos los que buscaban crear opinión, se imaginaban el pasado, el presente y el futuro. Pero, además, los problemas actuales en torno al trabajo sólo podrán formularse, en sus debidos términos, si disponemos de una buena historia de los avatares y peripecias de las representaciones sociales del trabajo de las que somos herederos, de sus tradiciones, de sus argumentaciones, de sus formulaciones en los discursos continuistas y rupturistas, científicos e ideológicos. La labor del historiador es de decantación, de distinción, de explicación. Se tratará de rescatar los lenguajes y las imágenes del trabajo, en el contexto de las realidades históricas y de las tradiciones intelectuales donde se forjaron, para hacerlas visibles, para identificarlas, para tenerlas a mano y alcanzar un grado de consciencia más esclarecido respecto a las ideas y a los léxicos del trabajo con los que pensamos y disertamos sobre su significación y sus problemas actuales.

Este libro propone al lector un examen del discurso moderno del trabajo en los años de su formación. Su autor abrigó, en un principio, la ambición de hacer un recorrido mucho más amplio por la historia del concepto de trabajo, pero pronto comprendió que esta ambición era desmedida y que perdía mucho en precisión, rigor y matices sugestivos cuando batía más terreno. Además, pudo constatar que si la investigación sobre el concepto de trabajo en los siglos XIX y XX contaba, en general, con abundantes y específicas fuentes primarias y secundarias y con estudios parciales, pero de indudable calidad, nada de esto ocurría cuando buscaba hacerse una idea suficientemente perfilada de sus orígenes modernos y de su peripecia formativa. Un vacío sorprendente. Por otra parte, parecía hartó difícil alcanzar un conocimiento sistemático y bien fundado de la abigarrada historia intelectual del trabajo en el siglo XIX, si carecíamos de una historia de sus orígenes y primeras manifestaciones en los círculos intelectuales del Siglo de las Luces, así como de las reacciones que las propuestas ilustradas desencadenaron. La decisión de limitar el estudio a los años de formación del lenguaje moderno del trabajo se impuso por sí misma, lo que planteó, a su vez, la necesidad de encontrar el corte cronológico más adecuado y operativo para llevar a buen término la empresa.

Hay dos novedades decisivas que marcan el arranque del discurso moderno del trabajo. La primera es la aparición, en el último cuarto del siglo

xvii y en el contexto de la economía política de tradición mercantilista, del concepto de *trabajo productivo*. Lo que en estos años primeros es, todavía, un concepto un tanto vago e impreciso será reelaborado, a lo largo de todo el siglo xviii, abriendo una de las líneas de reflexión y diálogo llamadas a tener más impacto en la formación del lenguaje moderno del trabajo. La segunda novedad, de la que también pueden rastrearse sus orígenes indirectos en el mismo período, aparecerá muy vinculada a los comienzos de la reivindicación de una dimensión psicológica universal para el ser humano. Se construye esta con la plena aceptación de las pasiones humanas como vivero natural de los deseos y de los intereses, fundamento de la acción y, en su caso, del activismo, y factor indispensable de la motivación. La teoría del hombre de pasiones, tan decisiva para el desarrollo y la consolidación de la poética de la modernidad, se apoderará del trabajo para proporcionarnos el concepto del *trabajo animado*, es decir, del trabajo subjetivamente motivado, estrechamente vinculado al deseo, movido por la pulsión *anímica* de las pasiones y capaz de una sostenida laboriosidad.

Las figuras del trabajo productivo y del trabajo animado resultan una verdadera novedad frente a las imágenes del trabajo dominantes anteriormente. Pueden estas reducirse, en último término, a la idea ascética del trabajo y a la del trabajo como obligación del estado social, es decir, como obligación religiosa, política y moral para todos aquellos individuos encuadrados socialmente en los rangos estamentales que se ocupan de los negocios, de las fabricaciones artesanales y de las actividades agropecuarias. Dos ideas básicas del trabajo que fueron elaboradas por la teología cristiana, una para los que se comprometían e iniciaban la vía de la perfección, la otra para todos los que se debatían en el tráfigo de los negocios del siglo.

El cierre del período de formación del discurso moderno del trabajo serán los años finales del siglo xviii. Para esta época han alcanzado todo su desarrollo las conceptualizaciones del trabajo de la economía política del setecientos y las propuestas que surgieron en el contexto general de la filosofía y la antropología filosófica de las Luces. Pero, además, en estos años han cobrado un impactante nivel de expresión las notables reacciones que ha provocado este discurso del trabajo, con lo que veremos consolidarse la primera crítica moderna de la idea de trabajo. Una crítica formulada no desde una tradición puramente retroactiva, sino desde la detección proactiva de algunos de los problemas más emblemáticos del trabajo en la modernidad.

La historia del discurso del trabajo será, en estas páginas, la historia de las propuestas y los significados del trabajo que, elaborados en el marco cro-

nológico de referencia, pasarán al acervo del polimorfo lenguaje del trabajo vigente hasta nuestros días. Pero será, también, la historia de las propuestas y significados de las imágenes críticas del trabajo, de las contrapropuestas que formularon quienes, desde tradiciones intelectuales divergentes de la corriente central de la Ilustración, alimentarán, a su vez, el patrimonio vigente de nuestras representaciones del trabajo. En cualquier caso, ambas corrientes, la dominante y la crítica, resultarán totalmente inexcusables, y aun determinantes, para comprender el futuro decimonónico del discurso del trabajo: el futuro representativo del trabajo en un siglo en el que, progresivamente, ocupará un papel cada vez más decisivo y central en la teoría y en la ideología social.

El lenguaje del trabajo, tal y como lo consideraremos, no sólo es *moderno* por los límites cronológicos propuestos. El lector podrá comprobar que también lo es, a su manera, por el propio contenido de sus proposiciones: por su indeclinable desacralización y por la consciente autolimitación de sus ambiciones en la teoría, en la ideología y aun en la peculiar poética de su expresión; en general, por su carácter humano, quizá demasiado humano para nuestro yo decimonónico. Es posible que los hombres más sagaces del Siglo de las Luces, obsesionados como estaban por la experiencia de los males del despotismo, de la crueldad y de la superstición, tuvieran una seria restricción intelectual y moral para dar a luz ideas y significados del trabajo que fueran mucho más allá de la prosa de las pasiones personales (escasamente virtuosas o románticas, pero ciertamente benéficas); de los intereses privados (frecuentemente egoístas y alicortos); de la motivación por el *estado de deseo* (fundada en aspiraciones tan poco heroicas y poéticas como la búsqueda de la comodidad y la suficiencia como condiciones necesarias de vida); de la felicidad entendida como un prudente y modesto equilibrio entre el placer, la acción y el reposo; de la sociabilidad pacífica y dialogante propia de la práctica sistemática de una economía de mercado de libre concurrencia y de la división del trabajo; y de un largo etcétera de condiciones básicas para la formación de su discurso sobre el trabajo.

El libro se organiza en cinco capítulos que, a su vez, pueden ser agrupados en dos partes. La primera está formada por los capítulos primero a cuarto. En ella encontrará el lector el proceso de formación del concepto de trabajo en la economía política y en la filosofía ilustrada en general. Forman el cuerpo central del texto y nos proporcionan los léxicos y las figuras del tra-

bajo que constituyen el verdadero arranque de su expresión moderna. El capítulo quinto está dedicado, por entero, a las primeras formulaciones de la crítica del discurso anterior, tanto a la crítica producida desde fuera del discurso dominante, como a la que surge desde su propio interior. Mientras que la primera tendrá un tono abiertamente contestatario, la segunda pretenderá reducir las perturbaciones producidas por algún serio problema detectado en la idea de trabajo alumbrada, sin poner a esta en tela de juicio.

La primera tarea, en la primera parte, será un detenido examen de la elaboración del lenguaje del trabajo en el marco de las tres propuestas de economía política que se suceden entre el último cuarto del siglo xvii y finales del siglo xviii: Mercantilismo evolucionado, Fisiocracia y sistema de libertad natural de Adam Smith. Es el contenido del capítulo primero. Nos aproximaremos, después, a la polémica sobre la retribución del trabajo en la literatura mercantilista—capítulo segundo—para rescatar de ella la imagen negativa del trabajador manual que sólo puede proporcionar un trabajo sostenido forzado por la cruda necesidad. Esta imagen negativa será, precisamente por su negatividad, el adecuado punto de partida para plantear, en el capítulo tercero, uno de los temas mayores en la formación del lenguaje moderno del trabajo, la figura del trabajo suficientemente remunerado y la figura, correlativa, del trabajo subjetivamente motivado. Finalmente, la primera parte se cerrará con el capítulo cuarto dedicado, todo él, a la construcción de un nuevo ámbito de moralidad para el nuevo concepto de trabajo. Dibujaremos los fluidos contornos de la ética del trabajo ilustrada, tal y como se perfila en el contexto de una filosofía moral de la felicidad y de la utilidad.

El examen de la crítica del discurso del trabajo—capítulo quinto—nos conducirá a Jean-Jacques Rousseau. Él solo soportará, es nuestra opción, toda la labor de la crítica desde fuera y lo hará de manera impresionante. No hay ningún otro autor de la segunda mitad del siglo xviii que haya sabido formular tal cúmulo de contrapropuestas a la imagen del trabajo dominante en el Siglo de las Luces. Ningún otro ha sido capaz de abrir tantas rutas para la creación de nuevos lenguajes e imágenes nuevas del trabajo, que sólo mostrarán plenamente su capacidad y alcance a medida que el siglo xix corrija las Luces, o reaccione violentamente contra ellas. La crítica desde dentro, es decir, la crítica que busca atajar algunos problemas detectados en el discurso mercantilista e ilustrado del trabajo, precisamente para asegurar su solvencia y pervivencia, se centrará en los problemas que crea el imparabable y, por otra parte, indispensable y deseado proceso de la división del trabajo. A la vez que sus variadas y admiradas capacidades, aparecen sus serios inconvenientes que ame-

nazan la entidad moral, política y social de los trabajadores sometidos, progresivamente, a una parcelación de las tareas productivas cada vez más intensa.

El lector comprobará que el discurso del trabajo es presentado, en este libro, como un elemento significativo de un escenario intelectual muy amplio en el que se manifiesta y alcanza toda su relevancia y sin el cual difícilmente podría ser comprensible. Así, el trabajo subjetivamente motivado se elaborará en el vasto contexto de la apología ilustrada del lujo, entendida como una filosofía del consumo en las condiciones de la sociedad comercial que busca, entre otras cosas, configurar la dimensión psicológica del hombre según las pautas antropológicas de lo que denominaremos figura universal del hombre burgués. Lo mismo ocurre con las imágenes críticas del trabajo. Sería hartamente difícil no ya sólo comprender sino aun detectar las diferentes variaciones críticas de la propuesta rousoniana sobre el trabajo sin iluminarlas desde los planteamientos generales de su filosofía crítica, desde su denuncia del hombre social de pasiones, desde su rechazo de los principios fundamentales de la economía política del siglo XVIII, desde su reivindicación de la virtud como deber sustantivo del ciudadano políticamente activo, desde su combate por la autenticidad y la transparencia del ser humano y su violenta recriminación del reino de la opinión, de la desigualdad y la subordinación sociales.

Nuestro examen del lenguaje moderno del trabajo está construido, directa e indirectamente, sobre textos de época, sobre un abundante patrimonio intelectual encarnado en léxicos y discursos cultos que se fijaron en un texto por la decidida y expresa voluntad de un autor. Nos interesan los autores y los textos. Nos interesa el texto como una especie de nódulo que concita una o varias tradiciones para afirmarlas, reelaborarlas o negarlas, y sin las cuales resultaría indecible. Nos interesan los textos como las etapas privilegiadas a través de las cuales fluyen las tradiciones o corrientes intelectuales, y por la posibilidad que ofrecen, siguiendo las etapas, de reconstruir un itinerario intelectual. Pero también nos interesa la personificación del texto, pues vemos en la autoría uno o muchos momentos extraordinarios en los que las tradiciones recibidas alcanzan su reformulación, su mejor adecuación o una expresión especialmente afortunada. Sin embargo, nos mantendremos lejos de abrigar alguna creencia sobre la radical autonomía del texto y su capacidad demiúrgica para fundar nuestras realidades. Eso sería exorbitar el papel de la palabra, sería trabajar sin restricción, y sin razón, por el imperio absoluto de la pura contingencia.

Los textos históricos sobre los que hemos levantado esta investigación son textos de autores europeos pertenecientes a los ámbitos anglosajón y latino. Me he esforzado, sin embargo, en prestar una atención especial, dentro de las posibilidades del tema, a los autores españoles del momento. No será difícil comprobar cómo la intelectualidad española del setecientos recibía, compartía y terciaba en la discusión general sobre las nuevas representaciones del trabajo, produciendo, en algún caso, importantes contribuciones. El lector de hoy comprende fácilmente que, en materia de políticas de desarrollo, los países subdesarrollados suelen producir figuras intelectuales dotadas de una particular sensibilidad para detectar y analizar los problemas del atraso económico y las trabas que la estructura social y el sistema de valores aparejado pueden suponer para un mayor bienestar.

Terminemos con una precisión sobre las citas. Los textos de época aparecerán siempre anotados por el título completo o, más frecuentemente, por una expresión abreviada del mismo que no deje lugar a dudas. Es una muestra de respeto a los maestros pensadores y una forma de destacar las fuentes primarias. Todas las referencias secundarias aparecerán identificadas, en las notas a pie de página, por el autor, el año de publicación del libro o artículo y, en su caso, la página citada. En la bibliografía que acompaña al libro constan los datos bibliográficos completos y, en el caso de las fuentes primarias, las ediciones que hemos empleado.

Este libro es el fruto de un trabajo largo en el tiempo trufado de satisfacciones y de desánimos, como la vida misma. He contado, sin embargo, con el aliento, con las sugerencias, con la dedicación de un grupo de personas que me han favorecido con una lectura atenta de sus diferentes versiones previas. El texto definitivo se ha beneficiado de su generoso esfuerzo, se ha hecho más ordenado y claro, se ha enriquecido con nuevas ideas y desarrollos, siempre con el límite de mis capacidades. Conste aquí mi agradecimiento a Rafael Aliena, José Carazo, Carlos Fernández Pantoja, Josep M. Fradera, Carmen García Moneeris, Tomás Pollán, Marisa Ferrandis, Gonzalo y Jaime Díez. Charo Alonso, ella misma sometida a las satisfacciones y los desánimos de una investigación larga y complicada, siempre fue la confiada voz de la confianza.

## TRABAJO PRODUCTIVO Y SOCIEDAD OCUPADA

El discurso moderno del trabajo fue elaborado en un largo y complejo proceso de formación en el que la ciencia nueva de la economía política desempeñó un papel decisivo. Si algo caracteriza a la representación del trabajo que se apunta, todavía de manera incierta, en los comienzos de la modernidad es el intento de rescatarlo de los medios cristianos de la ascética y de la doctrina eclesiástica sobre las obligaciones del estado, para integrarlo en el círculo de las preocupaciones que interesaban al nuevo discurso de la economía política mercantilista. Ciertamente este proceso de integración fue largo y laborioso. Según la periodización del Mercantilismo que vamos a utilizar encontramos, en su primera etapa, una sensibilización progresiva respecto a la importancia práctica del trabajo para hacer poderosas, ricas y pobladas a las naciones, junto con una muy deficiente elaboración teórica del papel del trabajo en la consecución de este empeño. Será en su segunda etapa—en el segundo Mercantilismo—cuando el trabajo obre como el dispositivo central y efectivo de las propuestas prácticas para la promoción de la riqueza y prosperidad públicas, y cuando se elabore una teoría del fundamento de la riqueza nacional en la que el trabajo revalidará intelectualmente su posición central.<sup>1</sup>

1. Vamos a utilizar una periodización del Mercantilismo que establece su punto de inflexión en torno al último cuarto del siglo xvii. Hay, pues, una primera etapa mercantilista—el primer Mercantilismo—que comienza a principios del siglo xvi, detectándose desde principios del siglo xvii claros síntomas de evolución que culminarán en el arranque de la segunda etapa—el segundo Mercantilismo, al que también denominaremos Mercantilismo evolucionado—que se extiende desde el último cuarto del seiscientos hasta finales del siglo xviii, hasta la progresiva anulación del Mercantilismo por efecto de la aparición de nuevas propuestas de economía política, la escuela de la Fisiocracia y, especialmente, el liberalismo económico de Adam Smith. El segundo Mercantilismo es un conjunto de análisis y propuestas económicos que, a pesar de su diversidad y falta de sistematización, mantienen suficientes puntos comunes



Tendremos sobradas ocasiones de comprobar que la nueva conceptualización que del trabajo hace la economía política no es, desde luego, la única de las novedades decisivas que se producirán en la formación del lenguaje del trabajo.<sup>2</sup> Sin embargo, también constataremos hasta qué punto los escritores que hablan sobre el trabajo, desde finales del siglo xvii hasta finales del siglo xviii, se esforzaron por elaborar un concepto de trabajo que, en sus múltiples facetas, fuera del todo congruente con lo que, desde el punto de

2. La economía política es, en el siglo xviii, el saber dirigido a los magistrados y gobernantes que ofrece las mejores *artes* para procurar la riqueza y prosperidad de la nación. No puede ser considerada, en esta época, como un saber sobre la realidad autónoma de la esfera de lo económico. La pretendida autonomía de lo económico no se ha producido ni con respecto a la esfera de lo político, ni con respecto a la de lo moral. En todo caso, caben matizaciones significativas, según los variados discursos de época. Así, podemos detectar desde una dependencia muy marcada de lo económico respecto a lo político, hasta una decidida limitación de dicha dependencia que refuerza, sin embargo, el estrecho maridaje entre economía y moral. Si el primer caso caracteriza, con diferencia de grados, a la economía política mercantilista, el segundo alcanza una excelente representación en la economía política del sistema de libertad natural de Adam Smith. De manera general, podemos decir que la economía política del siglo xviii, en sus tres expresiones típicas—Mercantilismo, Fisiocracia y Liberalismo económico smithiano—, es el *arte* de dirigir la administración prudente de las cosas y de los sujetos en un Estado. James Stewart afirmaba, en *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, obra publicada en 1767, que la economía política es el *arte*—la técnica producto de saberes cualificados—de proporcionar a todos los ciudadanos de un Estado los bienes que necesita una familia. La economía política se entendía, pues, como la transposición de la economía del *oikos* al ámbito del gobierno. Convierte, por lo tanto, en materia de preocupación *política* aquello que los clásicos pensaban como pura preocupación *doméstica*. Debemos insistir en que esta nueva perspectiva de lo económico no predetermina, en teoría, el grado de subordinación o de independencia de lo económico respecto a lo político, pues siempre cabe sostener que hay un orden natural en la esfera de la economía que tiene que ser preservado y, generalmente, retocado por la actuación del gobierno. Stewart estableció algunas diferencias esenciales entre la economía política y la economía doméstica. La primera, que mientras en el ámbito doméstico hay hijos y también criados o miembros serviles, en el Estado todos los ciudadanos son hijos. La segunda, que mientras el cabeza de familia decide a su mejor arbitrio su plan de economía, el estadista tiene que respetar el funcionamiento de una política económica en la que intervienen numerosas y complejas circunstancias, lo que supone la necesidad de un *arte* en el manejo de tan delicada maquinaria. Para estas cuestiones, véase Mitchell Deane (1991: 122-126).

---

como para englobarlos en una tradición dinámica que supo desarrollar importantes innovaciones en el tiempo de su vigencia. Las novedades de la economía política del segundo Mercantilismo han dado pie a que a veces se le denomine Mercantilismo liberal, una caracterización que nos parece desafortunada por precursorista.

vista particular de la economía política, se había dicho y se decía sobre este importante asunto.

El recorrido por el discurso moderno del trabajo va a comenzar por una detenida consideración del trabajo desde la economía política del Mercantilismo evolucionado o segundo Mercantilismo, pasando después a revisar, de manera más breve, algunas de las novedades más significativas que, en esta materia, aportaron las restantes propuestas de economía política elaboradas en la segunda mitad del siglo XVIII. Espero que la propia trama del capítulo justifique el papel relevante concedido al discurso del trabajo del segundo Mercantilismo. Después de todo será en este medio intelectual donde aparezca, por vez primera, una denodada preocupación por fijar el papel y la importancia del trabajo en el discurso general de la economía política, estableciéndose conceptualizaciones y distinciones fundamentales que serán adoptadas por las siguientes escuelas.

Las páginas de este capítulo están escritas desde una específica interpretación de la larga tradición intelectual del Mercantilismo que rompe con una lectura reduccionista, equívoca y estática de la misma. Desde la perspectiva que aquí se asume, el Mercantilismo recupera la imagen de un pensamiento económico dinámico, con importantes desarrollos en algunos de los conceptos y análisis centrales que le son propios, y pertinente, es decir, inteligentemente adaptado a los retos y las posibilidades que planteaban las economías históricas de la Europa de su tiempo. Esto le permitió elaborar un elenco de conceptos y análisis teóricos interesantes y algunas líneas maestras de política económica adecuadas para fijar medidas generales y particulares de promoción de la riqueza de las naciones.

El Mercantilismo ha tenido mala fama teórica por el empeño de algunos estudiosos en reducir su idea de riqueza a una teoría simplista y equivocada de la balanza comercial positiva. Por esta vía se termina por adjudicar al Mercantilismo la identificación entre riqueza de la nación y tesoro nacional—riqueza y moneda—y el principio de que el comercio exterior es la instancia privilegiada para el incremento del tesoro nacional al hacer fluir hacia él la moneda de la balanza comercial positiva. Hoy sabemos que esta interpretación es totalmente desafortunada y que el Mercantilismo, especialmente en su segunda etapa, desarrolló, además de una compleja teoría de la balanza comercial que precisaba con corrección el papel necesario y parcial del comercio internacional en el desarrollo económico nacional, una teoría del valor-utilidad como explicación del valor económico de los bienes, una idea primitiva de la acumulación entendida como un superávit de bienes

útiles en el que se sustancia la verdadera riqueza de la nación, una somera idea de los precios o del valor de mercado de los bienes útiles, y una definición, la primera definición histórica, del trabajo productivo, factor inexcusable de la creación de bienes útiles, es decir, de bienes con valor económico y precio en el mercado y dispositivo decisivo para la promoción de la riqueza de la nación. La revisión de la dilatada tradición mercantilista ha sido imprescindible para rescatarla de los tópicos reduccionistas y deformantes y, en lo que a esta investigación se refiere, para resituar el trabajo, el trabajo creador de bienes útiles, en un lugar central de la teoría económica del Mercantilismo.<sup>3</sup>

Nuestra tarea, en este primer capítulo, será examinar cómo elaboró el Mercantilismo el discurso del trabajo productivo—ocupaciones y oficios productivos—, los criterios que estableció para la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo y comprender por qué la categoría de trabajo productivo se convirtió en uno de los elementos teóricos centrales de la economía política mercantilista. Una vez esta labor esté cumplida, daremos un paso adelante para comprobar cómo el concepto de trabajo productivo permitió la elaboración de una figura fundamental en la formación del discurso moderno del trabajo, la idea de sociedad ocupada. Presentaremos esta como una primera y primitiva formulación histórica de la sociedad del trabajo, aunque tendremos que matizar en qué condiciones peculiares la sociedad ocupada mercantilista es una sociedad del trabajo, así como las ocupaciones productivas mercantilistas son trabajo productivo. Finalmente, esta

3. La recuperación de una interpretación del Mercantilismo que supera las simplificaciones y parcialidades a las que lo ha sometido toda una tradición académica, hasta despacharlo en los casos más extremos, como un conjunto de errores teóricos y debilidades pre-analíticas, ha tenido su propia trayectoria desde las décadas de los años veinte y treinta de este siglo, con un repunte en los años sesenta y una obra de referencia, publicada en 1988. Se trata del trabajo de Cósimo Perrotta *Produzione e Lavoro Produttivo nel Mercantilismo e nell'Illuminismo*. En esta obra, el lector podrá encontrar la reconstrucción de una tradición interpretativa del Mercantilismo frecuentemente obviada por los estudiosos y por los textos de divulgación, y un detallado examen de la idea mercantilista de riqueza. Los conceptos de producción y trabajo productivo son estudiados como conceptos centrales del Mercantilismo, al menos desde finales del siglo xvii. Por otra parte, este mismo autor ha demostrado la complejidad de la teoría de la balanza comercial mercantilista, acabando con la posibilidad de repetir acríticamente los estereotipos al uso sobre el papel concedido por el Mercantilismo al comercio exterior en el desarrollo de las economías nacionales. Perrotta identifica tres teorías distintas de la balanza comercial; de ellas la denominada *balanza de trabajo activa* resulta la más novedosa y es la que tiene más relación con los desarrollos que el lector encontrará en este capítulo. Esta última cuestión, en C. Perrotta (1991: 301-336).

parte del capítulo se concluirá con una consideración de las definiciones que del trabajo productivo ofrecieron las nuevas propuestas de economía política del siglo XVIII y su relevancia para la formación del nuevo lenguaje del trabajo.

La primera aproximación al discurso moderno del trabajo considera lo que denominaremos *figuras objetivas del trabajo* mercantilista e ilustrado en general.<sup>4</sup> Son las figuras definidas desde la supuesta y buscada objetividad de la consideración del trabajo que promueve el análisis de la economía política del siglo XVIII. Se presenta el trabajo productivo como la única forma objetiva de ocupación que es capaz de crear la riqueza nacional. Es decir, se asume que el trabajo productivo, en su consideración cada vez más abstracta, es el requisito inexcusable e indiscutible para conseguir la riqueza y la prosperidad de las naciones, tanto en las economías más retrasadas como en las más avanzadas de la Europa del momento. Por otra parte, la sociedad ocupada, definida desde el criterio del trabajo productivo, aparece como la única forma objetiva de ordenamiento de la sociedad del todo congruente con el fomento de la riqueza y prosperidad nacionales. Así, al principio objetivo de la creación de riqueza—trabajo productivo—corresponde necesariamente la reorganización de la sociedad según una estructura ocupacional que garantiza objetivamente su capacidad productiva más acusada.

La correcta comprensión del contenido de este primer capítulo necesita de una aclaración previa. El examen de las dos figuras objetivas del trabajo —*trabajo productivo* y *sociedad ocupada*—se realizará de modo y manera que

4. Vamos a utilizar con frecuencia en nuestro texto la expresión general *figuras del trabajo* y las expresiones particulares *figura del trabajo productivo*, *figura de la sociedad ocupada*, *figura del trabajo animado o motivado*, etc. El vasto mundo de la formación de la idea moderna de trabajo, considerado tanto en su corriente principal como en su corriente crítica, puede ser reducido a una serie de figuras o imágenes sintéticas—las figuras de la idea ilustrada de trabajo, las figuras de la crítica a la idea ilustrada de trabajo—que, pienso, facilitarán la identificación rápida y unívoca de amplios y complejos desarrollos analíticos y discursivos. Además, las figuras del trabajo permitirán establecer las necesarias relaciones en un dilatado panorama conceptual que aparece necesariamente fragmentado en el discurso de época. La ventaja de las figuras o imágenes del trabajo está en su plasticidad, en su capacidad para identificar, con facilidad, las formas complejas y, a veces, confusas de la idea moderna de trabajo. El lector podrá, al terminar la lectura del libro, establecer la nómina de las figuras del trabajo conformadas en el período que consideramos en esta investigación. Esto le permitirá disponer de un inventario completo de las imágenes que constituyeron la idea moderna de trabajo, tanto en su vertiente propositiva como en la reactiva o crítica.

prescindirá de ir más allá del contexto específico y limitado de la economía política en el que ambas figuras aparecieron. De todas formas, el lector debe ser advertido de que estas figuras objetivas del trabajo encontrarán su acomodo, a lo largo del siglo, en un contexto intelectual más amplio. En los capítulos siguientes, el segundo y el tercero, tendremos sobradas ocasiones de comprobar cómo las figuras objetivas del trabajo funcionaron como conceptos inexcusables lo mismo en los medios intelectuales más comprometidos con el individualismo, y por lo tanto con la perentoria necesidad de construir una idea subjetiva del trabajo, como en los medios caracterizados por el holismo, en los que si el Estado y la sociedad entendidos como un todo necesitaban indefectiblemente del trabajo productivo, se considerará que sólo podrán disponer de él mediante la compulsión indirecta que hace trabajar forzosamente a los que deben y tienen que trabajar manualmente.

Para el examen del concepto mercantilista de trabajo productivo utilizaremos la que creo es su elaboración más acabada, la que encontramos en textos que vieron la luz hacia mediados del siglo XVIII. Ciertamente hasta este momento, al menos desde las primeras formulaciones de William Petty sobre la distinción entre trabajo productivo e improductivo en los años setenta del siglo XVII, se puede seguir con relativa facilidad el rastro de esta figura del trabajo y reconstruir los análisis y desarrollos que la fundamentaron y configuraron. También es posible ir más atrás y espigar, en una serie de autores de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, la progresiva apertura de los economistas del primer Mercantilismo a la consideración del trabajo como requisito necesario de una economía nacional dinámica y progresiva. Sin embargo, he optado por ahorrar al lector la exposición y discusión de cuestiones colaterales que interesan particularmente al estudioso de historia de las ideas económicas, y por presentar la expresión más acabada de un discurso fruto de un largo proceso de fermentación en los medios intelectuales europeos interesados por el fenómeno de la riqueza de las naciones y las políticas de desarrollo de las economías nacionales. Conviene advertir al lector de que tal formulación debe ser interpretada precisamente así, como la expresión más completa disponible de ideas y preocupaciones que, en realidad, son patrimonio común de una importante y dilatada tradición, aunque frecuentemente obren en la misma sin la voluntad de sistematización con que aparecerán en estas páginas.

Será un importante escritor napolitano, Antonio Genovesi, quien nos guiará en el examen de la figura seminal del trabajo productivo y en la derivada de la sociedad ocupada. No sólo supo comprender toda la importancia

económica de ambas figuras y su operatividad intelectual en el terreno de la economía política, sino que, además, fue quien mejor supo expresarlas en un discurso suficientemente estructurado. Acompañará a Genovesi un autor español, Antonio Muñoz, que si no llegó a la formulación sistemática del napolitano nos servirá como excelente constatación de la difusión de unas mismas preocupaciones intelectuales que, por una parte, circulan como tradición intelectual que trasciende a los autores que la sustentan y, por otra, encuentra en algunos de ellos la contribución de la innovación teórica o el sello personal de la afortunada expresión literaria. La presencia, ciertamente ilustrativa, de Muñoz nos permitirá, además, cumplir con el compromiso de dedicar una particular atención al reflejo que la discusión europea sobre el trabajo encuentra entre los autores españoles del momento y su contribución a esta. La presentación de las figuras objetivas del trabajo según el Mercantilismo tendrá que ser completada con las variaciones que introdujeron las nuevas propuestas de economía política formuladas en la segunda mitad del siglo. Esta necesaria ampliación de la consideración de las figuras del trabajo será imprescindible para aquilatar y valorar la importancia de su contribución a la formación del discurso del trabajo.

Finalizada la primera parte del capítulo, más teórica, pasaremos, en una segunda, a constatar la operatividad práctica, las aplicaciones discursivas críticas de la teoría del trabajo productivo y de la sociedad ocupada. Estas dos figuras del trabajo, si en su origen fueron constituidas con un marcado acento económico, pronto mostraron su interesante capacidad para repensar críticamente realidades sociales que se deseaba transformar. Así se utilizarán como poderosas herramientas teóricas para elaborar el discurso crítico de las Luces sobre las condiciones generales de la estructura social del Antiguo Régimen, cuestión que veremos ejemplificada en el caso de la crítica de la nobleza y de la pobreza, es decir, en la crítica de las dos realidades sociales que marcan los límites del sistema tradicional de diferenciaciones que estaba siendo sometido a una despiadada revisión. Esta segunda parte busca evitar que las figuras del trabajo productivo y de la sociedad ocupada sean entendidas como figuras puramente teóricas e ideales, preservadas de su encarnadura en el discurso combativo para el que, al menos en parte, fueron elaboradas.

## II

La primera figura objetiva del trabajo, ciertamente decisiva, es la del *trabajo productivo*. Podemos considerarla como una figura predominantemente analítica, esto es, en la que el tono del discurso viene dado por las consideraciones económicas teóricas. Asume las preocupaciones por el trabajo, bastante ambiguas, del primer Mercantilismo para situarlas en un nivel teórico más concreto y coherente valiéndose de una somera teoría de la producción como creación de bienes útiles con valor económico en los que se sustancia la riqueza de la nación. La definición del trabajo productivo se realizará con una clara intención discriminatoria, lo que permitirá establecer la importante distinción entre los principios de la productividad y de la improductividad, cuestión que será determinante, a su vez, para formular una segunda figura del trabajo—coral y con una mayor carga retórica—que se sustancia en lo que hemos optado por denominar *sociedad ocupada*. La relación que liga ambas figuras es la que hay entre el principio y sus posibilidades operativas. El principio del trabajo productivo desplegará toda su capacidad operativa en el terreno de la crítica económica y social, propia del Siglo de las Luces, construyendo la figura de la sociedad ocupada.

El examen del principio del trabajo productivo requiere, para su correcta comprensión, algunas precisiones sobre la *teoría del valor-utilidad*, teoría del valor económico ampliamente aceptada y extendida entre los tratadistas económicos del segundo Mercantilismo. El valor económico de los bienes está referido a la capacidad que estos tienen para satisfacer las necesidades humanas. El valor descansa, pues, en la utilidad de los bienes y esta no es otra que su misma capacidad para satisfacer necesidades. La idea del valor-utilidad es común en el segundo Mercantilismo, lo que determina una concepción general de la riqueza entendida como conjunto de bienes que tienen capacidad para satisfacer nuestras necesidades o, dicho con otras palabras, como conjunto de *valores de uso*.<sup>5</sup> Es muy frecuente encontrar proposiciones de este tipo en textos económicos del setecientos: «Las necesidades son el origen del valor de todas las cosas», formulación simple de la

5. La teorización sobre la utilidad como cualidad de los bienes con valor de uso y, en general, sobre el *valor-utilidad* como principio sustancial de la riqueza, fue promovida por los autores de la segunda Escolástica, filtrándose, de manera casi simultánea, en el pensamiento económico de la época, un pensamiento cultivado, en parte, por autores de tradición escolástica. La segunda Escolástica se inicia en el siglo xvi y en ella alcanza una especial relevancia la

teoría del valor ampliamente difundida entre los economistas pre-smithianos.

El concepto de riqueza como valor de uso de los bienes se articuló pronto con una teoría del precio o valor de mercado de estos. Precisamente, la distinción analítica entre valor y precio permitió establecer una clara diferencia entre riqueza y dinero, operación mediante la cual los escritores de la tradición mercantilista pretendían disipar cualquier duda sobre una identificación entre ambos que consideraban totalmente desafortunada y errónea. La riqueza de la nación no se identificaba con la disponibilidad de buena moneda, por ejemplo con la que revertía al tesoro nacional por efecto de una balanza comercial positiva, sino con la disponibilidad de un fondo de valores de uso. La prevención frente a la confusión de riqueza y dinero es un tópico ampliamente difundido en los textos de época. Antonio Muñoz nos ofrece una formulación suficientemente representativa:

Quien tiene abundancia de las cosas de cualquier modo necesarias, es rico o está opulento. Y quien tiene dinero, supuestas las oportunidades del comercio, consigue las cosas que necesita. De aquí ha nacido el equivocar el dinero con la verdadera riqueza, o con los productos de la naturaleza y la industria, que es lo que entiendo yo por las cosas de cualquier modo necesarias.<sup>6</sup>

Si el valor es una cualidad inherente a la utilidad de los bienes, el precio es una función derivada de la abundancia o escasez de los mismos. Esta distinción permite superar la paradoja del valor, según la cual hay bienes de extrema utilidad que no alcanzan ningún precio y, al revés, bienes de muy es-

---

6. *Discurso sobre la Economía Política*, 75. Antonio Muñoz es el seudónimo de Enrique Ramos, uno de los economistas más importantes y menos reconocidos de nuestro siglo XVIII. Hombre de muchos nombres, parece que fue militar, académico y, desde luego, economista con un pensamiento sugestivo y puesto al día. Su *Discurso* es de 1769. Muñoz expresa, en esta cita, una idea repetida por multitud de escritores económicos de los siglos XVII y XVIII: Serra, Miselden, Mun, Child, Fortrey, Petty, Davenant, Barbon, Bandini, Galiani y un largo etcétera.

---

escuela teológico-iusnaturalista española. La síntesis de escolasticismo económico y Mercantilismo tiene un representante temprano en Tomás de Mercado, a mediados del siglo XVI. Joseph Schumpeter (1971: 133) afirma que el pensamiento económico de los escolásticos absorbió con facilidad los fenómenos del capitalismo naciente y «sirvió perfectamente de base para el trabajo analítico de los autores posteriores», hasta Adam Smith. Marjorie Grice-Hutchinson (1982: 135-141 y 149-161) estudia la teoría del valor-utilidad de la Escuela de Salamanca y ofrece una panorámica general, por países, de la larga trayectoria de la teoría escolástica del valor, que pervivió, al menos, hasta finales del siglo XVIII.



casa utilidad que alcanzan altos precios. La utilidad no es, pues, para los mercantilistas una cualidad de los bienes en abstracto, sino una cualidad de los bienes disponibles o producibles en una economía concreta.<sup>7</sup> Se considerará que el precio natural de cualquier mercancía es una función de su estimación en virtud de su utilidad para satisfacer necesidades y de la acción de las fuerzas de la oferta y de la demanda en cuanto determinan la abundancia o la escasez de la misma.

La idea de riqueza del segundo Mercantilismo le permite establecer las condiciones en las que tiene que cumplirse el objetivo de la consecución de la riqueza de la nación, preocupación básica que mueve todo su esfuerzo teórico. Estas condiciones vienen a concretarse en la acumulación de un *superávit* de bienes económicos definidos por su utilidad y, en su caso, capaces de alcanzar un precio en los mercados. La riqueza de la nación radica en su capacidad para producir bienes útiles, siempre entendidos como valores de uso a los que un grado relativo de escasez dota de su entidad económica. Lo que en estas páginas interesa subrayar es que, en este contexto doctrinal, el trabajo alcanzará la condición de dispositivo inexcusable para la creación de bienes útiles y la idea de productividad se entenderá como la movilización extensiva e intensiva de la capacidad laboral de la nación para producirlos. Ambas categorías llegarán a ser así dominantes en el discurso económico mercantilista.

La afirmación, común en los autores de época, de que la riqueza de la nación es su trabajo, o aquella otra, todavía más frecuente, que identifica la riqueza de la nación con la disponibilidad de una población abundante y debidamente ocupada, alcanzan su exacto sentido referidas al papel del trabajo y la productividad en la promoción de la riqueza de la nación.<sup>8</sup>

La representación de la riqueza de la nación como un fondo de bienes

7. J. A. Schumpeter (1971: 137).

8. Cosimo Perrotta sostiene que los autores del segundo Mercantilismo, caracterizados por su idea del trabajo como creador de nueva riqueza y por su decidido empeño por extender la producción y acrecentar la productividad, desarrollaron una idea, ciertamente muy incompleta y confusa, de la idea de superávit capitalista. Un superávit entendido como un excedente de riqueza traducible en la acumulación de un fondo de valores de uso que, si no les permitió desarrollar un análisis claro de la acumulación capitalista, sí les facilitó destacar la importancia del trabajo productivo. El superávit mercantilista se sustancia en la acumulación de un monto de valores de uso generado por la actividad productiva. Toda la riqueza producida al final del ciclo productivo se descompone en dos partes. La primera restituye la riqueza producida en el ciclo precedente, que se consume en este tiempo en forma de consumo humano, bienes de consumo, o en la actividad laboral como materias primas y medios de producción. Esta pri-

útiles excedentes y acumulables resulta determinante para comprender la progresiva importancia de la categoría de trabajo productivo en el pensamiento económico mercantilista. Ya desde los años sesenta del siglo xvii, detectamos la preocupación de algunos tratadistas por establecer diferencias operativas entre los conceptos de ocupación productiva y ocupación improductiva.<sup>9</sup> Una preocupación que hay que entender como el intento de establecer un criterio de discriminación bien fundado para articular una adecuada política de promoción de la riqueza nacional. La distinción pretende abrir un cauce de solución al problema de dilucidar qué ocupaciones contribuyen a crear la riqueza de la nación y cuáles no lo hacen y aun pueden dificultar este objetivo y, por lo tanto, qué tipo de asignación ocupacional de la población es la más eficiente desde el punto de vista económico. El planteamiento histórico de esta cuestión sólo puede producirse si la idea de riqueza dominante aparece directamente referida a la producción de bienes útiles—productos del trabajo humano y de la prodigalidad de la naturaleza—y a su sustanciación en un superávit que es, a su vez, el único criterio apropiado para valorar el dinamismo y la fortaleza de la economía nacional. Es en este contexto intelectual en el que la categoría de trabajo productivo adquiere una posición suficientemente central como para actuar como principio de clasificación y de ordenación de las diferentes clases de ocupaciones y, por ex-

9. Los textos del setecientos hablan de «ocupaciones» y «oficios productivos» e «improductivos». En estas páginas utilizaremos, en una primera aproximación, tanto estas denominaciones de época como otras posteriores que han llegado a ser tópicos en los textos económicos: trabajo productivo y trabajo improductivo. Esta distinción, destinada a tener una larga y complicada vida en la literatura económica decimonónica, con importantes variaciones en su significado, alcanza su primera expresión histórica en la teoría mercantilista sobre las ocupaciones productivas e improductivas. El lector debe ser advertido de que, un poco más adelante, en este mismo capítulo, tendremos que volver sobre esta cuestión y establecer la debida distancia entre las ocupaciones y los oficios productivos, términos con los que se expresa por primera vez la idea de trabajo productivo en el Mercantilismo, y el propio concepto de trabajo productivo, mucho más abstracto. Término que sólo aparece en posteriores escuelas de economía política del siglo xviii.

---

mera parte reintegra toda la riqueza consumida, incluso la destruida por el consumo no necesario. La segunda parte es la que excede la simple sustitución de riqueza consumida en el ciclo anterior y mide el crecimiento de la riqueza total respecto a la precedente. Esta segunda riqueza es la que provee un fondo de valores de uso que mide el crecimiento de la riqueza total de la nación respecto al ciclo precedente. Perrotta entiende que los fisiócratas dieron un paso decisivo para la comprensión del superávit capitalista, pero no fueron los primeros descubridores de la idea de superávit, como suele pensarse. C. Perrotta (1988: cap. 3).

tensión, de los diferentes grupos sociales que las desempeñan. Es decir, es la categoría económica que posibilita la construcción del concepto y de la imagen de la sociedad ocupada.

El concepto de trabajo productivo define como ocupaciones productivas aquellas que crean un superávit de riqueza en términos de valores de uso, o, expresado de otra forma menos precisa pero con mayor capacidad retórica, aquellas que, hablando con propiedad económica, son socialmente útiles. Este es el tipo de trabajo que acrecienta la riqueza de la nación al generar todo tipo de bienes, dispuestos para cumplir funciones tanto reproductivas y sustitutivas útiles, como excedentarias y acumulativas.

La figura del trabajo productivo, la distinción entre ocupaciones según el criterio de la productividad y la utilización de estas categorías para una reordenación de la sociedad que exprese la peculiar racionalidad económica que implican alcanzarán sus formulaciones más elaboradas en torno a las décadas centrales del siglo xviii. Si en España es Antonio Muñoz quien ofrece la versión más acabada de la teoría, es el napolitano Antonio Genovesi quien perfila su elaboración más sistemática.

Muñoz formula, con rotundidad, la tesis del trabajo productivo—trabajo que produce bienes útiles—como fundamento de la riqueza de la nación.

Las cosas (los bienes) y sus signos (el dinero) forman la esencia de la opulencia; pero los Estados no pueden conseguir la opulencia sino por medio de las cosas; esto es, de hombres empleados en trabajos útiles, que aumenten la suma de productos y les den todo el valor que puede añadirles la industria.<sup>10</sup>

Partiendo de este principio, una de las preocupaciones de nuestro autor es la reordenación de la estructura de las ocupaciones existente para desactivar la contradicción flagrante entre el orden ocupacional y el orden económico que persigue la prosperidad nacional. Muñoz no nos ofrece la elaboración discursiva acabada de la figura de la sociedad del trabajo productivo o, lo que es lo mismo, de la sociedad ocupada. Sin embargo, esta impregna de manera inequívoca sus páginas. Así, cuando propone la restricción de la cantidad de efectivos que se desempeñan en ocupaciones necesarias pero improductivas.

10. *Discurso sobre la Economía Política*, 79. Muñoz utiliza indistintamente las expresiones «ocupaciones útiles» y «trabajos útiles», por otra parte comunes en la época. También utiliza, con cierta frecuencia, la locución «oficios útiles o productivos». La cursiva es mía.

Para mantener el buen orden en un vasto dominio son menester muchas personas; pero como estos empleos, aunque necesarios, no son productivos por sí, es muy importante en ellos la economía.<sup>11</sup>

La reordenación de la sociedad según el criterio del trabajo productivo presenta en Muñoz una doble cara. Por un lado, de manera muy concisa, se apunta una consideración «sociológica» general del problema. En este caso, la argumentación descansa en la idea de que los grupos ocupacionales improductivos, aunque sean imprescindibles, no deben convertirse, de manera efectiva, en una vía indeseable para la sangría de efectivos productivos. Por aquí, la teoría del trabajo productivo apunta su potencial crítico respecto a la configuración real de la sociedad estamental, vista como una sociedad que alienta por sí misma el trabajo improductivo inútil. Por otra parte, Muñoz defiende la necesidad de una correcta ordenación de los distintos sectores productivos—entre los que él incluye el comercio—según un criterio de jerarquización económica que garantiza la viabilidad de una política acertada de desarrollo y ofrece, además, una pauta correcta para la asignación de los trabajadores productivos.

Muñoz es un claro defensor de la primacía del sector agrario, sin que esta relevancia tenga matiz fisiocrático alguno.<sup>12</sup>

Esta proporción indispensable para conseguir sólidamente la opulencia, se verificará siempre que entre los oficios de los hombres se atienda con predilección los más necesarios, cuales son sin duda los de la agricultura. Ella debe ser el cimiento del edificio.<sup>13</sup>

La relevancia del sector agrario se defiende con tres tipos de argumentos, de los que aquí interesa principalmente el último.<sup>14</sup> Muñoz parte de un princi-

11. *Discurso sobre la Economía Política*, 32.

12. Para nuestro autor, las manufacturas, el artesanado, las fabricaciones, son sectores tan productivos como la agricultura. Su intento jerarquizador es la búsqueda del mejor ordenamiento racional de los sectores productivos para garantizar la máxima creación de riqueza posible y la mejor asignación de los efectivos humanos productivos.

13. *Discurso sobre la Economía Política*, 84.

14. El primero es monetario y dice que el sector agrario es, a la postre, el garante de una tasa de precios moderada, y económicamente saludable, de los bienes más necesarios. El segundo argumento es poblacionista. El sector agrario es el único fundamento del crecimiento de los efectivos de la población nacional en cualquiera de los demás sectores productivos. La disponibilidad de bienes de subsistencia es la verdadera medida del crecimiento de la población. Además, las materias primas agrícolas son las que reciben valor en los demás sectores productivos, sustentando en ellos la generación de población ocupada.

pio común en la época que dice que la promoción de la riqueza de la nación está en relación directa con el aumento «del número de sus individuos empleados en algún trabajo»—léase siempre trabajo productivo—. Sin embargo—insiste nuestro autor—toda política de promoción del empleo nacional tiene que considerar las condiciones específicas del trabajo en cada sector económico para que dé los frutos deseados. Estas condiciones establecen un principio de movilidad entre sectores ocupacionales que corre, necesariamente, del sector agrícola a los demás, entendiéndose que la movilidad es imprescindible para el mantenimiento del grado máximo de ocupación nacional en trabajos productivos. Hay condiciones naturales, estructurales y culturales, o de mentalidad, que explican la dirección única de esta movilidad desde el sector agrícola a las fabricaciones, al comercio y al transporte y que, por lo tanto, niegan que pueda funcionar en sentido contrario.<sup>15</sup> Si la población ocupada comienza su ampliación por el comercio, el transporte o las fabricaciones, no se cumplirá este requisito, pues «de un Artesano, jamás saldrá un labrador [...]. De un labrador, al contrario, podrá salir un Marinero, un Artesano, un Comerciante».

Hay en Muñoz un doble discurso construido a partir de las posibilidades analíticas que ofrecía el concepto de trabajo productivo. Por un lado, el discurso, apenas insinuado, de una masiva crítica del ordenamiento social existente, configurado desde una nueva posición retórica que se beneficiaba del rigor que le transfería la racionalización económica del problema de la riqueza nacional, es decir, la idea de trabajo productivo. Por otro, el discurso, más perfilado, del correcto ordenamiento jerárquico de los sectores económicos productivos para el incremento de la productividad nacional, cuestión que suponía una más eficiente asignación de trabajadores productivos, lo que, a su vez, sólo podía hacerse mediante la comprensión de la racionalidad que rige la movilidad sectorial del trabajo.<sup>16</sup>

15. «La clase de los labradores, siendo una de las que viven con más frugalidad y menos comodidades, dará todas las manos que le sobren a las demás, que irán necesitando de ellas según crezca la ocasión de emplearlas», *Discurso sobre la Economía Política*, 84.

16. La importancia en Muñoz del trabajo productivo y de la reordenación de la sociedad según el criterio de productividad no es, desde luego, un hecho excepcional entre los escritores españoles de la época. Nicolás de Arriquíbar se ocupa también, en su *Relación Política de 1779*, de parecidas cuestiones cuando argumenta sobre las clases o sectores más productivos y, dentro de estos, sobre el que ostenta una mayor potencialidad productiva. Martín Fernández Navarrete (1791: 18-19) establece distinciones entre clases de población—ocupaciones y dedicaciones—con condiciones económicas *positivas*, *neutras* y *negativas*. El criterio de productivi-

Si la figura de la sociedad reordenada según el principio del trabajo productivo—la sociedad ocupada—aparece en Antonio Muñoz sólo parcialmente dibujada, en Antonio Genovesi llegará a su expresión más perfilada. No hay otro autor que, en el siglo XVIII, exponga de manera más nítida y sistemática una doctrina cuyas voces y ecos resuenan por todos lados.<sup>17</sup>

17. Antonio Genovesi (1712-1769) fue un clérigo napolitano ilustrado. Su peripetia intelectual le llevó de la teología a la moral y de esta a la economía. En 1754, se hizo cargo de la cátedra para el estudio de la «nueva ciencia de la economía» que Bartolomeo Intieri creó en la Universidad de Nápoles. Sus ideas económicas cristalizaron en contacto con los mercantilistas tardíos, aunque también leyó a los primeros liberales. Su visión económica tiene dos polos de referencia: Inglaterra, que representa la eficiencia y los logros científicos y técnicos, más el poder efectivo, y España, que ejemplifica, a los ojos del napolitano, la voluntad de reforma de un país decadente. Genovesi tiene una dramática conciencia de la decadencia napolitana. Su acusada preocupación por la teoría del trabajo productivo y su perfilada idea de la sociedad ocupada serían difíciles de entender sin el telón de fondo de la propia imagen que se había forjado de los males de su patria. En este sentido, podría decirse que Genovesi alcanzó una especial sensibilidad para los problemas del desarrollo, precisamente por su experiencia dramática del subdesarrollo napolitano. Ya en 1754, Genovesi dio a la prensa un importante *Discorso sul vero fine delle lettere e delle scienze*, verdadero manifiesto de la nueva sensibilidad intelectual del

---

dad es el que articula estas distinciones. La proporcionalidad de la estructura ocupacional aparece como consecuencia de la necesidad de fomentar el crecimiento de las ocupaciones *positivas*, que no son otras que las que se desempeñan en trabajos directamente productivos. «La riqueza y el engrandecimiento de una Nación está en razón directa de los primeros (clases de población positiva) e inversa de los últimos (clases de población negativa). Por consiguiente, es necesario fomentar aquellos y reducir todas las clases de éstos con sabia economía. Y, por último, que si el número de frutos que producen las cantidades positivas es igual al que arrancan y consumen las negativas, entonces quedará igual a cero el resultado de las riquezas que una Nación laboriosa pudiera proporcionarse con los sobrantes del trabajo de los individuos industriales». Bernardo Ward basa sus análisis y propuestas económicas en el principio de que «el empleo útil (trabajo productivo) de los hombres es el punto más fundamental de todo sistema económico», y considera la existencia de grados notables de utilidad, según ocupaciones. La mayor utilidad corresponde a las manufacturas y, especialmente, a la agricultura. Son las ocupaciones productivas por excelencia. Ward subraya la directa responsabilidad del Estado en la promoción de la población productiva y en la limitación de los efectivos improductivos: «El ser inútiles los hombres, siempre consiste en el gobierno superior, y en la falta de una buena policía (entiéndase administración)», *Proyecto económico* (1787: 35 y 5). F. Romá i Rosell, en *Las señales de la felicidad de España* de 1768, comparte la idea de la extensión ilimitada de la población productiva y del colectivo ocupacional que se dedica a realizar el valor de los bienes útiles en el mercado, y la restricción de la población improductiva. «Mientras estas clases aumenten (labradores, artesanos, comerciantes), poco importa que disminuyan las demás [...]. ¿Qué perjuicios sentiría el Estado de la pérdida de unos hombres que, excediendo del número necesario y prescindiendo del mérito personal de algunos, constituyen una verdadera carga?».

Genovesi desarrolla su discurso a partir de la idea común del valor como capacidad de los bienes para satisfacer las necesidades y de la riqueza nacional como fondo de bienes útiles. «Las riquezas de un país—dice—se hallan siempre en razón directa con la suma de las labores». Es el trabajo el que genera los bienes que satisfacen las necesidades de los individuos y del Estado. Partiendo de esta premisa, uno de los asuntos principales de la política económica es determinar la ley que debe presidir la correcta distribución de la población en función del criterio central de la productividad.

Una sociedad con una vasta gama de ocupaciones productivas e improductivas es una sociedad en un avanzado grado de división social del trabajo. La historia conjetural del progreso por estadios, definidos según las formas materiales del modo de vida, es la imagen—una de las grandes invenciones ilustradas—que permite a Genovesi presentar la división del trabajo como un fenómeno de civilización. Posibilita una narración historizada de la enorme capacidad que el proceso de división del trabajo tiene para generar prosperidad y, una vez asegurada su potencialidad positiva, permite una consideración relativista—es decir *historicista*—de los aspectos negativos que lleva aparejados. El devenir general de la civilización discurre desde la simplicidad de las sociedades primitivas, donde todos sus miembros producen necesariamente de manera directa—todos son trabajadores productivos para el autoconsumo—, hasta nuestras sociedades complejas, en las que la división del trabajo es un fenómeno característico. El proceso de civilización agudiza gradualmente la diferenciación entre ocupaciones productivas y ocupaciones improductivas, lo cual supone intensificar los efectos beneficiosos del proceso, aunque también abra un amplio espacio para el desarrollo histórico de las disfunciones, cuando las sociedades y gobiernos no presenten una

---

importante grupo de Intieri, al que tan vinculado estuvo, al servicio de la modernización del reino. Véase al respecto Rosario Villari (1981: 135-159). En 1765, Genovesi publicó sus *Lezioni di Commercio*, sin duda la obra económica más importante e influyente de la Ilustración italiana hasta mitad de siglo. Franco Venturi (1969: 621) la considera como una enciclopedia, una suma, del saber moral, político y económico de toda una importante generación ilustrada italiana, una obra que resume la labor realizada hasta pasada la mitad del siglo y «abre el camino a todo el complejo movimiento de las reformas ilustradas del segundo Setecientos». La obra más importante de Genovesi tuvo una muy buena acogida en España. Las *Lecciones* se tradujeron completas en 1785 y, en 1800, Dánvila y Villagrasa publicó una versión resumida para uso académico. Cosimo Perrotta opina que «Genovesi es quien ha dejado el análisis más estructurado del trabajo productivo de los valores de uso».

constitución aceptable.<sup>18</sup> De hecho, el desarrollo histórico de la división del trabajo ha traído consigo importantes perturbaciones en la correlación real entre ocupaciones productivas e improductivas, favoreciendo procesos reales de decadencia. Para atajar este mal, que afecta a las sociedades históricas evolucionadas, la única política correcta es la que establece y aplica, mediante un sabio ordenamiento legislativo, el principio racional de la reducción al menor número posible de todos los que no producen inmediatamente, rectificando, bajo el dictado de la razón, el serio desorden que en la división social del trabajo ha introducido la ambición y el orgullo de los improductivos:

Todos los hombres, que por sí no producen inmediatamente y se mantienen de lo que los otros trabajan, deben reducirse al menor número posible, regulándose esto con las necesidades y las fuerzas del Estado. Este *mínimo posible* es la gran ley política en este número de personas, pues si es excesivo debilita las rentas y minora los operarios que deben emplearse en las artes; y si es demasiado pequeño, no es suficiente para la defensa del Estado y puede por esto ocasionarse una gran pérdida en el comercio y en la industria.<sup>19</sup>

La propuesta de Genovesi compromete tres cuestiones capitales. La primera apunta a una decidida política de desarrollo económico nacional, del que

18. Es un hecho de civilización la aparición y la extensión de aquella parte de la población que no produce inmediatamente. Desde el punto de vista económico, es necesaria para un crecimiento sostenido de la producción de bienes y, por lo tanto, de la riqueza de la nación. La civilización supone el aumento de gentes que, «no produciendo nada inmediatamente, y manteniéndose de las producciones de las primitivas (clases de gentes), se han hecho con todo tan necesarias como éstas, sirviendo o para defenderlas, o para instruir las, o para ayudarlas; cuyos oficios bien entendidos, y ejecutados, aprovechan infinito para el aumento de las rentas de la Nación». *Lecciones de Comercio o de Economía Civil*, I, 171 y ss. Sobre el rastro, en Genovesi, de la idea de los estadios, cfr. PII, Elugero, 1984.

19. *Lecciones de Comercio*, I, 172. La cursiva es de Genovesi. La ley del mínimo posible se aplica a militares, magistrados, jueces, abogados, procuradores, escribanos, etc. Respecto a los médicos, cirujanos, boticarios, químicos, etc. señala que, contribuyendo a la salud y sanidad de los cuerpos, «sirven indirectamente a aumentar la suma de los trabajos metódicos y por consiguiente son útiles, no excediendo su número de lo preciso para las necesidades de los pueblos», I, 177. En cuanto a los eclesiásticos—seculares y regulares—, son «de institución divina», «pero el número de ellos se debe regular por la prudencia humana». Tanto su número excesivo como su falta es «causa de muchos desórdenes», I, 177. La nobleza también centra su atención, encontrando una justificación social «a proporción de su valor y utilidad». De hecho esta utilidad sólo es posible en la medida en que la nobleza se integre, desde su reordenamiento económico, en la clase de los indirectamente productivos, cumpliendo funciones tales como el estudio de las ciencias útiles, la investigación, la judicatura y la milicia, III, 298.



aquí sólo aparece su aspecto social, basada toda ella en una idea de riqueza que convierte al trabajo productivo en la categoría determinante y crítica. La segunda remite al poblacionismo de Génovesi—la *giusta popolazione*—, que hace especial hincapié en el pleno empleo de la utilidad de los efectivos nacionales—productividad directa e indirecta—en una sociedad cada vez más rica y que administra su riqueza de manera que beneficie realmente a los trabajadores productivos.<sup>20</sup> La tercera cuestión tiene que ver con las consecuencias sociales de la aplicación del principio de racionalidad económica—el principio de productividad—. La estructura social pasa a ser redefinida económica y políticamente en virtud del principio establecido. Los mercantilistas e ilustrados tuvieron plena conciencia de la potencialidad y el mordiente críticos que, en lo relativo al ordenamiento del sistema social, tenía la teoría del trabajo productivo. Encierra esta una poderosa carga reactiva que será sistemáticamente utilizada para perfilar los contornos de un hombre burgués universal que se configura, en buena parte aunque no sólo, mediante su confrontación con las figuras representativas de la inutilidad económica y social de la estructura social del Antiguo Régimen y con los contravalores que se les adjudican. El lector debe tener presente que el único uso del término *burgués* que utilizaremos en estas páginas es el referido a un *hombre* universal, paradigma del ser humano típico de la sociedad comercial, y no el del burgués como paradigma sociológico de una clase social específica. Quiere esto decir que el concepto de burgués abriga una ambición de universalidad, quizá desmedida para nuestra sensibilidad histórica, que choca frontalmente con la idea sociológica y vulgar que solemos tener del mismo. El burgués detectable en la mayor parte de los textos ilustrados es más una figura antropológica que una categoría sociológica. Un prototipo de hombre que se desea predicar de todos los hombres y no un tipo social específico que se quiere discriminar del resto de las categorías sociales para bosquejar alguna

20. «El número de los hombres que hacen producir la tierra y las aguas y sostienen las rentas del Estado, sea el mayor que pueda ser, atendida la extensión del país [...] y, al contrario, que las clases de los que gastan y consumen sin dar utilidad inmediata y productiva, se reduzca a la menos cantidad posible», *Lecciones*, I, 180-181. El poblacionismo de Génovesi contiene una notable carga psicológica, política y moral. La *giusta popolazione* no es sólo una cuestión de cantidad, sino de calidad de vida de las clases trabajadoras. La prosperidad del Estado depende del número de habitantes y de la prosperidad relativa de todas sus clases. La defensa de la motivación positiva del trabajo se combina con las medidas de reforma política y social a cargo de la *destra sovrana* y la reivindicación de un programa de educación como factor imprescindible del desarrollo. Pii, Elugero, 1984, 180-181.

propuesta de teoría de la estratificación. Entre nosotros y el burgués del Siglo de las Luces se interpone siglo y medio de deconstrucción y ferocidad intelectual antiburguesa. La construcción del burgués universal del siglo XVIII requería, por arriba, su contraposición con las mentalidades y formas de vida tópicas del noble y del eclesiástico y, por abajo, con las del pobre ocioso y del trabajador manual escasamente previsor y laborioso, inclinado a formas de vida que alternaban desordenadamente el trabajo y la ociosidad. Además, como tendremos sobradas ocasiones de comprobar a lo largo de estas páginas, el burgués universal requería la universalización del hombre de pasiones de la psicología ilustrada y del hombre moral de la utilidad y la felicidad. Un modelo de hombre activo y motivado, también prudente y moderado, que encontraba su encarnación en cualquiera de las clases que definía la economía política del siglo XVIII.

El criterio del trabajo productivo permite una específica ordenación de las distintas clases de la sociedad, según ocupaciones, que contrasta fuertemente con el orden tradicional del estatus.<sup>21</sup> El discurso económico resultará una poderosa arma para el combate ideológico y político en las postrimerías del Antiguo Régimen. La clasificación de la sociedad según la teoría del trabajo productivo asume la necesidad de diversas funciones sociales, pero reclama un principio de proporcionalidad como garantía del único orden social aceptable que, en definitiva, apunta a un principio de racionalidad económica. La traducción de este principio se realiza mediante la utilización de categorías tales como: «personas que producen inmediatamente», «personas que no producen inmediatamente» y «personas no productivas».

La primera clase es la formada por los cazadores, pescadores, labradores, pastores, mineros, artesanos, fabricantes, etc.<sup>22</sup> La segunda—personas que no producen inmediatamente—la componen los que distribuyen y conservan los bienes. Si estos son escasos decae la industria y se alienta el monopolio comercial; si excesivos, faltarán los brazos a la primera clase. De todas

21. Genovesi habla, por vez primera, de la división de la sociedad en clases—*classi*—en su obra *Elementi del Commercio*—anterior a las *Lecciones*—en el capítulo dedicado a la industria. El concepto de clase se utiliza para la división social según dedicaciones ocupacionales y dedicaciones ociosas. Se acuña un término novedoso y, por lo tanto, escasamente polucionado semánticamente para introducir la diferenciación social entre grupos ocupacionales productivos e improductivos.

22. «Importa mucho que los que se ocupan en estas artes no solamente sean el mayor número posible, sino que se hallen bien instruidos y estimados».

formas, el exceso no es muy temible en esta clase si se deja obrar a «la naturaleza del interés», que mantendrá a los negociantes en una justa proporción de manera natural. La tercera clase—también de efectivos útiles que no producen inmediatamente—es una clase de servicio: protección, educación, religión, etcétera. Finalmente hay una última clase, la de los puramente improductivos y socialmente dañinos.

La recta distribución de las ocupaciones y de los trabajos dice que los directamente productivos deben aumentarse lo máximo posible, sin otros límites que los que marca la *giusta popolazione*. Los indirectamente productivos—segunda y tercera clase—, siendo necesarios, tienen que limitarse para no generar efectos indeseados y negativos para el desarrollo nacional. Los considerados como trabajos improductivos y socialmente dañinos deben restringirse drásticamente o erradicarse absolutamente. A los improductivos—caso de los criados, sirvientes, regatones, etc.—tiene que aplicárseles, con un rigor desusado, la ley del mínimo. En cuanto a las ocupaciones dañinas—comediantes y músicos de la legua, prostitutas y demás dedicaciones de este tipo—deben ser erradicadas del cuerpo social.

La decidida intervención del gobierno es imprescindible para adecuar la proporcionalidad de los trabajos indirectamente productivos: un marcador mercantilista del pensamiento del napolitano. Esta intervención supone, por una parte, tomar las medidas adecuadas para atenuar progresivamente los privilegios estamentales y corporativos que atenazan directamente la realización del máximo posible de trabajo productivo, por ejemplo medidas contra la amortización de tierras en manos de los privilegiados y contra el abusivo corporativismo gremial. Además, tiene un campo directo de actuación en aquellas ocupaciones de la tercera clase—ocupaciones útiles no productivas—que no se regulan por la demanda de sus servicios, esto es, aquellas ocupaciones que dependen mucho de «las costumbres y de las leyes», en las que el criterio último de proporcionalidad es de índole política. Es el caso de los militares, jueces, eclesiásticos y administradores en general, aunque no tanto el de médicos, abogados, cirujanos, boticarios, etc., es decir, todas aquellas profesiones que crecen y menguan «según las necesidades» o, dicho con otras palabras, sobre las que la demanda puede ejercer, si se quitan los obstáculos, alguna restricción.<sup>23</sup>

23. Sería interesante establecer algunas consecuencias de la tesis de Genovesi sobre la efectiva regulación del trabajo en la ciudad del setecientos. Ciertamente, la crítica del gremialismo—el aparato institucional para la regulación del trabajo y de la producción urbanos—

La diferenciación entre trabajo productivo e improductivo obra como dispositivo central de un programa de desarrollo para sociedades con un moderado crecimiento económico autosostenido, programa que implica una profunda reforma de la estructura social estamental para hacer efectiva la nueva racionalidad. La imagen de la sociedad es la de un orden ocupacional con dos grandes segmentos. El primero integraría lo que nosotros denominamos sectores primario y secundario—los sectores productivos—más las actividades comerciales y de transporte, directamente implicadas en hacer efectiva la productividad, mientras que el segundo es un amplio sector de servicios. Si el primer segmento es el único productivo, ambos pueden ser útiles, aunque de distinta manera. El primero lo será con una utilidad absoluta, mientras que en el segundo la utilidad estará condicionada por su propia limitación. La teoría del trabajo productivo y de la sociedad ocupada manifiesta una profunda prevención frente a las clases que pueden gozar de rentas y emolumentos de manera injustificada, es decir, al margen de su utilidad ocupacional al servicio del funcionamiento global de una sociedad que necesita de la paz, del orden, de la justicia, de la instrucción, de la ciencia, de los servicios espirituales, etc. Sin embargo, la prevención no termina aquí. Estas clases inútiles son un poderoso generador de trabajo improductivo sin justificación posible, tanto por el consumo conspicuo de servicios improductivos—trabajo doméstico—que generan, como por ser los emisores sociales de los mensajes y los símbolos que enaltecen, sustentan y justifican las formas improductivas de vida. La nueva distinción entre clases productivas e improductivas pone en circulación un criterio de diferenciación social bien distinto del que articulaba la estratificación de la sociedad jerárquica esta-

---

aparece, aunque no en nuestro autor, como una consecuencia lógica de la defensa del máximo posible de trabajo productivo. Los gremios de cualquier tipo son considerados como un obstáculo para la extensión de la población directamente productiva—la que debe extenderse sin límite—en la medida en que imponen restricciones al incremento de sus efectivos atendiendo a razones endógenas: la protección del mercado del productor y la reproducción de un «mercado» de la mano de obra cautivo. Lo que ahora interesa destacar no es el rigor y la justeza analítica de este tipo de desarrollos teóricos, que efectivamente encontramos en los reformistas de la segunda mitad del setecientos, y aun en actuaciones legales directamente antigremiales, sino la operatividad discursiva de una tesis, generalizada en formulaciones más o menos acabadas, que permitía un desarrollo crítico coherente con sus postulados. Una tesis que había podido formularse en la larga estela de la idea de riqueza y trabajo desarrollada por el segundo Mercantilismo y que, de hecho, promovía decididas políticas liberalizadoras que frecuentemente han sido mal interpretadas desde una posición precursorista, englobándolas bajo el extraño rótulo de «Mercantilismo liberal».

mental. El trabajo desempeña un relevante papel en la configuración de una diferenciación social alternativa en la que el *honor* de los estados claudica ante la *utilidad* de las clases. Por vez primera, el trabajo asume una función sociológica de primer orden en tanto que configura un sistema de diferenciación social alternativo y crítico. La sociedad ocupada será una importante figura para la construcción del nuevo orden de las diferenciaciones, aunque no sería adecuado considerarla la figura alternativa. La sociedad ocupada es la imagen más evolucionada de la idea de trabajo en la tradición mercantilista. En ella culmina todo el esfuerzo teórico que, partiendo del concepto de riqueza como superávit de valores de uso, forjó el concepto de trabajo productivo como el factor de producción de los bienes útiles, diferenció la productividad de la improductividad, y categorizó los diferentes tipos de ambas según los principios de la utilidad e inutilidad social.

Las figuras del trabajo productivo y de la sociedad ocupada son las figuras objetivas del trabajo elaboradas por la economía política. Como acabamos de ver, el Mercantilismo había llegado, hacia mediados del siglo XVIII, a la expresión más desarrollada de su doctrina sobre esta cuestión, casi al mismo tiempo en que la escuela de la Fisiocracia comenzaba su andadura en Francia.<sup>24</sup> La presencia de la Fisiocracia en estas páginas se debe al hecho de que la nueva propuesta de economía política sigue girando sobre la cuestión central de la productividad y, por lo tanto, sobre el concepto de trabajo productivo, aunque, en efecto, desde presupuestos muy distintos de los mercantilistas.

La Fisiocracia nos interesa por su reformulación de la teoría del trabajo productivo, por seguir concediéndole un papel absolutamente decisivo. Ciertamente nos interesan menos los detalles y las complejidades de la teoría fisiocrática de la productividad y del trabajo productivo que el hecho de que la nueva escuela de economía política siga sustentándose, en buena parte, en el mismo tipo de categorías que el Mercantilismo evolucionado. Esto no nos evitará, sin embargo, presentar una sucinta exposición de la teoría fisiocrática.

La deficiente idea del *superávit* mercantilista es sustituida por el mucho más perfilado *producto neto* de la Fisiocracia. La acumulación de un exceden-

24. En 1756, François Quesnay colabora en la *Enciclopedia* con los artículos *Évidence* y *Fermiers*. Al año siguiente, con el importante artículo *Grains*. Este mismo año, Quesnay encuentra a su estrecho colaborador Mirabeau. De 1758-1759 es la primera versión del *Tableau économique*. La escuela fisiocrática se ampliará, a partir de 1763, con la incorporación de Dupont de Némours, Le Trosne, Mercier de la Rivière y Baudeau.

te disponible de valores de uso, como primitiva y vaga aproximación al superávit capitalista, dará paso a una teoría mucho más elaborada de este. Es bien conocida la tesis fisiocrática de que sólo las actividades agrícolas proporcionan producto neto, un excedente disponible sobre todo el tipo de costes necesarios para la producción. Dicha proposición, que tanta tinta ha hecho correr, debe ser comprendida en dos sentidos. Primero en un sentido más tradicional que los fisiócratas asumen e integran en su teoría de la *exclusividad* productiva de la agricultura: la productividad de la agricultura se entiende *en términos físicos*, lo que quiere decir que, en circunstancias normales, la explotación de la tierra recompensa el trabajo del hombre con una cantidad mayor de productos de los que son necesarios para su propia subsistencia. La productividad física de la agricultura es la razón histórica de la existencia de las clases no agrícolas, pues el hecho indudable de que el laboreo del campo produce naturalmente un excedente explica que las clases fabricantes, comerciantes y de servicios puedan tener una dedicación exclusiva. Lo novedoso del planteamiento fisiocrático, sin embargo, está en el segundo sentido de su tesis central: la productividad de la agricultura debe ser entendida, además, *en términos de valor*. Si la existencia de las clases no agrícolas demuestra la productividad física de la agricultura, la existencia de la *renta* de la tierra demuestra su productividad en valor. De esta forma la productividad de la agricultura necesita de un *precio correcto* del producto agrícola, que es el que facilita la formación del producto neto. La teoría del producto neto es, en buena parte, una teoría de los precios.<sup>25</sup>

No es este el lugar para dilucidar las razones de la tesis de la exclusividad productiva de la agricultura o, lo que es lo mismo, de la proposición fisiocrática que afirma que sólo esta proporciona producto neto. Lo que tenemos que destacar es que, a partir de esta tesis central, los fisiócratas establecen su particular clasificación ocupacional de la sociedad en virtud del principio del trabajo productivo. Si la productividad se define como la capacidad real de crear producto neto, resulta que la única clase productiva de la sociedad es la clase agrícola, pues sólo en esta actividad el trabajo es capaz de crear un excedente disponible por encima de los gastos de producción. De esta forma

25. Afirma Quesnay: «No son las producciones las que simplemente forman el excedente: en efecto, pueden ser éstas muy abundantes y no producir excedentes, porque si el precio al que se venden no está por encima del precio fundamental que cuestan, degenerarán en pérdida para los cultivadores; no producirán, pues, excedentes a no ser que sus precios sobrepasen los gastos que exigen». Sobre la Fisiocracia, véase la «Introduction» de Jean Cartelier a F. Quesnay (1991), *Physiocratie*. La cita de Quesnay, en p. 25. Cfr. también Ronald L. Meek (1975).

todas las ocupaciones no agrícolas pasarán a ser consideradas, desde el punto de vista de la economía política, como improductivas o, utilizando la expresión del gusto de los fisiócratas, *estériles*. La idea fisiocrática reafirma, pues, la división de la sociedad en las dos grandes clases señaladas por el Mercantilismo, aunque variando sustancialmente la atribución ocupacional a cada una de ellas en virtud de su teoría de la riqueza y de los principios dinámicos que garantizan el desarrollo de la economía nacional. Si la clase productiva, los ocupados en los trabajos productivos, se limita poderosamente hasta incluir solamente a las ocupaciones agrícolas porque sólo estas tienen la capacidad de producir un excedente neto acumulable, la clase improductiva, la que engloba los trabajos estériles, se desborda necesariamente hasta incluir tanto al conjunto de los artesanos que trabajan en la fabricación de bienes, como a los comerciantes y todas las ocupaciones de servicios. En medio de estas dos clases fundamentales de la sociedad fisiocrática se situará la clase de los propietarios de tierras, los terratenientes, que, al compartir características de la clase productiva e improductiva, merecerá el calificativo de *clase mixta*.

La actividad económica nacional es, en el modelo teórico de los fisiócratas, en el *Tableau économique*, un conjunto de transacciones que tienen lugar entre las tres clases en ciclos anuales. La clase productiva crea el producto neto y proporciona la renta a la clase de los propietarios. A su vez esta clase traduce una buena parte de la renta en gasto de productos agrícolas y productos manufacturados. Por su parte, la clase productiva y la clase improductiva intercambian monetariamente sus respectivos productos. Los ciclos anuales de la economía pueden ser evaluados con referencia a la producción agrícola, que, a su vez, estará determinada por la magnitud del producto neto. A más producto neto habrá más producción agrícola, pues el creciente excedente supone una mayor disponibilidad de fondos para la inversión en la extensión y en la mejora de la producción de la agricultura, y más producción agrícola significa más actividad económica general. Si el producto neto aumenta en un año, aumenta el gasto de la clase propietaria y aumenta la renta de las clases productiva y estéril. Habrá más gastos de productos agrícolas y se disparará el estímulo para la producción de producto neto. Un creciente producto neto significa más sobrante de los propietarios para mejorar las condiciones productivas de sus tierras y más inversión de los empresarios agrícolas que, en la medida en que participan en el mismo, utilizan su sobrante para mejoras de explotación. Finalmente, el producto neto determina tanto el aumento de la inversión agrícola como el de la producción y, por lo

tanto, el nivel general de la economía de la nación. Sólo los recursos y condiciones naturales del país, así como el nivel de las técnicas agrícolas existentes, pondrán límites objetivos al crecimiento del producto neto agrario.

Desde esta perspectiva teórica, la entera política del gobierno, su economía política, tiene que ir dirigida a incrementar el producto neto de la nación, algo que depende de la producción agrícola agregada y del precio que esta alcanza en los mercados. El gobierno tiene que promover la primera y velar por el mantenimiento de un buen nivel de precios para la producción agraria nacional, pues la productividad de la agricultura se entiende en términos de valor. Lo primero se conseguirá facilitando la inversión de capital, de una cuantía creciente del producto neto, en la agricultura y lo segundo mediante el estímulo para la demanda de productos agrarios, cuestiones que, en la economía política de la Fisiocracia, están directamente relacionadas con la libertad de precios para los productos agrarios y con la eliminación de todo tipo de prácticas monopolísticas, es decir, con condiciones económicas de libre competencia.<sup>26</sup>

Los fisiócratas, como los mercantilistas, encontraron en su economía política la viabilidad para fundar la estratificación social en la función económica y no en el *estatus*. Lo que persiste es la reordenación de la sociedad en torno al concepto de trabajo productivo y la definición de clases a partir de su posición respecto al principio de la productividad. Ciertamente, este principio ha variado de manera radical y lo ha hecho porque lo productivo es, ahora, lo que crea un excedente disponible, el producto neto, que sólo puede ser generado por el sector agrario. La clase productiva, entendida como la clase de los que se ocupan productivamente, es la clase agrícola, los trabajadores del campo, en la que, según matizaciones que no vienen al caso, se integra-

26. Para los fisiócratas, las condiciones legales del monopolio, caso de los privilegios de producción y comercialización de los oficios artesanales agremiados o de los monopolios concedidos a las compañías comerciales, trastocan su sistema económico de libertad natural. La esterilidad de la manufactura es entendida, lo mismo que la productividad de la agricultura, en términos de valor. Esto quiere decir que la manufactura como tal, en condiciones de libre competencia y, por lo tanto, sin la distorsión de la legalidad monopolista, es incapaz de rendir un excedente disponible por encima del coste necesario en términos de valor. El monopolio altera esta realidad natural y provoca que el precio de la mercancía pueda ser no sólo el suficiente para cubrir el coste de las materias primas y de la subsistencia de los trabajadores, sino mayor que éste. En estas condiciones se derivarán graves consecuencias para la formación del producto neto. Ronald Meek (1975: 240 y ss.) ofrece alguna explicación que justificaría, en las condiciones específicas del estado del sector manufacturero de la Francia del setecientos, la plausibilidad de estas ideas que tan llamativas resultan para el lector de hoy.



rían los empresarios agrícolas no propietarios, verdaderos agentes del capitalismo agrario fisiocrático.<sup>27</sup> La clase terrateniente mantiene una posición ambigua, aunque de enorme relevancia. Contribuye a la producción del excedente con sus adelantos para el trabajo de la tierra y con la misma provisión de tierras y, a la vez, cumple un papel decisivo como consumidora de excedente. Por su parte, la inexcusabilidad de las clases estériles queda demostrada por su papel imprescindible en la circulación del excedente y, en el caso de los artesanos, por facilitar, mediante la división del trabajo, la dedicación productiva, a tiempo completo, de los trabajadores agrícolas.<sup>28</sup>

Es sencillo sacar las oportunas conclusiones del concepto de trabajo productivo de la Fisiocracia. El lector puede suponer que todo ordenamiento de la estructura social que menoscabe la extensión natural de la clase productiva y favorezca o aliente el crecimiento desproporcionado de las ocupaciones estériles—bien sea por el efecto de prejuicios laborales o de estatus y su posible traducción en disposiciones legales, bien por la mencionada existencia de monopolios que aseguren privilegios económicos a determinadas ocupaciones estériles—deberá ser combatido políticamente si la sociedad, en su conjunto, quiere entrar en la senda de la prosperidad y el bienestar.<sup>29</sup>

27. Podemos entender este grupo social, crítico en la concepción de los fisiócratas, como la capa de los grandes arrendatarios agrarios. Gentes acomodadas que arriendan grandes cantidades de tierra a los terratenientes y desarrollan una agricultura moderna de corte claramente capitalista. Ellos son los principales agentes de la innovación agraria por la introducción de nuevos cultivos y de mejoras técnicas de todo tipo.

28. Quesnay ofrece el siguiente ejemplo y explicación: «El sastre no subsiste si no es por el aumento del trabajo productivo del agricultor. Pues, si el agricultor interrumpe su trabajo para hacerse los vestidos por sí mismo, no puede hacer nacer la subsistencia de otro hombre; el tiempo que él emplearía en este trabajo estéril sería robado a su trabajo productivo. Así, el trabajo del sastre, que evita este desorden, supone necesariamente un doble trabajo productivo por parte del agricultor para que este artesano pueda subsistir; lo que prueba claramente que el trabajo de aquél es realmente estéril», *Physiocratie* (1991: 389).

29. No estará de más aclarar que la teoría fisiocrática poco tiene que ver con la corriente liberal y con el individualismo, a pesar de su decidida defensa del libre comercio y de la libre competencia. Jean Cartelier subraya el sesgo «totalitario» del pensamiento fisiocrático, su decantación política por el «despotismo legal», entendido como un orden natural, y la decidida defensa, desde posiciones ciertamente muy novedosas, de la estructura social tradicional en la que los grandes terratenientes siguen desempeñando, ahora con plena justificación económica (y social), un papel claramente hegemónico. «La coherencia del modelo propuesto por Quesnay—dice Cartelier—es destacable: la propiedad de la tierra, detentada por una fracción de la sociedad, garantiza a los propietarios la percepción del valor del excedente, en tanto que la producción agrícola es la principal actividad. La forma de las relaciones entre los propietarios y

Adam Smith se ocupa del problema de la productividad y del trabajo productivo en el Libro II de *La riqueza de las naciones*. El dato es relevante, pues se trata del Libro dedicado a «la naturaleza, acumulación y empleo del capital» y, además, el trabajo productivo aparece en el título del tercer capítulo en una frase que es toda una declaración de intenciones: «De la acumulación del capital, o del trabajo productivo e improductivo». Smith comparte la tesis central de la economía política del siglo XVIII: el producto anual, el excedente económico de una nación, es generado por el trabajo, principio único de la productividad. Una tesis que, salvando todas las importantes diferencias de interpretación de dicho principio, mantiene una estrecha relación con el concepto de *producto neto* fisiocrático y, de manera más lejana, con la idea de *superávit* mercantilista. Ya sabemos que las tres versiones de la economía política del siglo XVIII se formularon, con mayor o menor rigor, la misma pregunta sobre los fundamentos de la riqueza y el crecimiento económico de las naciones y que las tres admitieron que el trabajo productivo, y la subsiguiente distinción entre trabajo productivo e improductivo, eran la clave de la respuesta adecuada.<sup>30</sup>

30. V. W. Bladen (1984) considera pertinente la distinción smithiana entre trabajo productivo e improductivo, frente a la descalificación analítica que Schumpeter hace de la misma. Bladen afirma que tal distinción y la teoría que la sustenta es relevante, en Smith, para establecer la dinámica de una economía del desarrollo. Nos equivocáramos, pues, si la interpretáramos en el contexto de una teoría económica estática. Admitamos el sesgo dinámico de los problemas que el escocés se plantea en su economía política y su pertinencia para la constitución de una economía del desarrollo y del empleo. Por otra parte, esta orientación del pensamiento smithiano coincidiría sustancialmente con la preocupación desarrollista tanto del Mercantilismo evolucionado como de la Fisiocracia. Quizá no sea incorrecto afirmar que toda la economía política del siglo XVIII es, en buena parte, una teoría del desarrollo con notables diferencias en sus propuestas y diferentes grados de elaboración analítica.

---

los empresarios agrícolas es monetaria, así como son monetarias, en el siglo XVIII, la mayoría de las relaciones económicas. Como en Cantillon, la dominación de los propietarios de tierras, aunque natural, reviste una forma moderna. Sin embargo... esta dominación no puede mantenerse si el modo de vida de los propietarios favoreciera demasiado el desarrollo de la industria y del comercio. Esto pondría en peligro su capacidad de apropiarse del excedente. Los propietarios deben, pues, gastar su excedente no según sus humores sino según preceptos del orden natural», es decir, según la racionalidad económica que, precisamente, les asegura su papel dominante en el *reino agrícola* fisiocrático; es decir, su contribución decisiva al crecimiento del producto neto nacional. Básicamente, esta consiste en su importante participación en el consumo de bienes de procedencia agraria, para contribuir a mantener su precio razonablemente alto, y en la no dilapidación de su renta en consumos de ostentación que limiten el monto de excedente dispuesto para su inversión en la mejora de la producción agrícola. F. Quesnay (1991: 58).

El trabajo productivo smithiano se define mediante la aplicación de dos criterios. El primero de ellos es un criterio de valor.

Existe una especie de trabajo—dice Smith—que añade valor al objeto al que se incorpora y hay otra que no produce aquel efecto. Al primero, por el hecho de producir valor, se le llama productivo; al segundo improductivo.<sup>31</sup>

Este criterio remite a la peculiar concepción que Smith tiene del principio del valor—la teoría del valor-trabajo—, que, por una parte, se separa totalmente de la idea subjetiva del valor de los mercantilistas avanzados—*utilidad* de los bienes producidos, más escasez relativa—y, por otra, marca su distancia respecto al reduccionismo fisiocrático, en la medida en que este consideraba que sólo la agricultura—no el trabajo como tal—era productiva y, por lo tanto, que sólo el trabajo agrícola podía crear verdadero valor económico. La historia de la economía ha promovido una amplia discusión sobre la interpretación de la teoría del valor-trabajo smithiano. Generalmente se insiste tanto en su complejidad intrínseca, como en la diversidad de sentidos con que es utilizada en las páginas de *La riqueza de las naciones*. Aquí nos basta recordar que tal teoría supone descubrir en el trabajo, en el trabajo productivo smithiano, la capacidad de generar el valor suficiente como para cubrir todos los costes de producción de un bien, incluyendo en ellos el pago de la renta de la propiedad de la tierra, si se trata de bienes agropecuarios, y del beneficio del capital utilizado en la producción y la circulación, en el caso de la agricultura, la industria y el comercio.<sup>32</sup>

Hay un segundo criterio en la definición smithiana del trabajo productivo, que denominaremos criterio de la perdurabilidad de los bienes. Podría decirse que el criterio de valor necesita, para realizarse, del criterio de la perdurabilidad, siendo este una condición necesaria de aquel.

La labor del obrero empleado en las manufacturas—es el ejemplo que propone Smith—se concreta y realiza en algún objeto especial o mercancía vendible, que dura, por lo menos, algún tiempo después de terminado el trabajo. Viene a ser como si en aquella mercancía se incorporase o almacenase una cierta cantidad de trabajo que se puede emplear, si es necesario, en otra ocasión. Aquel objeto, o lo que es lo

31. *La riqueza de las naciones*, 299.

32. Sobre la teoría del valor-trabajo de Smith y sus diversas acepciones, véase J. A. Schumpeter (1971: 356-360) y D. P. O'Brien (1989: 115-124).

mismo, su precio, puede poner después en movimiento una cantidad de trabajo igual a la que en su origen sirvió para producirlo.<sup>33</sup>

El trabajo productivo genera mercancías que son bienes con trabajo incorporado y, por esto mismo, con plena capacidad de realizar, en un tiempo posterior al de la producción, su valor. Valor y perdurabilidad del valor por la incorporación del trabajo al bien producido son las condiciones fundamentales que definen el trabajo productivo smithiano.

Repetiendo el recurso de la distinción por oposición utilizada por mercantilistas y fisiócratas, el trabajo improductivo aparecerá como un cajón de sastre en el que se hacinan todas aquellas formas de trabajo a las que no puede aplicárseles la doble condición del trabajo productivo. Trabajos que, por su propia entidad, no pueden cumplir el criterio de la perdurabilidad, lo que les niega la posibilidad de cumplir el del valor: todas aquellas ocupaciones, dice Smith, en las que «la labor... perece en el mismo instante de su producción», en las que el trabajo se consume en el propio acto del servicio, sin que pueda alcanzar perdurabilidad económica alguna. El trabajo improductivo de Smith cumple en su concreción sociológica, en el momento de la especificación de las clases improductivas, con los rasgos que venían siendo la norma en toda la economía política del siglo: insistencia en la importancia y necesidad de las ocupaciones improductivas; consideración negativa de aquellas sociedades en las que predominan o resultan excesivas las ocupaciones improductivas; y hacinamiento de los improductivos en una misma rúbrica a la que van a parar tanto las ocupaciones útiles como las inútiles.

En la misma categoría hay que situar otras muchas profesiones, tanto de las más importantes y graves como de las más inútiles y frívolas, los jurisconsultos, los clérigos, los médicos, los literatos de todas clases; y los bufones, músicos, cantantes, bailarines, etc.<sup>34</sup>

La economía política de Smith define, como era usual, el trabajo productivo e improductivo y ofrece, según tal definición, el bosquejo de la distribución de las ocupaciones o trabajos en productivos e improductivos. A diferencia de fisiócratas y mercantilistas, las clases productivas se han ampliado e integran no sólo a agricultores, ni tampoco exclusivamente a agricultores y fabricantes, sino también a comerciantes y transportistas, a todos aquellos im-

33. *La riqueza de las naciones*, 229.

34. *La riqueza de las naciones*, 300.

plicados en la creación efectiva del producto anual, bien como trabajadores productivos productores directos de bienes económicos, bien como trabajadores productivos que contribuyen, directamente, a que aquellos realicen en el mercado su valor.

El producto anual o excedente que crea el trabajo productivo se divide naturalmente en dos grandes partes. Una de ellas repone el capital que se consume en el ciclo productivo. Se gasta esta parte enteramente en trabajo productivo, pues el destino exclusivo del capital—en tanto que riqueza que busca un beneficio—no puede ser otro que su inversión en trabajo productivo, es decir, en todos aquellos factores que posibilitan que el trabajo productivo se lleve a cabo y produzca el beneficio capitalista. La segunda parte es la que paga la renta de la propiedad de la tierra y el beneficio del capital. Es posible que esta parte se dedique bien a crear directamente trabajo productivo, esto es, a reinvertirse como capital, bien al consumo de bienes y servicios, provocando, en el caso del aumento de la demanda de estos últimos, una expansión del trabajo improductivo cuyo grado de utilidad podrá ser discutido en virtud del criterio de productividad aducido.

La teoría de la acumulación de capital de Smith y, por consiguiente, la del trabajo productivo, llama la atención sobre dos momentos críticos. El primero presenta un carácter de orden más estructural y es propio de sociedades ricas y prósperas. En este caso, la proporción del producto anual que se *capitaliza* por la reposición del capital consumido es cuantiosa de manera absoluta y, además, relativamente mucho más grande que la parte destinada de inmediato al ingreso (renta y beneficio). Es un fenómeno propio de sociedades capitalistas suficientemente evolucionadas, es decir, con un extenso y consolidado sector productivo que reclama sistemáticamente una alta tasa de reposición de capital. El segundo es el momento de la decisión privada sobre el destino efectivo del ingreso, es decir, de la renta y del beneficio capitalista. Si en el primer momento la inversión en trabajo productivo se da por supuesta por principio, porque es esta la única forma de reponer el capital, en el segundo caso el fomento o no de la productividad nacional dependerá de toda una serie de factores entre los que hay que considerar, como relevantes, los políticos y los morales. Un Estado escasamente limitado, y no digamos despótico, será siempre un importante factor de crecimiento del trabajo improductivo, precisamente por alentar el crecimiento desproporcionado de sus burocracias, por sus efectivos militares y, en general, por la utilización de una parte de la riqueza nacional para conseguir la subordinación estricta y la aquiescencia de las elites sociales. Para ello utilizará un sis-

tema opresivo de imposiciones y de exacciones de todo tipo. Por otra parte, la acumulación de capital y su inversión necesitan de la generalización de una disposición moral favorable a una relativa morigeración o frugalidad entre los perceptores de beneficios capitalistas y de renta, pues sólo en estas condiciones estos estarán en la mejor disposición para dedicar una parte sustancial de ellos a su reinversión productiva. Smith dedica a esta última cuestión una parte considerable del capítulo tercero del Libro II. Sobre el problema moral que plantea la acumulación de capital volveremos en un capítulo posterior.

La dedicación intensiva del producto anual a la formación de capital es, para nuestro autor, la señal inequívoca de una *sociedad del trabajo*, es decir, del correcto funcionamiento de la sociedad desde los requerimientos inexcusables de la economía política. En estas condiciones, las únicas que aseguran la prosperidad nacional y el bienestar privado y público, se sostendrá y aumentará la demanda de trabajo productivo—el trabajo productivo generado será abundante—mientras que necesariamente—como es natural—se mantendrá la proporción de trabajo improductivo en los límites deseables. Además, es una condición del «capitalismo» smithiano que cuando el monto de la reinversión y de la nueva inversión de capital es alto, la retribución del trabajo productivo será necesariamente generosa.<sup>35</sup> El salario relativamente alto de los trabajadores productivos será un factor de primer orden para asegurar la propia laboriosidad de los trabajadores manuales, lo que contribuirá decisivamente a la general laboriosidad de una sociedad en la que, por lo demás, todo contribuye a alentarla: el salario del trabajo, la natural limitación del trabajo improductivo que siempre es una fuente posible de actitudes ociosas o, cuando menos, poco laboriosas, y el interés inversionista de capitalistas y propietarios que refuerza, en estas dos clases, su carácter morigerado y laborioso, promoviendo desde su altura social los valores propios de la sociedad del trabajo.

Disponemos ya de una perspectiva completa de lo que fue la teoría del trabajo productivo en la economía política del siglo XVIII. Podemos, pues, reconsiderarla en su conjunto para extraer algunas conclusiones generales y

35. La teoría de Smith sobre el salario y, en concreto, su defensa de una tasa salarial alta para los trabajadores manuales, así como la explicación de la concordancia entre salarios altos y estado progresivo de la economía nacional, en *La riqueza de las naciones*, Libro I, cap. 8, 76-84.

señalar alguna diferencia interna que hasta ahora hemos pasado por alto. Ciertamente, nos hemos permitido una licencia, y este es el momento de corregirla, una vez cumplida su función. Hasta ahora hemos hablado de trabajo productivo e improductivo en toda la economía política del setecientos, incluyendo por lo tanto el segundo Mercantilismo. También es cierto que hemos avisado al lector de que los textos mercantilistas no utilizan estas expresiones sino que hablan, más bien, de *ocupaciones* y *oficios* productivos e improductivos. Era importante, en una primera aproximación al trabajo definido desde el principio de la productividad, establecer con rotundidad el hecho de que recorríamos un itinerario histórico unitario que atravesaba toda la economía política de la época. Variará la idea de productividad en función de la teoría del valor utilizada y, con ella, la definición del trabajo productivo e improductivo; variarán las clases de productivos e improductivos a la hora de su clasificación en virtud del criterio de productividad, pero persistirá siempre la idea de que la riqueza y la prosperidad de las naciones están directamente relacionadas con la extensión del trabajo con capacidad de generar un superávit o excedente nacional. Esto es así con carácter general, lo que no obsta para señalar diferencias significativas en la teoría del trabajo productivo en cada una de sus tres versiones, tanto en el grado de elaboración analítica, como en sus propuestas concretas.

Una tesis, respaldada por el examen de los textos de época, podría afirmar que el discurso moderno del trabajo sale tocado de un notable grado de abstracción de las manos seculares de la economía política. Si volvemos la vista atrás, necesariamente tendremos que convenir en que dicha abstracción sólo puede presentirse en el segundo Mercantilismo. Trabajo productivo es realmente aquí *oficios* y *ocupaciones* productivos y la sociedad ocupada es la correcta proporción de los efectivos que trabajan, o deberían hacerlo, en toda una gama de oficios y ocupaciones con nombres propios. En los textos de los mercantilistas hay trigo, sedas, vestidos y sillas, hay bienes con valor de uso y con precio y, por otra parte, hay campesinos, tejedores, sastres y carpinteros. Hay oficios productivos reales que producen o fabrican bienes concretos con utilidad económica. Lo cierto es que la propia idea del superávit mercantilista difícilmente posibilitaba ir mucho más allá: un fondo de *bienes* útiles que podían alcanzar un precio en el mercado, una idea imprecisa del excedente económico. Desde este presupuesto, la riqueza de la nación era, en palabras ya citadas de Antonio Muñoz, la «abundancia de las *cosas* de cualquier modo útiles», producidas por trabajadores ocupados en oficios y ocupaciones concretos. Así pues, los mercantilistas hablan de ocupaciones

productivas y no de trabajo productivo. Es más pertinente, pues, adjudicarles una idea de la sociedad ocupada y no de la sociedad del trabajo, aunque podamos convenir en que la primera es la prefiguración de la segunda.

Una vez reconsiderada, la teoría del trabajo productivo mercantilista se revela como escasamente proclive a generar, por sí misma, una idea abstracta de trabajo. Sin embargo, difícilmente puede negarse que la preocupación mercantilista por el principio de la productividad como fundamento de la riqueza, su deficiente pero funcional idea del superávit económico y la efectiva distinción entre ocupaciones productivas e improductivas determinaron la posterior evolución de la economía política en materia de trabajo productivo. Hicieron, si se quiere, que el trabajo productivo pasase a ser una de las ideas fundamentales de la economía política de todo el siglo XVIII y, más en concreto, pusieron las bases para que el posterior proceso de abstracción que afectaría a la idea de trabajo pudiera realmente darse, en buena parte en la medida en que se avanzó decisivamente en la concreción capitalista de la idea de superávit.

Con el concepto de excedente de la Fisiocracia—el *producto neto*—se inicia un claro movimiento hacia la abstracción. El producto neto resulta exclusivamente de la agricultura y el trabajo productivo es exclusivamente trabajo agrícola. Sin embargo, el producto neto es un excedente en términos de valor, en los términos abstractos de mercado y de precios. Es ya un valor de cambio y no tanto un valor de uso. La confusión a que puede dar pie la Fisiocracia viene del extremado reduccionismo de su criterio de productividad, lo que facilita la identificación del trabajo productivo con un conjunto de ocupaciones agrícolas concretas. La lógica fisiocrática es, ciertamente, otra. Lo decisivo es la potencialidad que tiene la agricultura de generar un plusvalor y no la mayor o menor utilidad de sus productos concretos, ni la acumulación de un fondo tangible de *cosas* en cualquier caso útiles. Es el producto neto el que justifica la productividad del trabajo agrícola. Nadie negará la utilidad específica de las obras del carpintero, su materialización en bienes útiles, sin embargo la Fisiocracia negará la entidad productiva de su trabajo. La productividad comienza a formularse como un principio abstracto, aunque la abstracción tienda a mostrarse limitada por las privilegiadas y exclusivas condiciones productivas de la agricultura. De todas formas, el producto neto fisiocrático resulta a la postre—en el *tableau économique*—suficientemente abstracto como para que el proceso de abstracción del trabajo productivo pueda cumplirse sin dilación.

El cumplimiento es completo en *La riqueza de las naciones* de Adam



Smith. El escocés fue deudor, en estas materias, de los fisiócratas y posiblemente de Turgot, un fisiócrata a su manera.<sup>36</sup> Ahora el trabajo productivo es decididamente el trabajo abstracto de la economía política. Un trabajo definido exclusivamente por su capacidad de producir un producto anual y por ser el único responsable del beneficio capitalista. El principio de productividad smithiano se extiende, como nunca lo había hecho antes, a un vasto conjunto de trabajos productivos de los que interesa, exclusivamente, su capacidad para generar el excedente anual y para posibilitar la realización de su valor en el mercado. Se evapora la utilidad, importan poco las cosas de cualquier modo necesarias y el variado mundo de las ocupaciones productivas, un mundo cuya variedad y riqueza real carecen, por sí mismas, de significación económica. Todo ello ha sido sustituido en el discurso de la economía política por el *producto anual* fruto del trabajo productivo, por la reposición del capital consumido, por la inversión capitalista, por la utilización improductiva de la renta y el beneficio del capital, por trabajo productivo abstracto y sociedad del trabajo en tanto que sociedad con particulares condiciones de laboriosidad, por la prevalencia del trabajo productivo y la limitación necesaria del improductivo. De los bienes ya sólo interesará que cumplan las condiciones del valor y de la perdurabilidad que lo soporta. De los trabajos de los hombres, que produzcan el tipo abstracto de bien que cumple estas condiciones. Si hay trabajo productivo abstracto, también habrá sociedad del trabajo abstracto.

La nueva consideración del trabajo desde la economía política tendrá importantes consecuencias para el discurso moderno del trabajo. No es este el momento de extendernos sobre esta cuestión, a la que volveremos en un momento posterior de nuestra investigación. Sólo nos referiremos, brevemente, a un aspecto concreto. El proceso de abstracción de la idea de trabajo es una puerta abierta hacia algún tipo de formalización unificadora del fenómeno del trabajo. El trabajo de la economía política prescinde de las diferencias reales, históricas si se quiere, que diferencian y discriminan

36. Smith toma de los fisiócratas la identificación de riqueza y producto neto, la idea de un producto generado y producido anualmente, el estímulo para elaborar una teoría de la distribución de la riqueza y la distinción entre trabajo productivo e improductivo. A su vez, sabemos que los fisiócratas no habían inventado esta última distinción, que ya obraba, desde finales del siglo xvii, en los círculos mercantilistas. Es muy posible que Smith tome de Turgot la teoría del capital, aunque es imposible hoy en día dilucidar si, en esta importante cuestión, la deuda es con este o con los fisiócratas más puros. D. P. O'Brien (1989: 64-65).

los trabajos. El mundo prosaico de las distinciones entre los trabajos vigentes en la sociedad estamental, y parte constitutiva de su estructura social, cede ante la idea culta de trabajo de la economía política. Trabajo este despojado del abigarrado colorido, de la idiosincrasia y del *pathos* de la distinción que caracterizaban al mundo de los oficios y las ocupaciones y que encontraban en él un vasto campo para su expresión. Una gran parte de la carga de significados efectivos de los trabajos de los hombres es arrumbada en aras de la simplificación y abstracción que el discurso normativo de la economía política exigía. La novedosa concepción del trabajo relativiza poderosamente las distinciones que la estructura social del estatus había fomentado en el campo de las ocupaciones humanas. Así, las connotaciones negativas de las valoraciones diferenciadoras—por ejemplo las notas de *mecanicidad*, de *vileza* o de *servilismo* de las ocupaciones y el grado en que se las atribuye—se evaporan idealmente destiladas por el novedoso y poderoso concepto de trabajo productivo. Frente a la división de los trabajos en productivos e improductivos, claudican las distinciones entre ocupaciones según principios de estatus u honor social. Ciertamente, el proceso de abstracción que afecta a la idea de trabajo podrá y será utilizado para redimir al trabajo manual de su consideración negativa según criterios como el de *mecanicidad*, que afectaban al honor social. El trabajo productivo en su expresión abstracta, la propia de la economía política, pasa a ocupar un lugar central y estratégico, en tanto que factor inexcusable para la consecución de uno de los fines básicos a los que aspira toda sociedad bien ordenada y gobernada.

Hay aquí una efectiva revalidación de la importancia económica, social y política del trabajo y de las clases productivas en su conjunto. Los escritores mercantilistas e ilustrados sabrán aprovechar a fondo esta posibilidad. Pero también habrá que pagar un precio por ello. Toda la tradición que sigue los pasos de la idea de trabajo de la economía política mercantilista e ilustrada eliminará, en buena parte, de su discurso la consideración del trabajo como un fenómeno inherente a la vida, a la vida de aquellos seres humanos que se desempeñan en ocupaciones y oficios concretos y para los que estos son una manera específica de estar en el mundo. En parte al menos, la recuperación del trabajo por la economía política como una realidad *social* de primer orden se hará sacrificando la estrecha vinculación entre el trabajo y la experiencia vital global de los que a él se aplican. Si el discurso del trabajo productivo pudo liberar a la idea de trabajo de la atadura del sistema de diferenciaciones estamental, que obraba mediante la decidida pos-

tergación social y valorativa del trabajo manual y de las ocupaciones mecánicas, lo hizo en las condiciones precisas de su decantación hacia la abstracción. Desde entonces, la representación del trabajo se verá persistentemente afectada por la particular melancolía que se ceba en todos aquellos que consideran que se ha perdido algún tipo de unidad originaria; en todos aquellos que están persuadidos de que, en la operación de promoción del trabajo productivo por la economía política, se perdió irremediabilmente la inocente comunión entre el trabajo y la vida.

## III

La figura de la sociedad ocupada, construida con los materiales proporcionados por las teorías del valor, la riqueza y el trabajo productivo, es una figura heterónoma del nuevo modelo de sociedad que se elabora intelectualmente en el Siglo de las Luces, un avatar de la nueva sociedad, que surge cuando aplicamos el principio ordenador de la ocupación útil. En esta última parte, queremos dejar constancia de cómo el concepto de trabajo traducido en esta figura presenta una carga y una capacidad críticas muy relevantes. Vamos a constatarlas en dos casos de amplio calado situados, cada uno de ellos, en los extremos opuestos de la estratificación social tradicional. En primer lugar, examinaremos un ejemplo relevante de la operatividad discursiva de la nueva conceptualización del trabajo en la polémica ilustrada sobre la idea de nobleza. Seguidamente, la operatividad quedará demostrada por su importante contribución a la polémica sobre la idea de pobreza. En cualquier caso, se trata de dos breves esbozos del nuevo tipo de crítica social que se desarrolla en la época. El lector deberá ver en nuestra propuesta una mera muestra, harto simplificada, de las capacidades analíticas y discursivas de las dos figuras del trabajo que hemos examinado hasta ahora.

La universalización de la ocupación útil alcanza uno de sus momentos históricos críticos cuando se confronta con los principios de la jerarquía y del honor social nobiliario que prevalecen y se consideran imprescindibles en el sistema de diferenciación social propio de la sociedad estamental. En este contexto, toda la polémica girará en torno a la posible compatibilidad de la idea de nobleza y la universalización de la ocupación útil. He escogido para ilustrar la polémica un texto de *El Censor*, la publicación periódica más relevante de nuestro siglo XVIII para la divulgación de los ideales de la ilus-

tración.<sup>37</sup> Las páginas del periódico tercián en la polémica que se había abierto con motivo de la promulgación del Real Decreto de 1783 que suprimía las notas sociales de *infamia, vileza y servilismo*, que pesaban sobre algunos oficios manuales productivos, y abría el camino al ennoblecimiento de las familias que destacasen por su especial dedicación y éxito en las ocupaciones industriales y comerciales.<sup>38</sup> Los discursos que el periódico dedica a este asunto representan el esfuerzo más decidido para articular una idea nueva de nobleza del todo compatible con la ocupación útil y, por consiguiente, plenamente ajustada a la medida legal adoptada por el gobierno de Carlos III.<sup>39</sup>

El texto asume la necesidad social y política de la nobleza y, por lo tanto, reivindica su necesidad como categoría social. Es una clase que, precisamente por la alta distinción social que le es propia, puede y debe desempeñar un papel eminente en muy diversos campos: como clase económica dirigente, como clase de reserva de altos valores morales y como clase política indispensable para la constitución de un gobierno monárquico no despótico.<sup>40</sup> El

37. *El Censor* es—en palabras de Caso González (1989: 787 y ss.)—«[el] mejor de los periódicos ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII». La valoración es compartida por los especialistas. Se publicó entre 1781 y 1787. Caso González mantiene la tesis de que el periódico se gesta en el círculo de tertulianos de la condesa de Montijo, recibe el pleno apoyo y la financiación de Carlos III y acoge, en sus páginas, las colaboraciones de algunos de los más destacados intelectuales de la época: la propia Condesa de Montijo, Tavira, Estanislao de Lugo, Urquijo, Samaniego, Meléndez Valdés, Jovellanos, etc.

38. Las notas de *vileza, infamia y servilismo* son un prejuicio social arraigado frente a determinados oficios. Se refleja en normas positivas por las que se impedía a los trabajadores de estos oficios el acceso a determinadas instituciones religiosas, de enseñanza, gremiales, asistenciales y al ejercicio de cargos públicos. Es una manifestación extrema de la diferencia de honor en el mundo de los oficios manuales. La aplicación del Real Decreto reformista se desarrolló en los años inmediatamente posteriores a su promulgación con una gran timidez. La medida suscitó grandes expectativas y una gran oposición, especialmente en lo que tocaba al ennoblecimiento de industriales y comerciantes. *El Censor* rompe una lanza contra la oposición de los cuerpos de nobleza, encargados de la matrícula de los nuevos títulos, a darles curso. Consideraban estos la medida como un asalto al orden civil y político que mantenía el equilibrio tradicional del cuerpo social. La indecisión política con que se encara este tipo de reacciones refleja, en opinión de Antonio Domínguez Ortiz, la propia confusión que, a estas alturas, reinaba en los espíritus sobre la teoría nobiliaria tradicional y su reconversión (1976: 353-354).

39. Se trata de los discursos LX y LXXIII. Citaré *El Censor* por su edición facsímil de 1988, número de discurso y paginación original.

40. «Amo al Gobierno bajo el cual vivo—dice el redactor—y sé que en una Monarquía el cuerpo de los Nobles es la cadena intermedia que une la Plebe con el Soberano». *El Censor*, LX, 213. La posición política del periódico en este discurso remite a una concepción del gobierno monárquico influenciada por Montesquieu: «El poder intermediario subordinado más natural

espíritu del Real Decreto de 1783 compromete directamente, según el periódico, la constitución última de la estructura social estamental. Este espíritu proclama la abolición legal de cualquier nota que sustente la valoración negativa del trabajo, y lo hace tanto al proclamar el honor de cualquier ocupación mecánica útil y desactivar las especiales notas negativas que afectaban a algunas de ellas, como al abrir las puertas de la nobleza a eminentes trabajadores productivos. Es lógico, pues, que provoque la encendida reacción de los «tradicionalistas» (sic) que consideran el ocio de las clases superiores—no trabajo mecánico y no ocupación negociante—como un signo constitutivo de su distinción social.<sup>41</sup> En la medida en que el trabajo productivo y la ocupación útil se constituyen como valores sociales universales, se destruye su capacidad negativa para delimitar, por su ausencia, el territorio exclusivo de la eminencia social. La forma tradicional de vida de la nobleza, fundada en su condición de clase ociosa y en la «vana ostentación» que la acompaña, se evidencia, entonces, como una forma de vida superflua e inútil. En este sentido—afirma *El Censor*—toda medida que pretenda dignificar todo trabajo y convertir las ocupaciones útiles en un destino universal se considerará atentatoria contra el orden social tradicional. La idea tradicional de nobleza quedará profundamente afectada y la diferenciación de los honores, dependiente de la valoración sustantiva de los trabajos, dejará de ser operativa como una realidad ontológica. Para el periódico, la idea de nobleza que se conmueve en sus fundamentos cuando es afectada por medidas que tienen por objeto la realización del ideal de la sociedad ocupada es, ciertamente, una idea «falsa» de nobleza. Tal conmoción no tendría lugar si las medidas se confrontaran con la idea de una «nobleza verdadera»: «La honra de los Ar-

41. Ocio es aquí la imagen de la condición de vida nobiliaria ajena a cualquier implicación en los negocios (*nec-otium*), es decir, ajena a las ocupaciones industriales y comerciales. El lector debe tener presente que, tanto el ocio nobiliario, como la distinción entre ocupaciones liberales y mecánicas y la adjudicación de notas de infamia, vileza y servilismo a algunas ocupaciones mecánicas específicas, son todas ellas manifestaciones «ocupacionales» de las distinciones del honor social propias de una *sociedad de estados*. Dicho de otra forma, la distinción del honor circula de arriba a abajo utilizando, entre otras, la diferenciación referida al tipo de ocupación. De aquí que el problema del trabajo sea siempre una cuestión muy sensible en la articulación de la estructura social estamental y, a su vez, muy polémica cuando se trata de reformarla o sustituirla.

---

(en la Monarquía) es el de la nobleza, que forma parte en cierto modo de la esencia de la Monarquía, cuya máxima fundamental es: sin monarca no hay nobleza, sin nobleza no hay monarca sino déspota», *Del espíritu de las leyes*, I, 42.

tesanos, jamás podrá perjudicar a las distinciones de una Nobleza cual la hemos imaginado». <sup>42</sup> Los discursos de *El Censor* tienen como uno de sus objetivos bosquejar la imagen de esta nueva nobleza de la sociedad ocupada.

La preocupación, cada vez más extendida, por la eliminación del carácter estigmatizante del trabajo manual, la abolición legal del plus de estigmatización de algunos oficios, la retórica de la necesaria apreciación universal de los oficios mecánicos y el imperativo generalizado de la ocupación útil crean una nueva situación muy dinámica que obligará a la clase nobiliaria a una profunda reconversión para insertarse, como tal clase, en la sociedad ocupada. Si no fuera así, la nobleza podría ver seriamente comprometido su lugar social al marginarse de sus obligaciones públicas y de los valores que se universalizan.

Una Nobleza que de nada sirve, ¿podrá de modo alguno conservarse no envileciendo a todos los que sirven de algo? Claro es que no. Si a éstos no se les mantiene por todos los medios posibles en el último abatimiento, si se les honra, si se les abren a ellos o a su descendencia las puertas de los empleos y de los honores, es sin duda que se verán bien presto los Nobles en la dura necesidad de contribuir al bien de la Sociedad con algo más que con su sola existencia si no quieren perder la superioridad de que gozan. <sup>43</sup>

La idea de Nobleza de *El Censor* es, en parte, la de una nobleza de servicios—gobierno, judicatura, defensa—; comparte así una idea humanista e ilustrada muy común. La nobleza, tal como los redactores se la imaginan, encuentra su ideal nobiliario ya no en la definición autónoma del estatus, sino en la utilidad pública que su estatus reporta al conjunto de la sociedad. La consideración social de la nobleza se predica de una clase que presta servicios imprescindibles e inapreciables a la nación. <sup>44</sup> La reforma del ideal nobiliario obedece al principio de «hacer el mejor uso posible de sus naturales ventajas en beneficio del público». La utilidad pública de la nobleza es la única condición de su supervivencia, pues es la única justificación de su existencia. Los redactores son plenamente conscientes de que la universalización de la ocu-

42. *El Censor*, LX, 217.

43. *El Censor*, LX, 218.

44. «Una vez que los Nobles usen bien de las ventajas que les da su nacimiento, estarán siempre en estado de hacer a la Patria servicios sin comparación más importantes que los que pueden hacerle los profesores de las artes (artesanos, etc.). Y estos servicios no podrán menos de atraerles la consideración y respeto de aquéllos», *El Censor*, LX, 217.

pación útil obliga a revolucionar el código estamental de la valoración social del trabajo y, por lo tanto, a reformar en profundidad los dispositivos constitutivos de la sociedad jerárquica, en la medida en que el trabajo ocupa un lugar básico para la demarcación social de los honores. Basta que se inicien las medidas legales para establecer formalmente la sociedad ocupada, para que se conmueva la posición privilegiada de una nobleza aferrada a los fundamentos tradicionales de su condición.

La forma de vida ociosa y ostentosa de la nobleza tradicional tenía como objetivo transmitir al pueblo la imagen de su magnificencia. Hay una racionalidad específica en la forma de vida nobiliaria—afirma el periódico—que no puede reducirse al interés privado y la satisfacción particular e inmediata de los nobles. Se trata, más bien, de una cuestión vinculada a la asunción de la propia posición de privilegio que ocupa la nobleza y su expresión simbólica.

Es pues sin duda que en todo este aparato (gasto suntuario), en todo este trabajo que se toman los Señores, es el verdadero objeto que se proponen dar al pueblo una grande idea de su magnificencia y hacer circular en él sus riquezas. Porque ellos al cabo son criaturas racionales que no pueden obrar sin un fin [...]. ¿Cuál será, pues, el fin porque la mantienen? No otro ciertamente que el de dar al pueblo en un día solemne un espectáculo grandioso y divertir su vista con el número, riqueza y buen gusto de las libreas.<sup>45</sup>

La reconversión de la idea de nobleza tendrá el importante efecto de transformar las condiciones de la expresión social de su eminencia. *El Censor* es plenamente consciente de que la idea de la «verdadera» nobleza, la que corresponde a la universalización de la ocupación útil, plantea nuevos problemas y retos a la hora de reformular las condiciones de la eminencia. El noble de nuevo cuño se define tanto por su ocupación útil privada, es decir, por su interés privado, como por su utilidad pública. Una de sus figuras más divulgadas corresponde al noble estudioso de las «ciencias útiles», al noble interesado en conocer y aplicar las nuevas técnicas agrícolas, al noble promotor del desarrollo agropecuario en sus dominios, una figura que en el setecientos viene a sumarse a la de la nobleza de servicio. La nobleza verda-

45. *El Censor*, LXXIII, 95-96. «Trabajo» aparece aquí con su acepción más tradicional: esfuerzo, desvelo. Es normal, en el setecientos, la utilización polisémica del término en un mismo texto.

dera, en cuanto supone la ocupación útil y la forma de vida propia del hombre ocupado, somete la condición de la nobleza al dictado del discurso, típicamente ilustrado, sobre lo social, caracterizado por la necesaria armonización del interés privado y la utilidad pública; interés privado del noble ocupado—su *psique* burguesa—y utilidad pública de su condición eminente—su estatus nobiliario—. <sup>46</sup> En este nuevo contexto, el redactor detecta una importante restricción para la expresión espectacular de la condición nobiliaria. Los comportamientos ostentosos, costosa operación para la exhibición y retroalimentación del estatus, admitidos por *El Censor* como propios de la racionalidad de la sociedad estamental, no se adecuan a la nueva racionalidad fundada en el principio de utilidad. Un principio que se proyecta tanto sobre los intereses propios del noble ocupado, como sobre su contribución a los intereses públicos de la nación.

(Los beneficios que el pueblo recibe de este tipo de noble) son más grandes, muy reales, muy efectivos, no hay duda. Pero, al mismo tiempo que sirve al pueblo, se sirve a sí mismo. [...] No hace cosa en beneficio del público de que a él mismo no le resulte un bien particular ¿Por qué, pues, se le ha de agradecer lo que hace? Pretender por ello aplauso y reconocimiento ¿no sería hacerse pagar dos veces por una misma cosa? <sup>47</sup>

*El Censor* no explicita la conclusión que se sigue de esta situación aparentemente paradójica. No es difícil deducirla, sin embargo, del contenido de sus discursos sobre trabajo y nobleza. La progresiva valoración social del trabajo y de las ocupaciones útiles, más la apertura de una movilidad social sin restricciones jurídicas estamentales, destruirán necesariamente la forma tradicional de la nobleza, haciendo que esta deba reconvertirse a las actitudes y los valores del principio de utilidad. La relación entre nobles y plebeyos

46. Este es un nuevo contexto para la polémica sobre la nobleza en el Siglo de las Luces. La vieja idea de una nobleza de servicio, una idea que circulaba en Europa desde el Humanismo renacentista, se movía en la esfera de la utilidad pública, del bien común, de una concepción orgánica de la sociedad en la que el noble tiene que encontrar una justificación más allá de la sangre y el pedigrí. Ahora la cuestión es bien distinta, el discurso sobre la utilidad pública de la nobleza convive con el de la utilidad privada de sus intereses ocupacionales. La eminencia de la nobleza, en tanto fundada en el altruismo de sus obligaciones de *estado*, es alcanzada por el egoísmo de sus intereses privados, unos intereses que se intentará presentar como compatibles, más aun, como imprescindibles, para la realización de su utilidad pública. Ciertamente, esto significa introducir un componente específicamente burgués en la nueva consideración de la nobleza. 47. *El Censor*, LXXIII, 107-108.



cambiará, y el reconocimiento de los primeros por los segundos no podrá fundarse en la ostentación que sostiene la jerarquía, sino en el propio carácter benéfico de la nobleza, bien de servicios útiles, bien creadora de riqueza y ocupación, aunque este reconocimiento sea de índole muy distinta de la del tradicional. Todo el razonamiento del periódico se asienta en el axioma de la posible identificación, siguiendo las pautas de la imagen ilustrada del hombre burgués y de la sociedad comercial, del interés privado del noble y de su utilidad pública.

Los conceptos de trabajo productivo y de sociedad ocupada, la universalización del principio de utilidad ocupacional—trabajos directamente productivos, trabajos indirectamente productivos—como guía para establecer las ocupaciones socialmente necesarias, las prescindibles y las rechazables, así como su ordenamiento proporcionado, son el alma de un discurso que muestra su corte crítico cuando descarga su específica racionalidad contra la idea de nobleza «tradicionalista». Algo parecido ocurre cuando estos conceptos pasan a movilizarse, de manera generalizada, para reconsiderar la idea de pobreza o, dicho de otra forma, cuando pasen a integrarse en el discurso doctrinal de la *política de pobres*.<sup>48</sup>

El Siglo de las Luces conducirá a su formulación más acabada la tesis de que la política de pobres es una pieza clave en la política general de prosperidad nacional.<sup>49</sup> El incremento del trabajo productivo en la sociedad ocupada, entendido como el fundamento del programa de desarrollo, tiene uno de sus elementos principales en la definición y ejecución de la política de pobres. Deberá esta remodelarse, tanto en sus términos asistenciales como re-

48. *Política de pobres* es la denominación más pertinente para el modelo de acción social propio de la Europa del Antiguo Régimen. Este modelo engloba el conjunto de las políticas asistenciales—*pobreza verdadera*—y represivas—*pobreza falsa*—dirigidas específicamente a la población pobre.

49. En esta materia, de manera parecida a lo que ocurría con la idea de trabajo productivo, las realidades discursivas del setecientos representan la culminación de intentos y formulaciones parciales anteriores. La estrecha relación doctrinal entre trabajo y pobreza, o el importante papel del trabajo en actuaciones centrales de la política de pobres, son cuestiones presentes en este modelo de acción social desde sus orígenes humanistas en el siglo xvi. En el caso de España, desde principios del siglo xvii, detectamos un importante esfuerzo para la reformulación de los principios de la política de pobres mediante la plena integración de la sensibilidad mercantilista en materia de poblacionismo y promoción del trabajo nacional. Este esfuerzo alcanzó su mejor expresión en la obra de Cristóbal Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, publicada en 1598, así como en *Bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad*, de Pedro de Guzmán, 1614.

presivos, para que se acople de la manera más eficiente a la figura de la sociedad ocupada. Si en los autores del siglo XVIII no es fácil encontrar una elaboración sistemática y autónoma de esta importante cuestión, es palmaria la profusión de las señales y los desarrollos parciales e inequívocos de la misma. De esta manera, la doctrina del trabajo productivo y de la sociedad ocupada será determinante para inducir y potenciar un principio de racionalización en las actuaciones, en materia de acción social, de las monarquías europeas del setecientos, que afecta tanto a la definición de la pobreza políticamente aceptable y asumible, como a la reestructuración del aparato institucional mediante el que operaba el sistema de asistencia. En estas páginas se pretende ofrecer al lector una consideración de algunos aspectos principales de la política de pobres ilustrada, desde las categorías teóricas del trabajo productivo y de la sociedad ocupada. Lo mismo que en el caso de la nobleza, se trata de comprobar la alta operatividad crítica de estas categorías teóricas aplicadas, ahora, a la revisión de la actitud y las actuaciones que el gobierno y la sociedad en general deberán adoptar en materia de pobreza. Como en el caso de la nobleza, utilizaré exclusivamente fuentes españolas.

La relación doctrinal entre pobreza y trabajo es profundizada por los autores ilustrados en dos aspectos principales. Por una parte, el problema de la pobreza nacional—problema relacionado con la conciencia de atraso y decadencia—se entiende como un efecto de los obstáculos que en los órdenes económico y social presenta la nación para la generación y universalización del trabajo. Hay condiciones estructurales que deberán ser modificadas para que la movilización extensiva e intensiva del trabajo pueda reducir drásticamente la pobreza. Este es el aspecto más conocido de la relación entre pobreza y trabajo.<sup>50</sup> Por otra parte, la pobreza nacional es conceptualizada como la inutilidad de una parte significativa de los efectivos humanos de la nación, y este deplorable fenómeno se entiende como realmente corregible desde las actuaciones ejecutivas de un gobierno reformista. Si la primera consideración relaciona la pobreza con los obstáculos estructurales para la promoción del trabajo nacional, es decir, con problemas de macropolítica, la segunda atiende a las oportu-

50. Por aquí se establece una relación entre pobreza, trabajo y condiciones estructurales propias del Antiguo Régimen tales como la amortización de tierras, la organización del trabajo y de la producción por los gremios, las restricciones normativas del trabajo femenino, la consideración negativa del trabajo manual en el orden social estamental, etc. Todas estas condiciones constitutivas del orden tradicional son vistas como limitadoras de la creación de trabajo productivo y, por lo tanto, como generadoras de atraso y de pobreza.

tunidades de la acción política inmediata desde un posibilismo que permitirá reformas efectivas para reducir, en parte considerable, el problema de la pobreza nacional. Aquí, la adecuación de la política de pobres desempeñará un papel de primer orden. Bernardo Ward comienza el capítulo que titula «Modo de desterrar la mendicidad, aliviando a los verdaderos pobres y procurando que los holgazanes y vagabundos sean útiles al Estado», con esta afirmación:

Siendo los hombres el fondo más precioso de las Monarquías, no disfrutarlos es la omisión más perjudicial y más culpable que puede padecer el Estado [...]. El ser inútiles los hombres, siempre consiste en el gobierno superior y en la falta de una buena policía.<sup>51</sup>

Y el fiscal del Consejo de Estado, Pedro R. Campomanes, sentenciará:

De cuantas conquistas pudiera emprender la Corona, dificultosamente hay una que ofrezca tan prontas y sólidas utilidades como el desterrar la ociosidad de los pobres, reducirles a la clase de vecinos útiles por virtud de un trabajo arreglado, inclinándoles a él según sus fuerzas y talento, de grado o de fuerza a los que indebidamente se resisten a ganar el pan a costa del sudor de su rostro, como Dios ordena.<sup>52</sup>

51. *Proyecto económico*, 223. *Policía* es, en el Siglo de las Luces, administración racional de lo público. Las medidas de policía se basan en los principios de la *ciencia de la policía* o ciencia de la administración, que se desarrolló de manera importante en las universidades alemanas del setecientos y se difundió por el resto de Europa. *Policía de pobres* es la política de pobres establecida según los principios racionales de la ciencia de la administración—*Polizeiwissenschaft*—en el siglo XVIII, G. Rosen (1985: 138-162) y K. Tribe (1984: 263-284).

52. *Cinco clases de pobres*, 157, en M. Velázquez Martínez (1991). Campomanes defiende en este texto la necesidad de la *policía de pobres* como el método adecuado para facilitar y hacer efectiva la aplicación de una política de pobres racionalizada. El objetivo general es la reducción de los pobres falsos a «vecinos útiles»: articular las medidas administrativas oportunas para la efectiva aplicación de las leyes que penalizan las figuras de la pobreza falsa, y combatir el hecho de que los pobres, en general, puedan hacer «un patrimonio del ocio». Las medidas de policía insisten en la fijación territorial de los pobres, para luchar contra su movilidad incontrolada—vagabundeo—y las posibilidades de anonimato que ofrece para la ocultación de la pobreza falsa y, por lo tanto, limitar las dificultades que crea la movilidad para el ejercicio efectivo de una política de pobres al servicio de objetivos claramente definidos. La policía de pobres busca el control administrativo de la pobreza en las circunscripciones territoriales locales, barrios urbanos y parroquias, para hacer efectivo el examen o discriminación de la pobreza verdadera y falsa, y así poder ejercer las políticas de asistencia, de reeducación y de represión de manera suficientemente diversificada como para obtener los resultados apetecidos, que el fiscal sintetiza así: «Promover la verdadera caridad» y reconducir a los pobres «al honor de ciudadanos útiles». *Idem*, 212-217.

La política de pobres, desde sus orígenes humanistas, tiene en el *examen de pobres* su principio básico de actuación. Esto significa que la discriminación y clasificación de la pobreza—falsa o fingida y verdadera—es el fundamento de la correcta política asistencial. Las actuaciones del modelo de acción social se implementan de acuerdo con esta diferenciación básica que se convierte, con las dificultades de aplicación que pueden suponerse, en el criterio rector de toda intervención, institucional o no. Progresivamente el trabajo se perfila como el dispositivo crítico para la teoría y la práctica del examen de pobres. El trabajo sin mayor precisión y, ya en el setecientos, el trabajo útil—directa o indirectamente productivo—pasa a ser el principio discriminador por antonomasia para la ejecución del examen de pobres. La discriminación entre pobreza verdadera y falsa busca su indicador en la disponibilidad física para el trabajo, al menos en lo que toca a las clases populares. Por esta vía se agota todo lo posible la virtualidad del principio, de manera que la capacidad laboral de los pobres debe ser escrutada en sus más débiles manifestaciones para fijar los límites y las formas de la asistencia pura, de la que se dispensa con una mayor o menor contrapartida laboral del asistido, y del comienzo de la aplicación de las medidas represivas que pretenden eliminar la pobreza falsa.<sup>53</sup>

El trabajo se convierte en el siglo XVIII, en toda Europa, en el principio fundamental para la articulación doctrinal y práctica de la política de pobres. Jean-Pierre Gutton constata que, en este siglo, se consolida definitivamente el principio de que el trabajo debe y puede reemplazar masivamente a la asistencia, así como que no hay asistencia eficaz sino es por el trabajo.<sup>54</sup> La po-

53. Es frecuente encontrar, sobre todo en la segunda mitad del siglo, clasificaciones de los pobres en las que el trabajo es el principio discriminador. Sirva como ejemplo la que ofrece Bernardo Ward: «(Los pobres) son de tres clases: 1ª la gente anciana y achacosa que *no puede trabajar*, 2ª los holgazanes y vagabundos que *no quieren*, el de éstos es el mayor número, 3ª los pobres vecinos que bien trabajan, pero por tener una carga que no pueden llevar padecen mucha miseria», *Proyecto económico*, 224. La cursiva es mía. Antonio de la Gándara ofrece un buen ejemplo de la utilización apurada del criterio de trabajo como principio para articular la política de pobres. Su discurso sobre el problema de la pobreza se reduce totalmente al discurso sobre el trabajo útil. Gran crítico de la limosna, fustigador de las enormes riquezas malgastadas en este recurso asistencial, Gándara insiste en arrancar algún trabajo al cojo, al ciego, al mudo, al achacoso, como contrapartida de la asistencia. Es contumaz en pedir la drástica reducción de los pobres al estrecho número de los absolutamente incapacitados. «En las fábricas y en los hospicios se encuentra ocupación para todos; para hilar, cardar y despinzar no es menester más que manos... Los mudos no necesitan lengua para trabajar y callar. Los ciegos tienen de tacto y otros sentidos lo que les falta de vista. La naturaleza es muy pródiga...». *Apuntes sobre los males de España*, 172.

54. J. P. Gutton (1971: 435 y 467).

lítica de pobres de la sociedad ocupada buscará la drástica reducción de los pobres falsos como efectivos absolutamente inútiles que no sólo reducen la cantidad real de trabajo útil nacional, sino que propagan, lo mismo que hacía la nobleza inútil, los hábitos de la ociosidad, en este caso, además, de una ociosidad con inclinaciones criminales.<sup>55</sup> La reforma de la política de pobres por el trabajo la convertirá en un sistema más reducido, más barato, más efectivo, más asistencial y más eficiente para la prosperidad pública.

La vagancia, la vida ociosa sin que causas de fuerza mayor justifiquen la inactividad laboral, había pasado a la legislación penal de la época como un delito. Los ilustrados intentaron, aprovechando un mayor grado de centralización del poder estatal, hacer más efectiva la aplicación de las leyes contra vagos, vagabundos y mendigos no certificados, en un intento de erradicar las formas de pobreza falsa más contumaces y revitalizar la función disuasoria de unas penas realmente duras.<sup>56</sup> Además, prestaron una especial atención a la institución asilar y buscaron convertirla en un dispositivo vertebral para la correcta administración de la política de pobres. La política asilar pretendía generalizar estos establecimientos, que aparecen en la reforma ilustrada como decisivos para la mejor discriminación y clasificación de los pobres y para la aplicación de las medidas correctivas y asistenciales apropiadas. En su ámbito cerrado se cumplían las funciones básicas de la política deseada: la represión de la pobreza falsa mediante un recurso flexible que, al contrario que las leyes penales, no suponía el enjuiciamiento del problema; su consecuente disuasión; la reeducación de los pobres falsos; la edu-

55. Antonio de la Gándara afirma: «Los verdaderos imposibilitados e inválidos absolutos (pobres verdaderos) son muy pocos. Para cada uno de éstos hay cien pobres voluntarios». La breve frase apunta a una creencia común en el Siglo de las Luces: una política de pobres mal dirigida y gestionada, más las actuaciones asistenciales indiscriminadas de una caridad mal entendida, se han convertido en la práctica en un vivero de pobreza falsa. «La caridad—sigue Gándara—es la reina de las virtudes, pero si se aplica mal es un seminario del ocio y una escuela de holgazanería [...]. El trabajar es cuesta arriba. El holgar y vagamundear con seguridad de sopa... y sus cuartejos al paso para vino y tabaco... es vida muy deliciosa». La política de pobres no puede conculcar, ella misma, el principio discriminativo del trabajo: «Un Gobierno sabio ha de disponer que las subsistencias del vasallo pendan siempre de la aplicación personal, para todas carreras. Esto es el camino de hacer a los hombres estudiosos, laboriosos e industriosos por necesidad. Agricultura, artes y comercio, etc., todo se fomenta con sólo esta máxima capital», *Apuntes*, 170-172.

56. La legislación contra la vagancia en España, los criterios de su aplicación y las innovaciones que los ilustrados introdujeron en este asunto, pueden conocerse con notable detalle en la investigación de M<sup>a</sup> R. Pérez Estévez (1976).

cación religiosa e instrucción laboral de la infancia desamparada y la asistencia pertinente a los pobres verdaderos. Funciones que el asilo cumple, en opinión de los reformistas, en las mejores condiciones posibles de efectividad. La actuación asilar se fundamenta en la estricta reglamentación de la vida de los internos, la instrucción religiosa y moral y su forzada dedicación laboral. Todo ello en las condiciones particulares de potenciación que añade el internamiento y la acusada impermeabilización del espacio asilar respecto al exterior.<sup>57</sup>

La política de pobres ilustrada se marcó el objetivo de la drástica reducción del problema de la pobreza, mediante la sistemática adecuación de los dispositivos legales e institucionales para hacer más efectivo el examen de pobres y para la reconversión de la pobreza falsa—la que entendían mayoritaria, la que creaba el verdadero problema de la pobreza—al trabajo útil. El programa incluía la necesaria reforma de las instituciones existentes—caso del asilo—y la creación de otras nuevas que aumentasen el grado de eficacia del sistema—caso de las Diputaciones de Barrio—. <sup>58</sup> Pretendía, además, el cambio de la mentalidad asistencial tradicional—caridad, misericordia y patronazgo privado—para proceder a una efectiva racionalización administrativa—*policía*—de todo el sistema. Así, la política de pobres no sólo dejaría de obstaculizar la extensión del trabajo productivo entre los efectivos laborales de la nación, sino que pasaría a ser un instrumento inexcusable para la promoción del trabajo productivo y la constitución de la sociedad ocupada.

Los ilustrados reforzaron poderosamente los lazos intelectuales entre pobreza y trabajo. Entendieron que la primera, en sus formas verdadera-

57. Campomanes concibe el asilo como una institución de «corrección y educación» de pobres falsos e infancia y juventud desamparadas. El encierro temporal, no más de seis meses, debe crear las condiciones específicas para la reeducación del pobre falso—«ocioso voluntario»—y su reconversión en un «ciudadano útil» que asuma tanto el beneficio privado que le reportará el trabajo, como el deber de servir a la utilidad pública con una ocupación productiva. Trabajo, horario, instrucción religiosa y laboral, son los recursos básicos de la intervención asilar. Campomanes desea un sistema asilar bien constituido y articulado territorialmente, así como una fácil facultad de la justicia ordinaria y del poder municipal para enviar al asilo a los pobres falsos. *Cinco clases de pobres*, 187-194.

58. La reforma de la administración local realizada en el reinado de Carlos III creó las Alcaldías de Barrio y las Diputaciones de Barrio. Tenían, estas últimas, una actividad asistencial dirigida a los vecinos pobres del barrio: pobreza con caución social o pobreza certificada. Se trataba de fortalecer la asistencia a la pobreza verdadera en un medio en el que el examen de pobres se veía facilitado por la vecindad. Esto tendía a hacer más palmaria la condición irregular de la pobreza falsa y, así, más fácil su represión.

mente problemáticas, podía reducirse a la cuestión del rechazo de la ocupación útil y combatirse mediante la oferta de trabajo productivo, la reeducación perentoria de los pobres inútiles y la redefinición del sistema asistencial para evitar, en lo posible, que fuese, de manera más o menos directa, un promotor de pobreza falsa y de ociosidad.

La ocupación productiva de la población trabajadora es una cuestión de utilidad pública y también—como veremos más adelante—de interés privado para los ocupados. Sin embargo, la teoría de la política de pobres tendió a subrayar el primer aspecto y a no considerar el segundo. Trabajar o no trabajar no se plantea como una opción posible, de forma que la ociosidad encontrara su castigo en la esfera privada, como privación material y costo social. Tampoco se plantea como una opción que provoque, como única consecuencia, el beneficio o la exclusión de los recursos asistenciales de la política de pobres, es decir, que cierre la vía asistencial penalizando así la decisión equivocada. Trabajar es una obligación, un deber de utilidad pública, como revela claramente la criminalización del ocio de la pobreza falsa. Esto es así, aunque en el mismo paquete doctrinal obren contenidos y mensajes heterogéneos: una franca apertura a la consideración del trabajo como instrumento para la realización de los intereses privados de los trabajadores, es decir, la figura del trabajo subjetivamente motivado; los recursos de un sistema asistencial que ofrece un paliativo para hacer frente a los riesgos más acuciantes de la vida de los trabajadores manuales; y una política de represión directa de todos aquellos colectivos declarados como pobres inútiles o absolutamente improductivos, por carecer de una justificación objetivable para su ociosidad, lo que no es sino la expresión *negativa* de la obligatoriedad del trabajo útil. La política de pobres del Siglo de las Luces revela, con claridad, tanto la vigencia del principio de la obligatoriedad del trabajo, como las estrictas condiciones en las que se deseaba asumir políticamente el no trabajo de los pobres—asistencia—. Si en la política de pobres la idea de trabajo muestra toda su carga *objetiva*—el trabajo productivo como obligación política, en tanto que factor fundamental de la riqueza de la nación—, será en otro tercio discursivo donde tendremos que desvelar la formación de la idea *subjetiva* de trabajo, es decir, la concepción del trabajo como laboriosidad sostenida por la motivación pasional del interés propio. Desde la doctrina del trabajo productivo como utilidad pública, la crítica social de la pobreza obra con la cruda contundencia del deber del trabajo útil, con la contundencia de un tipo específico de acción social que busca, tanto la prevención del desarrollo de la pobreza falsa e inútil, como la directa represión de la existente.

## LA UTILIDAD DE LA POBREZA

### I

El hilo expositivo que conduce esta investigación sobre la formación del discurso moderno del trabajo discurre desde la idea objetiva de trabajo a la idea subjetiva de trabajo. Desde los sobrios medios del trabajo productivo de la economía política, a los terrenos agitados del trabajo animado de la psicología ilustrada.

El trabajo del primer capítulo era el trabajo de la economía política del siglo XVIII, un trabajo todavía sin alma, ni animado ni desanimado, el trabajo productivo en tanto que factor de la riqueza y de la ocupación de las naciones. Ciertamente, hemos podido comprobar hasta qué punto la idea objetiva de trabajo, revestida precisamente con la carcasa de su sobrio e impávido carácter económico, pudo ser utilizada como un poderoso instrumento intelectual para la crítica social. Esto supuso una efectiva ampliación de las posibilidades teóricas de la idea objetiva de trabajo, pues esta dio muestras de su nada despreciable capacidad retórica y analítica al servicio del combate de las Luces. Sin embargo, el trabajo que nos espera, el que abordaremos en el tercer capítulo, será un trabajo bien distinto. Será un trabajo que se piensa decididamente *animado*, en cuyo ejercicio el sujeto que trabaja compromete algunos de los resortes fundamentales de la dotación pasional que los pensadores de la Ilustración consideraron propios de la naturaleza humana. Este tránsito desde la consideración objetiva a la subjetiva del trabajo no debe presentarse ni entenderse como si de un movimiento único y necesario se tratara. De hecho, históricamente, ocurrió algo bien distinto. La primera idea de trabajo productivo, la que se forjó en la larga trayectoria de la economía política mercantilista, se articuló tanto con la figura del trabajo subjetivamente motivado, como con su contraria, con la del trabajo forzado. La figura del trabajo animado, del trabajo motivado, que será una de las aportaciones más importantes de las Luces a la formación del nuevo lenguaje del trabajo, no sería del todo comprensible si obviásemos la polémica,



en los círculos del Mercantilismo evolucionado, entre aquellos que defendían la tesis del trabajo nacional puramente forzado, aunque lo fuera de manera indirecta, y los que se esforzaban por alumbrar el trabajo subjetivamente motivado y, por lo tanto, sostenido no ya en la pura y dura compulsión, sino en los deseos y los intereses de los individuos que trabajan. Hay, pues, una corriente particular del Mercantilismo que asume la importancia del trabajo productivo, y aun la figura de la sociedad ocupada, pero que o bien no desarrolla en absoluto una idea subjetiva de trabajo, o bien lo hace con una manifiesta parcialidad, sosteniendo su no aplicabilidad al conjunto de los ocupados y, particularmente, a los que se ocupan manualmente, es decir, a los trabajadores productivos. En la historiografía del Mercantilismo esta opción es conocida como la tesis de los salarios bajos o de la baja retribución del trabajo, aunque, por motivos que enseguida veremos, hayamos preferido denominarla tesis de la utilidad de la pobreza.

La tesis de la utilidad de la pobreza será presentada, en sus rasgos generales, mediante el recurso a fuentes secundarias. Así estableceremos sus proposiciones principales, su peso en la tradición mercantilista y su peripecia histórica. A su vez, esto nos obligará a la consideración de su contraria, la que reivindica la retribución alta del trabajo. Pretendemos fijar el desarrollo cronológico de ambas tesis y valorar su importancia relativa en el Mercantilismo tardío. La consideración de las dos propuestas, de un asunto que desde finales del siglo xvii y durante todo el siglo xviii fue muy polémico, se beneficiará de las nuevas orientaciones y resultados de las investigaciones sobre las pautas del consumo popular en este período, lo que, espero, nos facilitará una mejor comprensión de la aguda discusión de época y, a su vez, nos permitirá un tránsito más inteligible a la consideración histórica de la idea subjetiva de trabajo. Finalmente, terminaremos el capítulo examinando la que consideramos la formulación más sugestiva y significativa de la tesis de la utilidad de la pobreza del siglo xviii, la que nos ofrece Bernard Mandeville. Estaremos, entonces, en las mejores condiciones para pasar adelante y afrontar la construcción discursiva del trabajo *animado*, cuestión de la que se ocuparon algunas de las mejores cabezas del movimiento ilustrado.

El correcto encaje de este capítulo en el curso de nuestra investigación nos obliga a insistir en su carácter de puente imprescindible entre los capítulos primero y tercero. Ciertamente, la tesis de la baja retribución del trabajo, o de la utilidad de la pobreza, fue una opción cada vez más contestada a medida que avanzaba el siglo xviii. La corriente emergente mantendría justamente la posición contraria. También es cierto que se trata de una op-

ción en la que no cabe buscar contribución alguna a la efectiva plasmación histórica del discurso moderno del trabajo, pues asume, de plano, la total postración económica, moral y política de los trabajadores manuales y la relegación del trabajo productivo al desolado territorio de la más inhóspita necesidad. Sin embargo, el examen de esta particular opción resultará necesaria, a la postre, para la correcta comprensión de su contraria y para una mejor interpretación de algunos extremos importantes de esta última.

## II

Los estudios clásicos sobre el Mercantilismo difundieron, en su día, la idea de que en esta larga y compleja corriente siempre prevaleció la tesis de los salarios bajos, la defensa de la baja retribución del trabajo manual. E. S. Furniss y E. F. Hecksher hicieron mucho por presentarla como la propuesta canónica sobre la retribución del trabajo en los medios mercantilistas.<sup>1</sup> El Mercantilismo, y más en concreto el Mercantilismo tardío, aparecía, en estos estudios de referencia, como un decidido partidario de un régimen de salarios plegado a las condiciones estrictas de la subsistencia para el amplísimo mundo del trabajo manual. Formulada la tesis en otros términos, sostiene que la retribución del trabajo manual debe ser la estrictamente necesaria para mantener a los trabajadores en un estado continuo de necesidad, estado imprescindible tanto para propiciar el desarrollo de la economía nacional, como para garantizar la oferta de trabajo productivo. La tesis de la baja retribución del trabajo es, pues, la de la *utilidad de la pobreza*. Así la denominó Furniss y, siguiendo sus pasos, Hecksher. La pobreza generalizada de los trabajadores manuales es una condición necesaria para garantizar la prosperidad de la nación. Es un rasgo destacable de esta segunda formulación de la tesis su acusado perfil paradójico. La pobreza de los más, precisa-

1. E. S. Furniss publicó, en 1920, un importante libro titulado *The Position of the Laborer in a System of Nationalism. A Study in the Labor Theories of the Later English Mercantilism*. El mismo título sugiere la orientación interpretativa seguida por el autor. El libro es una investigación sobre el trabajo y los trabajadores en la doctrina del Mercantilismo que, a pesar de sus numerosos defectos, tiene la virtud de ser la obra de referencia pionera que supo ver toda la importancia que el trabajo alcanzó en la reflexión mercantilista. He utilizado la reedición de 1965. Sobre la retribución del trabajo, véase el capítulo VII. Es más conocida la obra de E. F. Hecksher, *La época mercantilista*, publicada originalmente en 1931. Para esta siglo la edición española de 1983. Lo referente a la retribución del trabajo en 599 y ss.

mente de aquellos de los que se esperaba su desempeño sistemático en los trabajos productivos, de aquellos que ponían en marcha el dispositivo fundamental que creaba la riqueza de la nación, resultaba ser, finalmente, no sólo necesaria sino extremadamente útil.

La tesis de la utilidad de la pobreza descansa en presupuestos que, según sus intérpretes, fueron evidentes para la generalidad de los tratadistas de la época. Tales presupuestos han sido, por lo demás, profusamente asumidos y respaldados por toda una importante tradición historiográfica. Utilizando los términos en los que esta última suele expresarse, la utilidad de la pobreza no es otra cosa que el subproducto ideológico de un fenómeno característico y fuertemente arraigado en las sociedades europeas preindustriales y, en general, en toda sociedad tradicional. Tal fenómeno suele denominarse, en términos sociológicos y antropológicos, «predilección por el ocio»: la predilección por el ocio y no por el trabajo como pauta general de comportamiento de todos aquellos que aseguran la necesaria provisión de trabajo manual. Por su parte, los economistas suelen reservar para el mismo fenómeno la expresión más técnica de «curva de la oferta decreciente» de trabajo (*backward-bending supply curve*).

La población trabajadora preindustrial está determinada por realidades económicas estructurales y por pautas culturales que condicionan fuertemente su posición ante el trabajo. El nivel de vida de los trabajadores está directamente condicionado por su horizonte de necesidades tradicionales, según *estados* y condiciones sociales, lo que induce a un comportamiento peculiar. Una vez satisfechas las necesidades tradicionales, las que se consideran propias del estatus social correspondiente, se produce una desaceleración del esfuerzo laboral. Se trata de un comportamiento inveterado, de tal modo que ha sido considerado como el comportamiento económico de referencia de las clases populares antes de ser afectadas por las graves transformaciones, históricamente muy recientes, de la industrialización. En estas condiciones, los períodos caracterizados por una alta retribución del trabajo y/o por la caída relativa del precio de las subsistencias básicas—*salarios reales* altos—siempre tenderán a alentar la predilección por el ocio, una vez que las familias trabajadoras alcanzan la satisfacción de sus necesidades tradicionales. En este caso, se producirá necesariamente una desaceleración de ámbito nacional del rendimiento del trabajo y una retracción de su oferta. Los buenos tiempos para los trabajadores no alientan, precisamente, su laboriosidad y terminan por pasar un recibo indeseado a los intereses de empleadores y negociantes en general, que padecerán un trabajo caro, anormalmente

irregular y no muy sumiso. La tesis de la utilidad de la pobreza viene a ser el trasunto discursivo de la fórmula que conjura los efectos perversos, económicos y morales, de este fenómeno indiscutible. Si los salarios reales tendencialmente altos terminan por generar una menor oferta de trabajo, unos costos de producción más altos, unas actitudes más intransigentes, y aun insolentes, por parte de los trabajadores y una mayor dedicación a actividades de ocio consideradas lesivas para la constitución de la sociedad ocupada y la sistemática generalización e intensificación del trabajo productivo, la consecuencia obvia será que los buenos tiempos para los trabajadores manuales son malos tiempos para la nación. Cualquier política razonable que busque el crecimiento del trabajo productivo nacional, el sistemático incremento del *superávit* de bienes útiles fruto de la generalización e intensificación del trabajo productivo, y la capacidad de competencia económica de la nación en la arena internacional exigirá una política de baja retribución del trabajo o, lo que es lo mismo, una política de abastos que mantenga los precios de las subsistencias lo suficientemente altos como para que los salarios reales se ajusten al principio de la utilidad de la pobreza.<sup>2</sup>

La tesis de la utilidad de la pobreza se apoya en una doble argumentación. Sus numerosos defensores en las filas del Mercantilismo evolucionado entretejían los argumentos económicos y morales para justificar su posición y mostrar lo disparatado que sería promover políticas favorables a alguna participación progresiva de los trabajadores, mediante el salario, en la creciente riqueza nacional. Los argumentos económicos esgrimen una combinación, muy poco sistemática, de dos principios. El primero afirma que el coste de las subsistencias establece la norma a la que deberían ajustarse los salarios. El segundo, que la tasa salarial podía ser considerada como una especie de indicador del valor económico de las mercancías. Los dos principios, conjugados con la teoría de la balanza comercial en su acepción más simple, esto es, la que dice que la riqueza de la nación depende prioritariamente del tesoro nacional acumulado por el comercio exterior positivo, certificarían la bondad económica de la baja retribución del trabajo. La competitividad de la economía nacional en los mercados internacionales o, lo que es lo mismo, la riqueza de la nación se procuraría por la reducción de los sa-

2. Una amplia recopilación de citas de época que muestran lo extendido de la tesis de la utilidad de la pobreza y reflejan, a su manera, la «predilección por el ocio» de las clases populares puede encontrarse en Edgar Furniss (1920), cap. 6. También en Peter Mathias (1979: 148-167) y D. C. Coleman (1962: 280-295).

larios al coste de la subsistencia, única forma de abaratar el precio de las fabricaciones nacionales exportables.<sup>3</sup> Los argumentos morales reflejan preocupaciones bien distintas. Su importancia será, de hecho, decisiva para la defensa de la tesis cuando, en el siglo XVIII, se enconce la polémica entre los partidarios de mantener a los trabajadores en la condición general de pobreza y aquellos otros que buscan redimir al trabajo de su pura condición negativa. Lo cierto es que los argumentos económicos tradicionales que apoyaban la utilidad de la pobreza resultaban cada vez menos relevantes a medida que la teoría económica del segundo Mercantilismo se volvía decididamente hacia el trabajo productivo, el *superávit* de bienes útiles y una concepción mucho más perfilada y compleja del papel de la balanza exterior de comercio.<sup>4</sup> En estas condiciones teóricas, la utilidad de la pobreza seguía presentándose, sin embargo, como la única garantía de que los trabajadores manuales ofertasen de manera sistemática y sostenida su fuerza de trabajo y su industriosisdad. Sólo así se asegurará la movilización extensiva y, de alguna manera, intensiva del trabajo que requiere la prosperidad de la nación. Los salarios bajos son la única palanca efectiva para poner en ejercicio el trabajo nacional. El *deber* de trabajar sólo se concibe como *obligación* respaldada por la coacción de la pura necesidad.

El argumento moral venía a insistir, aunque por otros medios, en el viudioso asunto de la pura negatividad del trabajo manual, tan extendido en las

3. Los autores de la época—según la argumentación de Furniss (1965: 167-178), ampliamente repetida después—creían que el precio de venta de los bienes exportados podría regularse por los gastos salariales efectuados para producirlos en el interior de la nación. Los ejemplos de la opinión primitiva de que el valor de los bienes en el mercado de exportación estaba determinado por los costos salariales de la producción en el interior son comunes en la literatura económica inglesa del período, según esta interpretación. Ninguno de los autores que abordan estas cuestiones elabora una teoría de los salarios propiamente dicha, pero todos ellos muestran que la teoría del valor de los salarios estaba mezclada, en sus mentes, con la noción, más o menos vaga, de que los salarios debían conformarse al mínimo de subsistencia. No era fácil evitar la conclusión de que los salarios bajos eran beneficiosos para la nación, sobre todo por la convicción de que el bienestar nacional se fundaba en el comercio de exportación y que el precio de venta de los bienes en este comercio estaba determinado por la tasa salarial. De aquí se deriva el concepto de que los salarios bajos, al nivel del mínimo de subsistencia, podían ser altamente deseables desde el punto de vista del interés nacional.

4. Puede afirmarse que, hasta mitad del siglo XVIII, la tesis de la baja retribución del trabajo no dispuso de argumentos económicos de envergadura. En 1758, William Temple (Temple II) esgrime razones sobre los salarios bajos y la competitividad de los productos fabricados que ya no se basan en la utilización de la idea más simplista de riqueza y, menos todavía, en una lectura mostrenca de la teoría de la balanza comercial. Véase al respecto C. Perrotta (1988: 53).

sociedades estamentales del Antiguo Régimen. Dado el tema general de esta investigación, hay que subrayar el hecho de que la tesis de la utilidad de la pobreza asume el tradicional irredentismo del trabajo manual como un fenómeno dado y necesario. Es precisamente esto lo que hace que la pura compulsión sea el único remedio para la necesidad plenamente asumida de una oferta sostenida y progresiva de trabajo productivo. La utilidad de la pobreza será considerada como la única solución posible cuando, en el Mercantilismo evolucionado, el trabajo productivo y la sociedad ocupada pasen a ser los referentes imprescindibles de la riqueza de las naciones, un objetivo que encuentra un importante obstáculo en los arraigados hábitos sociales de la población trabajadora. Hábitos tradicionales propios de seres conformistas y desidiosos que, cuando satisfacen su nivel de necesidades, que presenta además un perfil notablemente inflexible, prefieren el ocio al trabajo. En estas condiciones es comprensible que la idea de trabajo sea plenamente alcanzada por el principio de la estricta obligación, una obligación que se justifica por razones tanto económicas como, principalmente, morales.

En la tesis de la utilidad de la pobreza, la idea de trabajo permanece atrapada en el férreo lazo del trabajo forzado, aunque este lo sea de manera indirecta. Por aquí no podremos encontrar ni la fuerza psíquica que pueda sostener algún tipo de laboriosidad ni la fuerza moral de algún tipo de ética que haga laboriosos a los seres humanos que la profesan. Quizá convenga subrayar que la utilidad de la pobreza es *una* de las respuestas de los tratadistas y publicistas de época a un problema que, en nuestros días, fácilmente retrotraemos a su formulación weberiana: el problema de las actitudes «tradicionalistas» de los trabajadores precapitalistas; el conflicto que se genera entre este tipo de actitudes y las necesidades de trabajo, de disciplina laboral, de laboriosidad, propias de una economía capitalista en plena expansión.<sup>5</sup>

5. Max Weber tuvo el mérito de abrir el problema del «tradicionalismo» de los trabajadores a su consideración intelectual contemporánea. Lo hizo, en buena parte, en la medida en que su teoría social concede un papel imprescindible a las actitudes y las mentalidades en el proceso de la modernización. En este sentido, retoma la discusión moral sobre el problema del trabajo de los autores del Mercantilismo evolucionado y del primer liberalismo. Es decir, retoma el problema de la *predilección por el ocio* y de la *curva del rendimiento decreciente del trabajo*. Lo retoma, pero para buscarle una solución insólita e históricamente extravagante, si se me permite la expresión. El «tradicionalismo» obrero es finalmente vencido por la religión, por la peculiar y limitada religión del protestantismo ascético y su poderosa ética intramundana. «Lo que el hombre quiere “por naturaleza” —dice en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*— no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo. Cada vez que el moderno capitalismo intentó acrecentar la

La apreciación de una aplastante hegemonía de la tesis de los salarios bajos en los siglos XVII y XVIII, mantenida por numerosos historiadores, ha sido cada vez más relativizada. De hecho, ha entrado en un contexto de discusión bien diferente a medida que se ha abierto un nuevo frente historiográfico interesado por la realidad del consumo en las sociedades europeas preindustriales y, más en particular, por la posible evolución del consumo de las clases populares en aquellas regiones y países más dinámicos. Tendremos ocasión de recoger los resultados de esta nueva línea de investigación y de comprobar hasta qué punto permite atisbar una realidad sensiblemente diferente a la que, hasta hace una década, se consideraba inamovible.

La tesis de la utilidad de la pobreza era la tesis de referencia desde que Furniss y Hecksher la establecieron como dominante en el Mercantilismo tardío de los siglos XVII y XVIII. Posteriormente, otros autores interesados en el problema del trabajo en la Europa de la época insistieron en la misma interpretación, dando por sentado el «tradicionalismo» de los trabajadores y la inexistencia de cambios de relevancia, a largo plazo, en su actitud básica frente al trabajo productivo. En cualquier caso, las transformaciones en este importante aspecto serían un fenómeno propio del siglo XIX o, como mucho, se anunciarían muy tímidamente a finales del siglo XVIII. Así lo han sostenido importantes historiadores, particularmente de la economía, como A. W. Coats y D. C. Coleman en las décadas de los cincuenta y sesenta y, más recientemente, Peter Mathias y John Hatcher.<sup>6</sup> Todos ellos, aunque por distintos motivos y de diferente forma, presentan la tesis de los salarios bajos

6. A. W. Coats (1958:35-50), D. C. Coleman (1962: 280-295), P. Mathias (1979: 148-167), J. Hatcher (1998: 64-115).

---

“productividad” del trabajo humano aumentando su intensidad, hubo de tropezar con la tenaz resistencia de este *leitmotiv* precapitalista» (1979: 59). La historia del discurso moderno del trabajo permite destacar que el primer combate generalizado contra el «tradicionalismo» de los trabajadores precapitalistas fue el de la tesis de la *utilidad de la pobreza*, ampliamente sostenido en los medios del segundo Mercantilismo, y, consecutivamente, el de aquellos que se opusieron a esta dura y restrictiva «solución» desde una nueva y global consideración del consumo popular y de la posibilidad real del desarrollo de una motivación subjetiva para el trabajo, fundada en el deseo, las pasiones y los intereses privados. Hoy sabemos que el nuevo lenguaje sobre la laboriosidad de los trabajadores manuales estaba avalado, de hecho, por importantes transformaciones en las pautas reales del consumo popular y por una diferencial «revolución de la industrioidad» en estos mismos medios sociales. «Tradicionalismo» es el término acuñado por Max Weber para todas aquellas actitudes y valores que se oponían, entre los trabajadores y negociantes, al triunfo del «espíritu del capitalismo».

como la tesis de referencia en este largo período, expresión de la preocupación dominante por el pernicioso efecto que los salarios reales relativamente altos tienen para la movilización de la fuerza de trabajo nacional. Además, el predominio de la tesis de la utilidad de la pobreza, hasta fechas que rebasan ampliamente el siglo XVIII, recibió también el apoyo de los historiadores sociales, particularmente de la historiografía marxista más renovadora. Hicieron estos suya la tesis weberiana sobre el comportamiento «tradicionalista» de la clase obrera en los años que preceden e inauguran su formación histórica. Desde esta perspectiva, las pautas de la predilección por el ocio, o por lo que a los ojos de los economistas mercantilistas y empleadores de mano de obra en general aparecía como ocio, eran pautas muy asentadas en la cultura popular tradicional que resultaban difícilmente compatibles con la necesidad capitalista de incrementar y hacer más efectivo el ritmo del trabajo en las ocupaciones productivas del más diverso signo.<sup>7</sup>

Para los historiadores de la economía, la utilidad de la pobreza era un discurso previsible en las condiciones reales caracterizadas por la curva de rendimiento decreciente del trabajo. Algunos de ellos, es el caso de Peter Mathias, consideran que la propensión al ocio no puede ser considerada, prioritariamente, como una cuestión de elección y aduce los rasgos estructurales que determinan que el ocio de las clases populares sea una constante en la Europa preindustrial.<sup>8</sup> En cualquier caso, sea el ocio una predilección

7. E. P. Thompson (1989: 239-293) ha marcado profundamente la interpretación de las actitudes y comportamientos de las clases populares preindustriales respecto al trabajo. Sus actitudes y opciones eran las propias de gentes insertas en una «economía moral» del trabajo y del ocio. Su actitud estaba determinada por la idea de trabajo entendido como *quehacer* y no como alguna forma de laboriosidad regida por el principio del tiempo de trabajo. El ritmo de trabajo irregular prevalece cuando la mayoría de los trabajadores y trabajadoras ejercían el control sobre el trabajo que realizaban en sus vidas. El contraste entre los requerimientos de la economía capitalista abierta hacia el proceso de industrialización y el ritmo de trabajo irregular de los trabajadores preindustriales «nos ayuda a entender la severidad de las doctrinas mercantilistas por lo que respecta a la necesidad de mantener bajos los salarios como prevención contra la inactividad», E. P. Thompson (1989: 272). Cfr. también E. Hobsbawm (1974).

8. La consideración histórica del trabajo y del ocio requiere, para Peter Mathias, establecer las realidades del contexto. Estas realidades están determinadas por dos fenómenos ciertamente contundentes y permanentes a lo largo de los tiempos. El primero es el determinante *nutricional*. «En la Europa del siglo XVIII... las limitaciones nutricionales establecen límites estrictos al trabajo del que es capaz la población trabajadora común». Una parte significativa de los trabajadores serían físicamente incapaces de un trabajo regular y sostenido a causa de una subalimentación crónica. El segundo determinante es de carácter climático y técnico. Aquí se incluye el ritmo estrictamente estacional de la agricultura tradicional, de la pesca, del trans-



o una condición primordialmente estructural, seguirá en pie la curva del rendimiento decreciente del trabajo y las dificultades para hacer de los trabajadores gentes industriosas. Para los historiadores sociales, sin embargo, la predilección por el ocio de las clases populares y la ideología dominante sobre la baja retribución del trabajo eran fenómenos que ponían de relieve la potencial y real conflictividad que se manifestaba cuando los requerimientos de la economía capitalista, en pleno desarrollo, chocaban con las formas de vida y de trabajo de unos trabajadores acostumbrados a pautas laborales preindustriales. Configuraban estas una peculiar manera de estar en el mundo decididamente ajena al «espíritu del capitalismo» y con posibilidades de formularse en un lenguaje más o menos anticapitalista, listo para la confrontación de los intereses de clase.<sup>9</sup> De alguna forma, el «tradicionalismo» de los trabajadores encontraba una de sus mejores constataciones, expresada en negativo y con un tono claramente peyorativo, e impagables testimonios de época en la vasta literatura de la utilidad de la pobreza.

Ciertamente, los historiadores que tanto hicieron por la prevalencia de esta tesis, y aun por la permanencia del tópico de una cultura popular totalmente ajena a los requerimientos del consumo e instalada secularmente en la predilección por el ocio siempre que los salarios reales lo permitieran, tuvieron que admitir la existencia de importantes voces que, desde el último cuarto del siglo XVII, se manifestaban a favor de las tasas salariales relativamente altas y en contra de los beneficios que, para la oferta de trabajo, acarrearía el triste destino de los trabajadores. Pero no es menos cierto que su atención a la posición contestataria siempre estuvo condicionada por una consideración teórica esta, sometida a un claro proceso de relativización. Relativización de su propio contenido, buscando y destacando cualquier

---

9. «La embestida desde tan varias direcciones a los antiguos hábitos de trabajo de las gentes no quedó, desde luego, sin oposición. En la primera etapa, encontramos simple resistencia. Pero en la siguiente, mientras se impone la nueva disciplina del tiempo, empiezan a luchar los trabajadores, no contra las horas, sino sobre ellas... Hacia finales del siglo XVIII existen algunos indicios de que algunos de los oficios más favorecidos habían conseguido algo parecido a la jornada de diez horas», E. P. Thompson (1989: 277 y ss).

---

porte terrestre y marítimo y las limitaciones técnicas que impedían, en muchos casos, el trabajo regular. Por ejemplo, las dificultades del achique de agua en la minería o la irregularidad incontrolada de los cursos de agua y la fuerza eólica en otras importantes actividades de fabricación y transformación. «El ocio tiene una connotación harto distinta cuando ciertas ineficiencias estructurales y ciertas irregularidades caracterizan el desempeño del trabajo», P. Mathias (1995: 669-673).

cita textual que denotase una suspicacia íntima de los autores de la tesis de los salarios altos respecto al sentido general de su propuesta. Relativización general del movimiento a favor de la alta retribución del trabajo, retrasando en el tiempo, lo más posible, el momento de su efectivo reconocimiento.<sup>10</sup>

La valoración histórica de la literatura sobre la utilidad de la pobreza es bien distinta en aquellos autores que han sido más sensibles a las transformaciones que se produjeron en las ideas, y en algunas realidades económicas, de los países y regiones más desarrollados, especialmente desde la mitad del siglo xvii. Richard Wiles, Joyce Appleby, Cosimo Perrotta y, además, una importante nómina de investigadores de la historia del consumo en las sociedades preindustriales nos desvelan un panorama ciertamente distinto.<sup>11</sup> Desde esta nueva perspectiva, la discusión sobre el tema de la utilidad de la pobreza cobra un tono mucho más dramático. Es decir, pierde su carácter de realidad escasamente contestada para convertirse en el centro de una larga e importante polémica que enfrenta posiciones claramente divergentes desde las últimas décadas del seiscientos hasta finales del setecientos.

Tanto los argumentos económicos como los argumentos morales de la tesis de la utilidad de la pobreza serán decididamente combatidos por todos aquellos para los que la condición de la pobreza de los más ya no puede ni tiene que ser el requisito imprescindible de la riqueza de la nación, ni por razones económicas—competitividad de las producciones nacionales—ni por razones morales—predilección popular por el ocio—.

Desde las décadas finales del siglo xvii, publicistas y estudiosos como Nicholas Barbon, Josiah Child, John Cary y Daniel Defoe serán partidarios de la alta retribución del trabajo. A medida que avance el siglo xviii, esta corriente alcanzará cada vez una mayor relevancia y no sólo en Gran Bretaña, sino también en Holanda, Francia y el resto de los países de la Europa occidental y central. Tendremos sobradas ocasiones de comprobar que la tesis de la alta retribución del trabajo se convertirá en un presupuesto necesario para perfilar la imagen burguesa del trabajador manual, cuestión que será directamente abordada en el próximo capítulo.

10. La relativización de la univocidad de la propuesta favorable a la alta retribución del trabajo, en John Hatcher (1998: 105-106). La relativización temporal, retrasando el momento histórico en que podía tener un verdadero significado, al coincidir con transformaciones en las pautas de consumo popular, en Peter Mathias (1995: 685-686).

11. R. Wiles (1968: 113-126), J. Appleby (1978), C. Perrotta (1988: 53 y ss), N. McKendrick (1982: 9-22), J. de Vries (1993: 85-132), C. Fairchilds (1993: 228-248).

Los argumentos económicos que hicieron posible defender un régimen de salarios altos, sin que entrase en contradicción con el desarrollo y fortalecimiento de la economía nacional, alcanzaron un aceptable grado de elaboración en los años centrales del siglo XVIII. Lo cierto es que, como han señalado Richard Wiles y Cosimo Perrotta—ya lo hemos mencionado—, no ocurrió algo muy distinto con la tesis de los salarios bajos, que, hasta fechas parecidas, se sostuvo sobre fundamentos económicos muy deficientes.

Wiles, en un artículo de los años sesenta, además de reivindicar la antigüedad de la tesis mercantilista de los salarios altos, ponía de relieve las variaciones que adoptaba su argumentación económica.<sup>12</sup> Perrotta, por su parte, acude a autores que escriben ya avanzado el siglo XVIII, como Jacob Vanderlint, el español Bernardo Ward y, especialmente, Malachy Postlethwayt, para constatar la idea, bien arraigada, de que el aumento de la productividad en la agricultura reduciría el precio de los bienes de subsistencia y, por consiguiente, el costo del trabajo, con lo que aumentaría la competitividad de la economía nacional. Razonamientos de este tipo están detrás de la preocupación de la mayor parte de los autores, desde el primer tercio del siglo XVIII, por la necesidad de mejorar y extender la producción agraria. Una mayor productividad de la agricultura supondría un precio más ajustado de los bienes básicos de consumo. Se abría, pues, la posibilidad de un discurso económico en el que resultaban compatibles un moderado coste del trabajo y unas mejores condiciones materiales de vida para los trabajadores. A mitad del setecientos, Louis-Joseph Plumard y Graham Tucker darán forma a nuevos argumentos. El aumento de la riqueza no debería basarse en un régimen de salarios bajos, sino en la adopción progresiva de desarrollos técnicos que, por sí mismos, reducirán la incidencia del coste de la mano de obra en el precio del producto o el propio coste de las subsistencias. Las novedades en el

12. Wiles (1968) se refiere a ambas tesis con denominaciones muy del gusto y de las preocupaciones intelectuales del momento en que escribe. Así, denomina tendencia «clásica» a la que defiende los salarios bajos y «keynesiana» a su contraria. Esta última presenta tres variables. La primera propone que los salarios altos son una señal de prosperidad económica. Los salarios son vistos como factor dinamizador del consumo popular y del empleo. Un nivel de salarios alto es visto como indicador del florecimiento del comercio. La segunda, la más «keynesiana», dice que los salarios altos y una distribución más equilibrada de la renta provocan un crecimiento del consumo y una circulación comercial más rápida. La tercera versión es una mezcla de aproximaciones clásicas y keynesianas. Los salarios altos no son incompatibles con unos precios competitivos. Las mejoras en la productividad pueden permitir que esto sea así. Algunos autores de época plantean esta última cuestión refiriéndose, concretamente, a la innovación tecnológica y a la progresiva división del trabajo.

análisis económico permiten desatar el férreo lazo establecido entre salarios y riqueza, entre bajos salarios y competitividad. La riqueza y la competitividad podían ser perfectamente compatibles con unos salarios reales altos promovidos por un aumento de la productividad agraria y por las innovaciones tecnológicas incorporadas a los procesos de producción. Ambas podían liberarse del abrazo inmovilizador de un régimen espartano de retribución del trabajo. La defensa de los salarios altos no insistió solamente en el aumento de productividad debida a los avances técnicos. Autores como Braddon, primero, y el citado Tucker, después, señalaron la progresiva e imparable división del trabajo como un importante factor de aumento de la productividad, lo que venía a reforzar la idea de que los salarios altos no suponían una pérdida de competitividad.<sup>13</sup>

Los economistas y propagandistas de la alta retribución del trabajo no sólo se esforzaron por mostrar las condiciones económicas que hacían viable su opción; también eran plenamente conscientes de las ventajas que suponía incentivar el consumo general de la sociedad. Ya desde finales del siglo xvii, puede rastrearse la creciente importancia que alcanza, entre los defensores de la sociedad comercial, la preocupación por el desarrollo de los mercados interiores. Una cuestión que aparecía estrechamente vinculada a la progresiva movilización de algún tipo de consumo popular creciente.<sup>14</sup>

La contestación de los argumentos económicos que daban soporte a la tesis de la utilidad de la pobreza vino precedida por la ruptura con sus presupuestos morales. Es esta una importante cuestión para la formación del discurso moderno del trabajo a la que dedicaremos toda la atención que merece en el próximo capítulo. La utilidad de la pobreza estaba estrictamente condicionada por una imagen absolutamente negativa y peyorativa de los hábitos y actitudes respecto al trabajo de la población trabajadora. La predilección por el ocio y la oferta decreciente de trabajo, fruto de la desincentivación del esfuerzo laboral, son fenómenos naturales totalmente asumidos por la tesis. No puede esta plantearse solución alguna para el trabajo, el trabajo productivo garante de la riqueza de la nación, fuera de la compulsión externa que padecen quienes sólo pueden satisfacer sus necesidades perentorias mediante el desempeño laboral continuado y sostenido. El argumen-

13. C. Perrotta (1988: 53-56) y R. Wiles (1968: 120 y 125).

14. Desde finales del siglo xvii, Daniel Defoe es un buen representante de la preocupación por desarrollar el comercio interior. Esta preocupación se expresa fehacientemente en *A Plan of English Commerce*, publicado en 1728.

to moral es, en la utilidad de la pobreza, la constatación peyorativa de la incapacidad de la población que trabaja manualmente para desarrollar algún tipo de virtud de la laboriosidad. El tono peyorativo suele expresarse mediante un tipo de discurso que certifica como un mal, como una verdadera corrupción o fuente de todo tipo de corrupciones, la ociosidad de las clases populares.<sup>15</sup> Esto, ciertamente, supone una generalizada desconsideración intelectual e ideológica del fenómeno del llamado ocio popular y su estigmatización global. A esto se une la creencia en la imposibilidad de que los que trabajan puedan, de alguna manera, superar su demediada condición económica y psicológica, lo que termina por reducirlos a una condición antropológica muy limitada. Sólo la coacción de la pobreza puede hacer de ellos población útil, efectivos inexcusables de la sociedad ocupada de la que, paradójicamente, tan sólo recibirán la magra recompensa de lo estrictamente necesario.

Furniss, el primer historiador que examinó con detenimiento la tesis de la utilidad de la pobreza en el pensamiento mercantilista tardío, buscó alguna respuesta que apaciguara su carga paradójica y la encontró en una lectura abusivamente *nacionalista* del Mercantilismo. La utilidad de la pobreza era pieza de una concepción *holista* de la riqueza, en la que el interés privado de los trabajadores no alcanza relevancia alguna frente al interés público identificado con la riqueza de la nación y la fortaleza del Estado.<sup>16</sup> Sin embargo, como comprobaremos más adelante, los autores de época solían despejar esta contradicción de manera bien distinta. No mediante algún tipo de proclama nacionalista que justificase y exigiese el sacrificio por la patria de todos los que se afanaban con las manos—todavía eran impensables tal grado

15. Peter Mathias (1993: 673-675) examina, brevemente, el tema del «miedo al ocio» popular, un tópico ampliamente compartido por los poderes políticos y una buena parte de los escritores mercantilistas en la Europa moderna. La amplísima consideración retórica del problema del ocio popular tendía a una redefinición del mismo como tiempo del no-trabajo productivo o simplemente útil. Tiempo, pues, inútil que, cuando traspasaba los estrechos límites del reposo necesario y de la imprescindible expansión lúdica, era tiempo de dispendio y grave amenaza para el ya muy demediado fuste moral de la población trabajadora.

16. El nacionalismo mercantilista de Furniss se debe a las preocupaciones de su tiempo. Furniss, el historiador de las ideas preocupado por la emergencia histórica de un Estado poderoso e intervencionista al que ve como el signo amenazador del enrarecimiento de la atmósfera liberal en los países de Europa occidental, reacciona, en la investigación histórica, contra los presagios del autoritarismo y, quizá, del totalitarismo contemporáneos. Esta reacción se manifiesta en una lectura excesivamente estatalista del Mercantilismo que, además, considera invariable a lo largo de su dilatada peripecia secular.

de inmolación y altruismo seculares—sino mediante el recurso, más humano, de considerar a los trabajadores simplemente como gente simple y un tanto estúpida, feliz en su ignorancia y simplicidad y dispuesta a trabajar impelida por la cruda necesidad, sin hacerse preguntas inquietantes a no ser que personas bien intencionadas y equivocadas los ayudasen a formularlas. El problema moral de la predilección por el ocio y la respuesta de la utilidad de la pobreza eran, a la postre, la constatación de la absoluta incapacidad de establecer una ética del trabajo capitalista en el contexto histórico de las condiciones económicas y culturales propias de las sociedades preindustriales. Donde no hay posibilidad de un *deber ser*, actuará el principio implacable de la obligación perentoria. Sin embargo, el coste del irredentismo económico, psicológico y moral de la población trabajadora será percibido progresivamente con mayor perspicacia desde las décadas finales del siglo xvii.

La alternativa de la alta retribución del trabajo parte, en un primer momento, de la reivindicación de algún tipo de motivación subjetiva para los trabajadores: la motivación necesaria que convierta a la laboriosidad en un comportamiento constante y relativamente autónomo respecto a los buenos y los malos tiempos, es decir, que rompa la relación mecánica entre buenos tiempos para los trabajadores y malos tiempos para la oferta de trabajo y malos tiempos para los primeros y buenos para la última.<sup>17</sup> La alternativa pasará por reivindicar la dimensión psicológica de un prototipo humano universal que podemos denominar *hombre burgués*, un prototipo en el que, por lo tanto, también serán integrados, a su manera, los que trabajan productivamente. El trabajador será considerado como un ser humano interesado y ca-

17. John Hatcher (1998: 71-80) propone una lectura coyuntural de los discursos históricos sobre la baja y la alta retribución del trabajo. El siglo de prevalencia del primero de ellos, entre 1650 y 1750, se corresponde con un largo ciclo en que las series de salarios reales europeas hablan de tiempos relativamente buenos para los trabajadores. En estas condiciones, la predilección por el ocio es un problema efectivo, pues los trabajadores tienen, en general, una mayor facilidad para satisfacer su nivel de vida tradicional. La tesis de la utilidad de la pobreza tiene, entonces, plena vigencia entre economistas y publicistas en general. Lo contrario ocurre en el ciclo que se abre en 1750. Rigen, ahora, malos tiempos para la evolución de los salarios reales, y el discurso de la utilidad de la pobreza se modera y aun es sustituido, en algunos casos, por el que considera que unas tasas salariales al alza preservarán a los trabajadores de los riesgos de una pauperización efectiva que presentaría efectos negativos para la propia oferta de trabajo. Este tipo de movimientos pendulares en la actitud ante el problema del trabajo y del ocio no altera sustancialmente la caracterización general de los comportamientos laborales de la población trabajadora, es decir, la teoría de la predilección por el ocio y la curva del rendimiento decreciente del trabajo.

paz de maximizar sus intereses mediante un proceso de racionalización. El segundo paso consistirá en construir una moralidad apropiada para el hombre de la sociedad comercial—también para el que trabaja productivamente y, en general, se desempeña laboralmente con *utilidad*—en la que se dibujarán los presupuestos y las condiciones de una verdadera ética del trabajo. Una ética del trabajo ciertamente bien distinta a la que nos propuso en su día Max Weber como el referente histórico de la superación del «tradicionalismo» obrero. Por último, la redefinición psicológica y moral del trabajador manual, fruto de una operación de antropología filosófica de altos vuelos, será avalada por las nuevas formulaciones del análisis económico, que si, como hemos visto, por un lado hacían pensable la viabilidad de salarios reales altos y desarrollo económico, por otro profundizaban en la necesidad de incentivar la demanda nacional para estructurar un mercado interior llamado a desempeñar un papel muy activo en el desarrollo de la economía nacional.

La historiografía actual nos permite una relectura más perfilada de la polémica entre partidarios de la tesis de la utilidad de la pobreza y los de la alta retribución del trabajo. Las investigaciones sobre la evolución del consumo entre las clases medias y bajas de las sociedades preindustriales europeas ofrecen una nueva base empírica para interpretar la confrontación de ideas entre el último cuarto del siglo xvii y finales del siglo xviii. Los historiadores que defienden la tesis de que los hábitos de consumo populares no sufren variaciones significativas a lo largo de más de un siglo, permaneciendo invariables o, todo lo más, produciéndose algunas sustituciones de bienes que no afectan a un verdadero incremento de la cuantía y la calidad del consumo, han propiciado la corroboración empírica de la permanencia, hasta fechas bien tardías, de la predilección por el ocio y, por lo tanto, de la invariabilidad de la curva del rendimiento decreciente del trabajo. Por su parte, el desarrollo de nuevas líneas de investigación sobre el consumo nos proporciona un panorama bien diferente, que si no pretende negar las posibilidades explicativas de la tesis anterior, ciertamente descubre, en las regiones más dinámicas de la Europa moderna, importantes modificaciones en el consumo de las clases populares y, en particular, un continuado acceso de estas a los bienes de mercado adquiridos mediante dinero.

La nueva historiografía sobre el consumo ha pretendido equilibrar la excesiva preocupación e importancia que, en la investigación sobre los orígenes remotos y próximos de la revolución industrial, se ha concedido tradicionalmente a la producción en su sentido más amplio. Desde la nueva perspectiva, los inicios del proceso de industrialización serían incomprensi-

bles sin la expansión de los mercados interiores y la incorporación, todo lo relativa, diferencial y progresiva que se quiera, de amplias capas de las clases populares a una cierta cultura dependiente del consumo de bienes de mercado. Desde el punto de vista metodológico, esta nueva historiografía ha podido relativizar la capacidad explicativa de las investigaciones sobre curvas de precios y salarios en la larga duración, investigaciones llevadas a cabo por historiadores cuantitativistas, principalmente en los años sesenta. No vamos a entrar aquí en detalles sobre esta cuestión harto especializada. Nos bastará con aludir a la imagen distorsionada que las curvas que establecen la evolución de los salarios reales en la Europa moderna tienden a inducir por estrictos motivos metodológicos. Distorsión que si no pone en tela de juicio toda su capacidad representativa, al menos las hace poco fiables para evaluar, a largo plazo, la capacidad económica de las familias trabajadoras preindustriales.<sup>18</sup> Un segundo aspecto conflictivo afecta a la propia realidad histórica del salario monetario en las sociedades anteriores a las revoluciones industriales. Hay sobradas razones para relativizar su capacidad indicativa, pues tenemos constancia de que la retribución del trabajo era entonces una realidad compleja, mestiza y polivalente.<sup>19</sup> Si la realidad efectiva de los ingresos por trabajo difícilmente puede reducirse al salario nominal monetario de alguno de los miembros varones de la unidad familiar trabajadora, será ciertamente difícil medir, mediante este tipo particular de indicador, la capacidad económica de dicha unidad y su poder de compra en el mercado. En tercer lugar, la investigación sobre fuentes documentales alternativas para medir y valorar cualitativamente el consumo popular parece desmentir, con rotundidad, lo que pudiera inferirse de las curvas de salarios reales. La explotación sistemática de los inventarios de las testamentarias suscritas ante notario, una

18. Jan de Vries (1993: 89-98) nos ofrece un detenido análisis de los problemas metodológicos de las series de precios y salarios de larga duración.

19. Quien mejor ha investigado esta cuestión es Michael Sonenscher (1989 y 1996). El salario preindustrial resulta ser una realidad plural difícilmente reducible a su componente monetario. «Entre trabajo y salario—afirma—terciaba una amplísima variedad de derechos y de costumbres no pecuniarios» que constituían una parte significativa de la retribución del trabajo. En estas condiciones, la relación entre los índices de salarios monetarios y los ingresos efectivos del trabajador resulta a todas luces mucho más compleja de lo que pudiera pensarse. La retribución no monetaria del trabajo supone asignaciones regulares e irregulares, pagos informales y derechos sobre el disfrute de servicios (cama, vestido, alimentación). Sin esta retribución no monetaria, el rendimiento retributivo del trabajo no puede ser comprendido. La realidad del salario histórico plantea problemas a la representatividad de unas curvas de salarios reales construidas, exclusivamente, mediante series de salarios monetarios.



práctica muy generalizada entre la población trabajadora europea del Antiguo Régimen, nos proporciona la imagen indiscutible de un progresivo y sistemático aumento del consumo de bienes de mercado en las familias trabajadoras de los países económicamente más dinámicos.<sup>20</sup>

Toda la discusión sobre el tópico de la utilidad de la pobreza en los siglos xvii y, especialmente, xviii ha sido alcanzada por los resultados de las nuevas investigaciones empíricas. En el momento en que se relativiza la perspectiva historiográfica centrada en la producción, y la preocupación intelectual se abre al postergado y más opaco mundo del consumo, la polémica de época cobra una nueva dimensión. La pretendida hegemonía de la tesis de la baja retribución del trabajo se tambalea cuando podemos perfilar de manera más exacta el contexto histórico en el que actúan los combatientes contra el tópico de la utilidad de la pobreza. Dicho contexto estaría caracterizado por una importante transformación en las pautas del consumo popular, seguramente más visibles para los observadores avisados de entonces que para los investigadores de hoy. La polémica deja, entonces, de tener un carácter un tanto irreal; la irrealidad que provenía de los defensores de la alta retribución del trabajo que, sin ninguna constatación real de las transformaciones del siglo, se empeñarían en defender, quizá por meros principios filosóficos y teóricos, posiciones que se opondrían a la prudencia y sensatez de los que sabían experiencialmente de la inamovible predilección por el ocio de los trabajadores, cuando unas duras condiciones de vida no les empujaban a intensificar su capacidad de trabajo. Lo que hoy sabemos es que la realidad era suficientemente ambigua, precisamente por las transformaciones a largo plazo de los hábitos consumistas de las familias trabajadoras, como para que pudieran confrontarse dramáticamente las dos posiciones. Y, desde luego, para que los enemigos de la utilidad de la pobreza pudieran construir un nuevo discurso con algún tipo de fundamento y de referencia a lo que realmente estaba ocurriendo ante sus ojos: el discurso sobre un trabajador motivado por la expectativa creada por la efectiva ampliación del consumo popular; sobre un trabajo sostenido, de más calidad y más cuidadosa ejecución,

20. La investigación de las fuentes notariales ha sido una de las novedades metodológicas de la historiografía de la Europa moderna en las últimas décadas. Jan de Vries (1993: 98-106) resume los importantes resultados que ha deparado para la historia del consumo popular. En las notas de su importante contribución, podrá encontrar el lector la referencia de algunos de los estudios más importantes sobre esta cuestión. Los inventarios de bienes levantan acta de todas las pertenencias, muebles e inmuebles, que conforman el patrimonio *post mortem* del testador.

propio de un trabajador motivado; sobre una idea *positiva* del trabajo, definitivamente rescatada del lazo asfixiante de la compulsión.

Parecería como si, de nuevo, la discusión de época entre defensores de la utilidad de la pobreza y de la alta retribución del trabajo se hubiera reproducido, en términos mucho más sofisticados y rigurosos, entre los historiadores de nuestros días. Ciertamente, la polémica historiográfica no es baladí. Algún historiador del consumo ha hablado, utilizando una expresión un tanto oportunista y anacrónica, de una verdadera «revolución del consumo» entre mediados del siglo xvii y finales del xviii.<sup>21</sup> Otros prefieren hablar, lo que ciertamente es significativo para nuestra investigación, de una «revolución de la industriosisidad» en los medios populares, inducida principalmente por la apertura de las familias trabajadoras a los requerimientos y la posibilidad efectiva de un mayor consumo.<sup>22</sup> En cualquier caso, todos ellos se oponen a la repetición invariable de la imagen de unos trabajadores que, de manera generalizada, puedan ser definidos por la contundencia de sus comportamientos «tradicionalistas».<sup>23</sup>

La polémica sobre la utilidad de la pobreza se producía en una Europa

21. La expresión la puso en circulación Neil McKendrick en 1982.

22. «Revolución de la industriosisidad» es el término usado por Jan de Vries. Este autor la define como «una intensificación del trabajo y/o de la producción para el mercado realizada por la unidad familiar (*household*), todo ello relacionado con un incremento de la demanda de bienes y servicios que el propio mercado ofrece a las familias» (1993: 126, n. 64). De Vries sostiene que el consumo aumentó, aun en contra de la tendencia que manifiestan las curvas de salarios reales a partir de 1750. Esta aparente contradicción se solventaría relativizando el dibujo que ofrecen las propias curvas y, sobre todo, por la reconversión de los recursos productivos y laborales de las propias unidades familiares preindustriales: la «revolución de la industriosisidad». Todo el análisis del autor tiene como sujeto de la «revolución» al conjunto de la familia, entendida como una unidad de producción, de trabajo y de consumo. La familia trabajadora intensifica sus capacidades de trabajo, frecuentemente mediante la intensificación del trabajo de los niños y de las mujeres, como una respuesta a las perspectivas del consumo de bienes no habituales. Cfr. De Vries 1993 (107-121). Es interesante la aportación de Cissie Fairchild (1993) sobre la extensión del consumo de «populuxes» entre las familias trabajadoras parisinas en el siglo xviii. «Populuxe» es el consumo de copias baratas de bienes de verdadero lujo dirigidos a las clases populares de la sociedad.

23. En la historiografía del consumo merece un lugar propio la obra de Daniel Roche (1997). La peculiaridad de su aportación es la de presentar, con una investigación minuciosa, las transformaciones del consumo en la Francia de los siglos xvii y xviii, y hacerlo, además, desde la perspectiva de una historia de la cultura material y sus prácticas, en la que se desvela una especie de «revolución de los objetos», una transformación significativa en la disposición de bienes de comodidad y las condiciones materiales que definen la domesticidad.

sometida a importantes aunque limitadas transformaciones. De una parte se situaban todos aquellos que negaban la posibilidad de que los trabajadores pudieran desarrollar algún tipo de laboriosidad motivada por su apertura al consumo. Una negación que reflejaba el prejuicio histórico frente al trabajo manual, el miedo a las amenazas que pudieran esconderse detrás de la figura del trabajador motivado y «consumista» para un ordenamiento social que se deseaba invariable, o la decidida incapacidad para desligar el consumo popular de bienes no necesarios de la indeseada promoción de actitudes indeseables: mollicie, desenfreno, signos externos del todo inapropiados a la condición social, descaro, etc. De otra parte se movilizaban quienes, a pesar de todos los peligros, consideraban que el rescate del trabajo manual de su condición negativa sólo podía hacerse recomponiendo la figura, no sólo económica sino también psicológica y moral, del trabajador. Que este rescate era imprescindible para promover el tipo de trabajo que requerían las nuevas formas de la economía. Y, finalmente, que esta reconversión era factible si se explotaban, con toda la prudencia necesaria, las transformaciones reales que estaban en marcha y que afectaban a los hábitos de consumo popular en aquellos países y regiones que marcaban las pautas del futuro.

## III

La tesis de la utilidad de la pobreza alcanza una de sus formulaciones más rotundas y evolucionadas en Bernard Mandeville.<sup>24</sup> El atractivo particular de este autor y su pertinencia en estas páginas se deben a que es una voz autorizada y con amplísimo eco que se despacha sobre estas cuestiones en un momento en el que la tesis de la utilidad de la pobreza tiene ya una seria competencia en su contraria y, además, cuando la decisiva cuestión de la di-

24. El texto más famoso de Mandeville, uno de los libros más importantes del siglo xviii por la polémica que desencadenó y por la enorme influencia que ejerció, es *La fábula de las abejas*. Es un libro formado por acumulación, un agregado de desarrollos y precisiones en torno a un opúsculo primitivo titulado *El panal rumoroso*, publicado en 1705. En 1714, Mandeville reedita este texto seguido de un comentario y una serie de observaciones. En 1723, una nueva edición amplía la anterior con nuevas observaciones y dos nuevos ensayos. Esta edición de 1723 es la que atrajo la atención y dio lugar a una polémica inacabable. Finalmente, en 1724, Mandeville retoca y perfila su posición en una nueva edición que puede considerarse como definitiva. Utilizamos en estas páginas la edición que F. B. Kaye hizo de este texto, cuyo título completo es *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, edición traducida al español en 1982.

mención psicológica del comportamiento económico del ser humano, así como los principios de moralidad específicos de la sociedad comercial, están en proceso de configuración.

Mandeville establece una relación directa entre la riqueza de un país y el bajo coste del trabajo que su economía moviliza: argumento económico. Además, defiende la necesidad perentoria de que los trabajadores gasten sistemáticamente toda su renta para que cumplan con la obligación de una permanente dedicación al trabajo como única forma de obtener los ingresos que aseguren su subsistencia: argumento moral. La retribución del trabajo equiparada con las necesidades básicas de subsistencia, así como una política de precios de los abastos que mantengan bajos los salarios reales, son las duras condiciones de vida que pueden asegurar el trabajo sistemático de todos aquellos que pueblan las ocupaciones manuales.

Queda bien demostrado que todo lo que hace aumentar la abundancia de un país contribuye a abaratar la mano de obra, donde se maneje bien al pobre, pues lo mismo que se debe evitar que pase hambre, conviene impedir que reciba nunca lo bastante para poder ahorrar... El interés de todas las naciones ricas consiste en que la mayor parte de los pobres no puedan estar desocupados casi nunca y que, sin embargo, gasten continuamente lo que ganan.<sup>25</sup>

El trabajo manual, entendiendo por tal el de los jornaleros y asalariados estrictamente *mecánicos* y el de los trabajadores cualificados de los oficios, asume en Mandeville una caracterización general rotundamente negativa. En esta valoración puede influir el sesgo rigorista que adopta su posición intelectual; un rigorismo mediante el que conecta con la tradición que concibe el trabajo humano como aherrojado por sus connotaciones de penalidad y esfuerzo lacerante.<sup>26</sup> Esta radical negatividad del trabajo está en la base de su reivindicación de la pura necesidad como resorte de la laboriosidad.

25. *Fábula*, 125.

26. Es Kaye quien ha apuntado el carácter arbitrariamente rigorista del pensamiento de Mandeville. Su rigorismo arbitrario—el que concibe como *vicios* los intereses apasionados de los hombres que producen la prosperidad de las naciones—no dejará, sin embargo, de dar pábulo a la poderosa carga irónica y satírica que exuda su texto: la ironía de que los vicios tengan, después de todo, efectos tan deseables; la sátira de que los virtuosos se empeñen, sin buscarlo, en empobrecer y debilitar a la nación. Sin embargo, su idea del trabajo parece no cumplir con el carácter arbitrario de su rigorismo. Es decir, el recurso del rigorismo, como recurso irónico del discurso, no cumple con su condición arbitraria cuando el discurso habla del trabajo manual. Aquí toda ironía se esfuma y se da paso a un drama inapelable. *Fábula*, «Introducción», xxxiii-xxxix.

Ningún hombre sería pobre ni se fatigaría para ganarse la vida si lo pudiera remediar; la necesidad absoluta de alimentos y bebidas y, en los climas fríos, ropas y albergue, les hacen someterse a cualquier cosa que con paciencia pueda soportarse. Si nadie tuviera necesidad nadie trabajaría; pero las mayores penalidades se consideran como verdaderos placeres cuando evitan al hombre la muerte por inanición.<sup>27</sup>

Establecidas las premisas de la negatividad del trabajo manual y del acicate de la necesidad para una vida de trabajo, la consecuencia es que sólo la clase inveterada de los generalmente calificados como pobres trabajadores, mantenida cuidadosamente en la pobreza tanto material como psíquica, podrá ser el venero del trabajo que la sociedad en su conjunto necesita. Y lo será con la resignación y el contento bruto de quien asume, desde la ignorancia de su psiquismo demediado, un destino imprescriptible.

Mucho es el trabajo duro y sucio que es necesario hacer, y hay que resignarse a la vida dura. ¿Cómo podemos encontrar mejor solución para remediar estas necesidades sino recurriendo a los hijos de los pobres? Nadie, por cierto, es más adecuado para esto. Además, las cosas que llamo penalidades ni lo parecen ni son tales para los que se han criado entre ellas y no conocen nada mejor. No hay personas más felices entre nosotros que los que trabajan en las faenas más duras y están más lejos de conocer la pompa y las exquisiteces del mundo.<sup>28</sup>

Las condiciones básicas que caracterizan la idea del trabajo de Mandeville conducen a la receta de los salarios bajos, y no tanto por motivos económicos cuanto por motivos principalmente morales. Decretada la utilidad de la pobreza de los más, la segunda condición establece la necesidad de que los trabajadores pobres asuman su situación como natural. Este es el horizonte posible de su vida y no tiene por qué ser un horizonte infeliz, a no ser que las buenas intenciones de las almas cándidas o hipócritas se esfuercen por insuflar algún tipo de conocimiento impropio en esta categoría de seres. Mandeville será un decidido luchador contra la pretensión de crear escuelas para los trabajadores y sus hijos. La ignorancia es la condición necesaria de la felicidad de los trabajadores pobres.<sup>29</sup> Admite que nadie debe impedir que al-

27. *Fábula*, 190.      28. *Fábula*, 207.

29. La posición abiertamente contraria a la educación escolar de los trabajadores y los impagables argumentos en los que se sostiene son la tesis central de su «Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad», *Fábula*, 165-215. En el *Female Tatler*, afirma Mandeville:

guno entre los trabajadores, debido a «su industria y economía», se eleve por encima de su condición. Pero esta es una situación puramente excepcional que no merece mayor atención por su parte.

Por lo que se ha dicho queda bien demostrado que en una nación libre, en la que no se permite la esclavitud, la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos... Para hacer feliz a la sociedad y tener contentas a las gentes, aun en las circunstancias más humildes, es indispensable que el mayor número de ellas sean, al tiempo que pobres, totalmente ignorantes. El saber amplía y multiplica nuestros deseos y cuantas menos cosas ambicione un hombre, mucho más fácilmente se satisfarán sus necesidades.<sup>30</sup>

La condición moral del ser humano es un aspecto capital a la hora de establecer la utilidad de la pobreza de la población que trabaja manualmente. La naturaleza humana presenta una innata inclinación hacia la ociosidad y el placer. Mandeville considera que es esta una inclinación universal. La superación de la condición ociosa y hedonista del hombre se produce por medio de dos poderosos movimientos del ánimo, de los que el primero—*self-love*—resulta más básico y primitivo, ya que corresponde a una condición puramente de naturaleza, mientras que el segundo—*self-liking*—alcanza una enorme complejidad y se corresponde con su condición social; condición, esta segunda, que Mandeville entiende como fruto de un proceso de evolución en el tiempo. La acción humana que supera la condición ociosa y hedonista es, pues, el resultado de dos fuerzas básicas. La primera, que traduciremos por *amor de sí*, no es otra que el instinto de conservación que mueve a los hombres a satisfacer todas las necesidades propias de su subsistencia. La segunda, que traduciremos por *amor propio*, es la estimación de sí mismo, el deseo de ser valorado por los otros, de ser aprobado por ellos. Si la primera fuerza nos conserva como individuos de la especie, es decir, como seres naturales, la segunda nos impulsa a competir con nuestros semejantes en la palestra de la sociedad. Si la primera se mueve en los límites del interés por la conservación de la propia vida, la segunda pertenece por

30. *Fábula*, 190.

---

«¿Acaso no es más preferible que un techador esté dotado de laboriosidad y estupidez que de conocimiento y curiosidad? Verdad es que con las letras puede adquirir la manera de justificar sus descuidos y sus errores, pero es indudable que nuestros hogares estarán más a salvo de goteras si es un perfecto iletrado», cit. T. A. Horne (1982: 53).

entero a la esfera de la opinión, en la que encuentra necesariamente su realización.<sup>31</sup>

Mandeville utiliza estas premisas a la hora de perfilar su idea del trabajo y de construir una de las primeras imágenes del hombre burgués. Las pasiones del amor propio—el orgullo, la avaricia, la prodigalidad, la envidia—son las pulsiones básicas de los comportamientos económicos. Son las pulsiones «viciosas» que, desembarazadas de las constricciones de una moral fundada en la virtud sustantiva, crean riqueza y promueven la prosperidad pública. El hombre de Mandeville es un maximizador de los deseos de su vanidad, de su prepotencia, de su codicia, sin que esto se resuelva en una sociedad desordenada y en permanente conflicto, antes bien resultando ser estas pasiones, debidamente gobernadas, un factor de sociabilidad y de bienestar público.<sup>32</sup> Sin embargo, este dispositivo pasional, que arranca a los hombres de su innata inclinación a un hedonismo ocioso y los arroja a un activismo muchas veces desenfrenado y a una vida plagada de ansiedad e insatisfacciones, difícilmente puede obrar cuando el único horizonte vital aparece estrechamente limitado por una vida de trabajo manual y de constante esfuerzo y penalidades. Refiriéndose expresamente a «jornaleros» y, también, a «oficiales tejedores, sastres, teñidores y otros veinte oficios diversos»—a trabajadores puramente mecánicos y también a trabajadores cualificados de oficio—, Mandeville se pregunta: «Cuando los hombres demuestran tan extraordinaria proclividad al ocio y al placer, ¿qué razón tenemos para pensar que bajarían alguna vez si la necesidad inmediata no les obligara?».<sup>33</sup> Para aque-

31. La distinción entre *amor de sí* y *amor propio* presenta, para cualquier lector más versado en Rousseau que en Mandeville, un eco familiar. Rousseau conocía bien la obra de Mandeville y utilizó este tipo de distinción como una conceptualización básica en el *Discurso sobre la desigualdad*, al establecer la distinción entre el estado de naturaleza y de sociedad. Esta semejanza hizo decir a Adam Smith, con indudable exageración: «El Segundo Volumen de la *Fábula de las abejas* dio pie al sistema de Rousseau», cit. T. A. Horne (1982:118, n.37).

32. Danielle Francesconi (1995:418) resalta la posición anti-hobbesiana de Mandeville. Mandeville propugna la posibilidad de la sociabilidad y la viabilidad de una sociedad no intrínsecamente conflictiva fundada en la reciprocidad del amor propio. Las pasiones del amor propio posibilitan una sociedad no conflictiva, aunque ciertamente no virtuosa. No es necesario un Monarca Absoluto, basta un gobierno sabio y una sabia legislación que administre el factor estabilizador de las pasiones.

33. «Todo el mundo sabe—afirma Mandeville—que hay gran número de jornaleros, como oficiales tejedores, sastres, teñidores y otros veinte oficios diversos, los cuales, si pudieran sostenerse trabajando cuatro días a la semana, será difícil persuadirles de trabajar el quinto... Cuando los hombres demuestran tan extraordinaria proclividad al ocio y al placer, ¿qué

lla parte de la sociedad que trabaja manualmente, su propia condición de trabajadores, y lo que dicha condición lleva aparejado, como la práctica imposibilidad de superar su estatus, impide suponerles un debido desarrollo y una expresión abierta del dispositivo pasional que alienta y moviliza el activismo económico de los demás. Aquí el ocio y el hedonismo naturales sólo se superan por la estricta necesidad de la conservación física. Donde no es posible la fuerza arrolladora del amor propio, debe dejarse que actúe, sin perturbaciones, la fuerza correosa del instinto de supervivencia.

Todos los hombres... están más dispuestos a la holganza y al placer que al trabajo, cuando no están impulsados a éste por el orgullo y la avaricia; y los que se ganan la vida mediante el trabajo, rara vez dependen de la una o del otro: así, no tienen nada que les impulse más que la satisfacción de sus necesidades, a las cuales es prudente aliviar, pero desatinado curar. Lo único que puede hacer industrioso al obrero es, pues, una moderada cantidad de dinero; toda vez que, así como muy poco le haría, según fuera su temperamento sentirse descorazonado o furioso, mucho le volvería insolente y perezoso.<sup>34</sup>

Nuestro autor hace una lectura particular del tópico de la utilidad de la pobreza. La condición moral del ser humano es universal, al menos lo es la inclinación generalizada al ocio. Desde este punto de vista, la predilección por el ocio no es, de manera absoluta, un comportamiento exclusivo de la población que trabaja manualmente. Sin embargo, lo cierto es que la superación de esta condición moral se presenta con un marcado carácter diferencial. Sólo aquellas clases en las que actúa, o puede actuar, de manera sistemática el amor propio serán clases arrastradas al activismo económico. Las pasiones económicas necesitan para desarrollarse de una condición social y económica que permita su puesta a punto y desencadene su poderosa combustión. Habría que añadir que esta condición será también una garantía para que tal explosión pueda ser mantenida bajo control y no tenga otros efectos negativos que los de su intrínseco y parcial carácter «vicioso». Nada de esto se da

34. *Fábula*, 126.

---

razón tenemos para pensar que trabajarían alguna vez si la necesidad inmediata no les obligara? Cuando vemos que un artesano no puede ser empujado a su trabajo hasta el martes, porque el lunes por la mañana le quedan todavía dos chelines de la paga de la última semana, ¿por qué podríamos imaginar que trabajaría alguna vez, si tuviera en el bolsillo quince o veinte libras? ¿A dónde irían a parar, a este paso, nuestras manufacturas?», *Fábula*, 124-125.



en las clases que trabajan manualmente, por otra parte tan imprescindibles para conseguir «la prosperidad pública». Aquí sólo podemos y debemos esperar la actuación del amor de sí, la pulsión del instinto de conservación. Nada conduce al activismo laborioso, al desvelo económico, a la ambición de conseguir metas superiores. Una especie de fatalidad hace que sea este el territorio de la continuada predilección por el ocio y, por lo tanto, el terreno abonado para la utilidad de la pobreza: la fatalidad de verse privados de aquellas pasiones sociales con una proyección económica más acusada. Y, sin embargo, la fatalidad que mantiene irredento, desde el punto de vista psicológico, a este vasto estrato de la sociedad, posiblemente no sea otra cosa que la imposibilidad intelectual de nuestro autor para pensar la viabilidad de un nuevo orden social en el que el trabajo rompa las condiciones en las que tradicionalmente se produce, sin que esta transformación comprometa la imprescindible oferta de trabajo manual.

El pensamiento de Mandeville pertenece por entero a la tradición mercantilista y esto debe tenerse presente a la hora de interpretar el verdadero sentido de su famosa máxima, «los vicios privados hacen la prosperidad pública».<sup>35</sup> Una máxima que no es traicionada, en su sentido último, si en vez de «vicios privados» leemos «intereses privados», pues se trata de los intereses «viciosos» desatados por el amor propio. La máxima de Mandeville, como él mismo se encargó de recordar, supone que la prosperidad pública no se identifica con los intereses privados de manera absoluta, como pudiera pensarse si interpretáramos su pensamiento considerándolo precursor del individualismo económico y del *laissez-faire*. El mismo Mandeville salió al paso de una interpretación forzada de su máxima, al mismo tiempo que reivindicaba el carácter provocador de su escueta formulación paradójica.<sup>36</sup>

35. La proposición de Mandeville se convirtió en una de las máximas más importantes y famosas del siglo XVIII. E. J. Hundert (1995: 577-593) muestra la importancia de las máximas en la historia intelectual de la modernidad y caracteriza cognitivamente el género como una forma paradójica de dictar proposiciones contra la *doxa*, contra «la opinión común». Es un recurso retórico que había alcanzado importantes modelos en La Fontaine y La Rochefoucauld. En estos, las máximas establecen afirmaciones de aplicabilidad universal que describen, con clara voluntad didáctica, reglas paradójicas de moralidad o de conducta. La importancia de Mandeville en la historia intelectual del setecientos europeo debe ser tenida en cuenta. Como apunta Hundert, «Mandeville... llegó a ser, hacia mediados del siglo, la fuente usualmente no nombrada a partir de la cual comenzaban las discusiones en materia de ética social», 591.

36. En las *Cartas a Dión* de 1732, Mandeville afirma su expresa voluntad de llamar la atención con la formulación concisa y abiertamente paradójica de la máxima que acompaña al tí-

Con Mandeville no estamos en la onda de los filósofos morales escoceses de la segunda mitad del siglo XVIII—Hutcheson, Hume y Smith—para los que es posible la armonía entre los intereses privados, motivados por el egoísmo, y el bien público. Mandeville no cree en un orden natural generado a partir del interés privado. Los vicios privados exigen una persistente acción del gobierno para producir prosperidad pública.<sup>37</sup> El individualismo que obra en Mandeville es, en todo caso, un individualismo compatible con la ideología mercantilista y no con el individualismo del liberalismo económico. El elemento común es la imagen de un hombre cuya última motivación pulsional reside en el interés propio, en los «vicios privados», en el egoísmo. Sin embargo, la diferencia está en la limitada libertad de actuación que alcanza el individuo en Mandeville. Una limitación sustancial que se fundamenta en el hecho de que los intereses privados no coinciden de manera absoluta con el bien público, lo que plantea la exigencia de la actuación de un gobierno sabio que reconduzca la fuerza pasional del amor propio, verdadero venero del activismo económico, con el fin de realizar la prosperidad de la nación y la fortaleza del Estado.

El verdadero sentido y las limitaciones del individualismo de Mandeville se hacen evidentes en su consideración del trabajo manual y de los trabajadores. Los intereses privados de la máxima competen a una parte, y no ciertamente mayoritaria, de los individuos que componen la nación. Es decir, la máxima tiene una aplicación sociológica parcial, reduciéndose a todos

---

37. «Sólo los reglamentos que se requieren para desbaratar e impedir todas las maquinaciones y artilugios que la avaricia y la envidia incitan a emplear al hombre para perjudicar a su vecino son casi infinitos. Para que te convenzas de estas verdades, no tienes más que dedicarte... a investigar y... revisar... todas las leyes, prohibiciones, ordenanzas, restricciones que se han considerado absolutamente necesarias... y entonces descubrirás que la cantidad de cláusulas y estipulaciones para gobernar bien una gran ciudad floreciente supera cualquier fantasía; y que, sin embargo, cada una de ellas está dirigida al mismo propósito, a refrenar, dominar y desaprobar las desordenadas pasiones y las dañinas flaquezas del hombre», *Fábula*, 585.

---

tulo de su obra principal. En la reivindicación de la *Fábula*, dice el autor: «Lamento que las palabras “vicios privados, beneficios públicos” puedan llegar a ofender a alguna persona bienintencionada. Su misterio se descubre apenas se las comprende rectamente; pero ningún hombre podrá cuestionar con sinceridad su inocencia, si ha leído el último párrafo—de la edición de 1723—, en el que me despidió del lector, y “concluyo repitiendo la aparente paradoja cuyo meollo he adelantado en la portada: los vicios privados, manejados diestramente por un hábil político, pueden trocarse en beneficios públicos”. Tales son las últimas palabras del libro, impresas en caracteres del mismo tamaño que el resto». *Fábula*, 267. El énfasis es original.

aquellos a los que sus formas de vida alejadas del trabajo manual les permiten un pleno desarrollo de las pasiones del amor propio. El orgullo, la envidia y la codicia les moverán para negociar, traficar, acumular, acaparar y consumir conspicuamente. Algo que no ocurre, ni debe ocurrir, entre los que pueblan las ocupaciones mecánicas. La máxima no tiene, pues, una aplicación universal. El individualismo de Mandeville es decididamente sectorial.

La defensa de la utilidad de la pobreza que se expresa en la tesis de la baja retribución del trabajo y que, por lo tanto, asume la entidad de una sabia política encuentra en Mandeville fundamentos de orden moral, económico y sociológico. Hay en Mandeville un solapamiento del argumento moral y de uno de los argumentos económicos que utiliza. Una población creciente con unas altas tasas de participación en la fuerza de trabajo nacional depende de un régimen de salarios bajos, ya que es este modelo retributivo el único que asegura la adecuada oferta de trabajo a la economía nacional, lo que, a su vez, apunta, ya lo sabemos, a la limitada condición moral y psíquica de los trabajadores manuales. Este argumento se completa con la consabida referencia a la ventajosa competitividad que la economía nacional consigue mediante la baja retribución del trabajo de sus trabajadores. El argumento sociológico es también un argumento escasamente original: la defensa conservadora del *statu quo* en materia de diferenciación social, una «pura racionalización de la estructura social existente», en palabras de Landreth.<sup>38</sup> En este caso, la tesis de la utilidad de la pobreza tendrá un perfil específicamente retórico, aduciendo argumentos y criterios para la actuación política en materia de trabajo que buscarían justificar y preservar la condición estrictamente subordinada e inmovilizada de la población trabajadora preindustrial.<sup>39</sup> El conservadurismo sociológico de Mandeville sería un eco de su absoluta aceptación de los tópicos de la predilección por el ocio y la curva decreciente de la oferta de trabajo, es decir, de preocupaciones muy extendidas en su tiempo.

Hay en los argumentos económicos de Mandeville un reflejo del sesgo productivista que tiene el Mercantilismo. La preocupación por la oferta de mano de obra, por el trabajo productivo, concita la reflexión sobre las posibilidades de movilización de la fuerza de trabajo nacional, tanto la movili-

38. H. Landreth (1975: 199).

39. Furniss y Hecksher consideraron este argumento como típico del Mercantilismo. Se trata de mantener a las clases trabajadoras *en su lugar*. Hecksher habla de «mantener a la masa del pueblo próxima a la pobreza, para hacerles unas bestias de carga en beneficio de unos pocos». Furniss, de «resistir cualquier movimiento de fuerza que buscara romper el estatus de clase y facilitar el progreso social de los órdenes más bajos».

ción extensiva como la intensiva. Mandeville acepta de plano que tal movilización del trabajo tiene necesariamente que procurarse en las condiciones negativas de la curva decreciente del esfuerzo laboral. Estas peculiares condiciones funcionan como un axioma en el Mercantilismo de la utilidad de la pobreza. Mandeville, sin embargo, esboza una explicación que, como hemos visto, combina una idea negativa del trabajo manual en la que predominan las notas de esfuerzo y penosidad y una idea de la naturaleza humana en la que predominan las inclinaciones pasivas y hedonistas. Inclinaciones que sólo pueden ser superadas en las precisas condiciones que favorece la irrupción de las pasiones del amor propio. La curva decreciente del esfuerzo laboral es la amenaza más patente que se cierne sobre la economía mercantilista. La masa trabajadora de la nación tenderá hacia la inacción por la carencia del resorte pasional que debería neutralizarla. Una carencia que no hay que atribuir a una naturaleza distinta de los trabajadores, sino a la propia condición social del segmento de población que la sufre, es decir, a su estatus de trabajadores mecánicos o manuales; condición social que se desea preservar en cualquier circunstancia. En esta situación, sólo la amenaza inminente de la pobreza actuará como el aguijón motivacional negativo que empuje a los trabajadores a alguna especie de laboriosidad. Si los salarios altos pudieran incrementar, mediante la relativa expansión del consumo de las masas, la riqueza nacional—como defendía un contemporáneo de Mandeville, Daniel Defoe—, no podrían asegurar, en ningún caso, la oferta constante de trabajo.

El trabajador es descabalgado del imaginario social del hombre de pasiones, de una condición psicológica y moral que se desarrolla naturalmente en todos aquellos que, si bien tienden hacia el placer y la ociosidad, se ven sistemáticamente espoleados por las pasiones sociales precisamente en tanto en cuanto no pertenecen a las clases de los que se afanan con sus manos.<sup>40</sup> La pura necesidad sigue motivando a todos aquellos sobre los que no puede actuar el amor propio. El individualismo económico sólo se predica de una

40. Debemos insistir en la peculiar posición de Mandeville respecto al hombre de pasiones. El ser humano es naturalmente ocioso y hedonista. La sociedad hace entrar a este ser en un mundo de pasiones, el mundo del amor propio. Las pasiones son, pues, un fenómeno estrictamente social, quedando para el hombre natural el instinto de conservación o, todo lo más, las pasiones primarias que lo sustentan. El trabajador está hecho de la misma pasta moral que cualquier otro ser humano, pero la necesidad pública de trabajo productivo aconseja mantenerlo lo más próximo posible al estado natural donde obran las pasiones primarias de la conservación, si queremos disponer de una oferta abundante y constante de trabajo productivo.

parte limitada y minoritaria de la sociedad. Los «vicios privados» son los de las clases liberales, negociantes y pudientes, allí donde el amor propio encuentra un contexto apropiado para su plena manifestación económica. Este es el territorio del hiperconsumo, este será el terreno donde el lujo alcance su plena significación psicológica y económica. De la parte de los trabajadores está el subconsumo, la negación del lujo, la vida forzosamente austera de quienes tienen que desempeñarse manualmente como un destino inexorable y sabiamente procurado por el gobierno de la nación.

Lo destacable en Mandeville es la coexistencia de las tesis opuestas en un mismo discurso. La defensa del lujo y del hiperconsumo de unos y la defensa de la pobreza y del subconsumo de otros. Su economía mercantilista se vierte en los odres nuevos de una concepción del hombre en la que se afirma rotundamente su dimensión psíquica y se la considera un aspecto absolutamente insoslayable en materia económica. Tanto el lujo y el hiperconsumo, como la pobreza y el subconsumo, son explicados como requisitos necesarios en virtud de las capacidades motivacionales de los seres humanos referidas a su inserción necesaria y estática en una estructura social establecida. En estas condiciones, un gobierno sabio sólo puede asegurar el trabajo necesario para una economía nacional próspera, manteniendo en la pobreza y en la ignorancia a la masa de los que tienen que trabajar manualmente. Nadie, antes o después de nuestro autor, supo sostener con tanta contundencia, y con tanto oficio literario, la tesis de la utilidad de la pobreza. Nadie como él para servir de botón de muestra. Y, todo ello, en una obra que, en la medida en que ahondamos en la historia intelectual del Siglo de las Luces, más se impone como uno de sus monumentos inexcusables.

## IV

Cabe pensar en una peculiar indeterminación de las figuras mercantilistas del trabajo productivo y de la sociedad ocupada. Podemos entenderlas como compatibles tanto con la idea del trabajo forzado, como con la del trabajo subjetivamente motivado. Asumiendo la necesidad económica del trabajo productivo, tal y como lo dictaminaba la economía política del siglo XVIII, puede este procurarse, bien de manera forzada, decretando la necesidad más perentoria para la clase de los que trabajan manualmente, bien de manera motivada, favoreciendo la participación popular en el consumo de bienes no necesarios o, lo que es lo mismo, propiciando una retribución relativamente alta del trabajo. El tra-

bajo productivo y la sociedad ocupada no fueron figuras exclusivas de la utilidad de la pobreza. Al contrario, a medida que avanza el siglo XVIII, ambas figuras aparecerán cada vez más vinculadas al discurso sobre la idea subjetiva de trabajo, a la defensa de una teoría del consumo universal de bienes no necesarios y a la reivindicación de la movilización pasional de los trabajadores manuales.

Trabajo productivo y sociedad ocupada fueron figuras fundidas, originariamente, en el crisol de la idea mercantilista de riqueza. En las formulaciones mercantilistas más tradicionales, la idea de trabajo manual se desarrolla con la imagen de un trabajador definido por la predilección por el ocio y por su incapacidad de motivación interior como sustento de una laboriosidad sistemática y enmarcado en una economía que necesita inexcusablemente el trabajo productivo, trabajo que sólo podrá asegurarse manteniendo a los trabajadores manuales en condiciones de pura subsistencia. De aquí la vinculación entre el trabajo entendido como pura obligación y la necesidad entendida como muestra «motivación» de carácter estrictamente exógeno. La tesis de la utilidad de la pobreza entendía al hombre trabajador subordinado a la consecución de la prosperidad nacional, siempre necesitado de trabajar para satisfacer sus necesidades perentorias y feliz en su simpleza e ignorancia. Furniss necesitó, por el precursorismo que se enredaba en su investigación, de una interpretación cerradamente estatista y nacionalista para dar cuenta de este hecho. Mandeville, como escritor de época, no va ni puede ir tan lejos. Para él, basta un prudente y sabio gobierno para promover la realidad de la utilidad de la pobreza. En Mandeville no hay ni autoritarismo despótico ni preocupación desazonada por cómo hacer digerible esta peculiar inserción económica y social de los trabajadores manuales. Más bien parece cargar las tintas sobre las consecuencias negativas que pueden seguirse de la pretensión de aquellos que se empeñan en instruir a quienes sólo necesitan el horizonte limitado de su trabajo, es decir, en lo descabellado de abrir o facilitar la apertura de las cabezas de los trabajadores a ideas y realidades que sólo pueden redundar en dificultar la aceptación irreflexiva y feliz de su condición económica y social.

Lo más parecido a una opción estatista en el siglo XVIII lo encontramos en las formulaciones doctrinales del *Cameralismo* alemán, una doctrina que combina economía mercantilista evolucionada, estado autoritario y ciencia de la administración.<sup>41</sup> Sin embargo, no creo que pueda atribuirse sin más a

41. Para una discusión sobre la interpretación historiográfica del Cameralismo alemán y la ciencia de la policía—*Kameral und Polizeiwissenschaften*—puede consultarse K. Tribe (1984: 263-284).

esta corriente de pensamiento algo parecido a la tesis de la utilidad de la pobreza. Lo más relevante del Cameralismo, desde lo que aquí interesa, es el intento de consolidar un Estado autoritario con un importante sesgo benefactor. Un Estado que asume un grado relevante de responsabilidad para procurar la felicidad del conjunto de sus súbditos, incluidos los trabajadores manuales, mediante políticas de intervención sectoriales que alcanzaron una importante elaboración en materias como la salud pública, el medio ambiente, la política de pobres y de abastos y, en menor medida, la organización social del trabajo. De alguna forma podría entenderse el Cameralismo como un autoritarismo que asume el importante papel del Estado en la conformación de la solidaridad social, de manera que los trabajadores encuentren alguna justificación para su laboriosidad, mejor o peor remunerada, en tanto que súbditos de un Estado que vela por unas dignas condiciones generales de vida para el conjunto de la población y, particularmente, para los que trabajan manualmente.

Sin embargo, la línea más novedosa, dinámica y determinante en el desarrollo del pensamiento político y económico del siglo XVIII no iba a seguir ni la senda de la utilidad de la pobreza desproblematizada de Mandeville ni la del trabajo del Estado benefactor del Cameralismo. Esta línea será la del descubrimiento de la insoslayable necesidad del trabajador como agente subjetivo de trabajo y la del interés privado universalizado. También será la de un tipo de Estado limitado lo más protegido posible, en su organización constitutiva, de su corrupción despótica, y la de unos ciudadanos que si no son libres políticamente hablando, sí lo son para la expresión y realización prudente de sus intereses y deseos privados.

La consideración del trabajo desde el punto de vista de la producción es decisiva para la formación del discurso moderno del trabajo. La tesis de la utilidad de la pobreza señala una opción tradicional y conservadora, condicionada por la idea negativa del trabajo manual y por la creencia en la actitud renuente de los trabajadores ante el esfuerzo laboral sostenido. Su verdad económica, sociológica y antropológica no excusaba, sin embargo, su carácter paradójico cada vez más palmario: la pobreza, único dispositivo que se esgrimía para garantizar la movilización general del trabajo productivo; la pobreza, a fin de cuentas, única ganancia de los esforzados trabajadores; y, para complicar más las cosas, la existencia de indicios reales de transformaciones en el consumo popular que permitían avanzar por caminos alternativos. Los tiempos del Siglo de las Luces no eran, por otra parte, tiempos posibles para los tipos de estatalismo y nacionalismo que pudieran reducir la

paradoja disolviéndola en alguna forma, históricamente impensable, de totalitarismo. La contradicción se soslayaba considerando el trabajo manual como una penosa condición de vida que era natural al hombre trabajador y que, como tal, no debería ser alterada. Sin embargo, se avanzaba, y mucho, por el camino de la reivindicación de las pasiones como resorte de deseos e intereses que movilizaban la actividad económica, pero sólo de los que se situaban más allá del trabajo entendido como esfuerzo físico y, por lo tanto, como penosidad. Esta operación añadía, sin duda, todavía más contradicción allí donde la contradicción ya resultaba chocante, cuando no abusiva. El espíritu de los tiempos se abría a otras posibilidades bien distintas: la oportuna defensa de una progresiva y holgada retribución del trabajo; los beneficios múltiples de la consideración del trabajador como consumidor de bienes no necesarios; los importantes efectos económicos de la potenciación de los mercados interiores; la construcción de un tipo de gobierno monárquico que encontrase un contrapeso a su inclinación despótica precisamente en el juego libre de los intereses económicos de sus ciudadanos; la promoción de una moralidad que exigía sujetos morales activos capaces de racionalizar la utilidad de sus actos virtuosos y de interiorizar, con relativa facilidad, los principios morales que les aseguraban la felicidad en este mundo. Es este un contexto discursivo bien distinto del que sustentaba la utilidad de la pobreza. En él el trabajo productivo y la sociedad ocupada quedan como la formulación objetiva de una idea de trabajo que se abre, denodadamente, a su expresión subjetiva; como figuras de la economía y de la sociedad para la prosperidad de las naciones que se solapan con la figura novedosa de un trabajador manual que comparte el psiquismo universal del hombre burgués.



## TRABAJO Y LUJO

## 1

No parece que el lujo sea un asunto que cabría esperar en una historia del trabajo. Y, sin embargo, al lector le espera un capítulo en el que se habla, primero, exclusivamente del lujo y, después, de la relación entre el lujo y el trabajo. ¿Por qué tanto lujo en una investigación sobre el trabajo? Voy a dedicar unas líneas a responder a esta pregunta y a convencer al lector de que merece la pena dejar momentáneamente el problema del trabajo para hacernos una idea suficientemente perfilada de lo que se esconde detrás del discurso ilustrado sobre el lujo. Sólo entonces, creo, estaremos en condiciones de hablar de lujo y trabajo y de comprender la importancia que la polémica y, especialmente, la apología del lujo tuvieron para la formación del discurso moderno del trabajo.

En el primer capítulo el trabajo fue considerado desde el punto de vista de la producción para alumbrar dos de sus figuras decisivas. Ya sugerimos que se trataba de una consideración limitada, aunque muy relevante para la constitución de una idea objetiva de trabajo. Ahora nos toca cambiar el tercio y proceder a la consideración del trabajo desde el punto de vista del consumo. Si todavía hay alguna confusión a la hora de adjudicar al Mercantilismo y la Ilustración la obsesión por la importancia de la producción y el trabajo productivo como motivos centrales de su reflexión y análisis económico, hay, sin duda, un gran desconocimiento sobre su intensa preocupación por elaborar una teoría general del consumo. En estas páginas la apología del lujo, la primera elaboración histórica del problema del consumo en la sociedad comercial, será tenida por uno de los temas mayores del programa filosófico de las Luces. Planteadas así las cosas, el lector debe tener en cuenta que, en la discusión del problema del consumo, se movilizan las más diversas dimensiones de la condición humana, dimensiones que hoy tendemos a considerar de manera autónoma y que, entonces, se entretrejan en la trama de un discurso único. Dimensiones que, como veremos con algún deteni-

miento, transcendían ampliamente la relación prioritaria que hoy establecemos entre consumo y economía. La polémica sobre el lujo concitaba argumentos encontrados que podemos clasificar como pertenecientes a los ámbitos de la economía, de la psicología, de la política y de la moral. La polémica es un encendido debate sobre la condición humana desde la perspectiva del hombre consumidor. Desde esta perspectiva, integra las variadas facetas de tal condición y excita el choque de tradiciones intelectuales bien distintas en las que la dimensión consumidora del ser humano desempeñaba un importante papel a la hora de establecer un modelo de hombre, de sociedad y de gobierno.

La polémica sobre el lujo era un terreno pantanoso plagado de asechanzas que debían ser sorteadas. Vamos a esbozar, brevemente, la disposición general de los participantes a partir de los principios que se contraponen en el debate.

Los principios pueden articularse en tres pares de opuestos. El primer par confronta el *lujo* con la *frugalidad*. El lujo es, entonces, la forma paradigmática del consumo conspicuo e irrestricto que se opone a la frugalidad, a la decidida limitación del consumo de bienes no necesarios. El segundo par opone el *lujo* al *ascetismo*. El lujo se identifica, ahora, con los hábitos de consumo de una manera de vivir hedonista, considerado el hedonismo como la negación absoluta de un programa de vida que exige la severa limitación de la sensualidad y de las manifestaciones pasionales que alienta. Sólo un principio de ascesis, incluyendo en el mismo las versiones vulgarizadas y *casuistizadas* con que esta pueda presentarse, podrá prevenir los males nefastos del lujo. El tercer par opone el *lujo de comodidad* y el *lujo de ostentación*. Es, pues, la confrontación de dos formas de consumo de lujo. La primera lo concibe como el consumo de bienes que hacen más agradable la vida; un lujo que presenta importantes aspectos positivos tanto individual como socialmente, tanto desde el punto de vista económico, como desde el sociológico, el moral o el político. Por su parte, el lujo de ostentación es valorado como una forma de consumo no sujeta a los dictados de la recta razón—*irracional*—en la medida en que no tiene nada que ver con la satisfacción del benéfico deseo creciente de comodidades, sino con la amortización del consumo de lujo en un estamento privilegiado que necesita, para su reproducción social, de la ostentación pública de esta peculiar forma de consumo. Esta última oposición puede formularse también, utilizando la terminología de la época, como la que confronta el *lujo útil* y el *inútil*.

La colisión de los principios es, en la polémica, la de los actores que los esgrimen en beneficio propio. Actores que sostienen los principios que formalizan el debate según tradiciones intelectuales bien diferenciadas y de lar-

go alcance histórico. La oposición *lujo-frugalidad* caracteriza el combate entre los defensores ilustrados del lujo y aquellos otros que se encuadran en la tradición del *republicanismo clásico* o *humanismo cívico*. Una importante tradición política que, desde sus orígenes modernos, siempre consideró el lujo como un poderoso factor de corrupción de la condición moral de los ciudadanos y de la propia constitución política de la república.<sup>1</sup> La oposición que se sustancia en los términos del *hedonismo* y del *ascetismo* utiliza los principios argumentativos del rechazo al lujo de la teología moral cristiana. Ciertamente, podríamos distinguir en ella importantes matices a la hora de concretar los términos del rechazo: desde la complacencia relativa de una casuística que llega a justificar una utilización puramente *instrumental* del lujo, siempre que no se interiorice y corrompa la condición moral del fiel, pasando por la justificación utilitaria del lujo y sus vicios inherentes como una transgresión menor que, admitiendo su pecaminosidad, previene pecados mucho más graves, hasta las posiciones rigoristas que proscriben absolutamente el lujo y predicán una vida de renuncia como condición necesaria de vida santa para el conjunto de los fieles. Por último, la contraposición de los principios de *comodidad* y *ostentación* caracteriza la posición de ilustrados de diverso signo en su crítica a las formas estamentales del consumo de lujo. Se rechaza el lujo que se define por sus rasgos de ostentación y de ociosidad, es decir, por su *inutilidad* tanto pública como privada; una forma periclitada y corrompida de consumo frente a la que se esforzarán por presentar una nueva idea del lujo que bien podemos calificar como burguesa: un lujo que aparecerá nimbado por toda una constelación de efectos *útiles*, tanto para el individuo como para la sociedad y el Estado. Son los defensores del lujo de comodidad los que se aplicarán a elaborar la teoría del lujo como una filosofía del consumo de la sociedad comercial, del todo acorde con los rasgos fundamentales que la antropología filosófica ilustrada establecía como caracte-

1. El relativo desconocimiento de la importante tradición política del republicanismo aconseja que aclaremos al lector que, desde principios del siglo xv, en las ciudades-estado del norte de Italia se elaboran doctrinalmente los fundamentos del republicanismo o *humanismo cívico*, una tradición que constituirá uno de los ejes ideológicos principales del pensamiento político occidental. Es a finales del siglo xv y principios del xvi cuando, de la mano de personas como Mario Salamonio, Maquiavelo o Guicciardini, el tema de la frugalidad, la virtud que resiste la corrupción política que en la *res publica* genera la riqueza, aparece con toda su fuerza. Desde entonces, la frugalidad y la sistemática denuncia de los efectos corruptores del lujo privado serán tópicos permanentes del pensamiento republicano en todo Occidente. Sobre esta cuestión, véase Hans Baron (1993) y Quentin Skinner (1993).

rísticos del ser humano y con los requisitos políticos imprescindibles para establecer el buen gobierno.<sup>2</sup>

La polémica del lujo plantea los problemas de fondo que afectan a la imagen que se promueve del ser humano en tanto que consumidor de bienes. Por supuesto, consumidor de bienes estrictamente necesarios, pero, ante todo, consumidor de bienes que rebasan, en mayor o menor grado, la pura necesidad. El debate sobre el problema del consumo se dirige, obviamente, en el terreno movedizo del consumo no necesario o superfluo, y esto por razones que alcanzan su pleno sentido en el contexto histórico del propio debate. No podemos extendernos aquí sobre este asunto. Simplificando, diríamos que el consumo necesario alcanza el consenso que promueve su condición *natural* o de naturaleza, es decir, se le suponen las garantías de que le dota el imperativo natural y divino de conservar y reproducir la vida humana. El consumo superfluo resulta, sin embargo, harto polémico precisamente por ser un fenómeno propio del ser humano como ser social. Si el primero puede retrotraerse, en última instancia, hasta el límite inocente de lo instintivo, el segundo entra de lleno en el complejo y discutido mundo de las pasiones sociales, en lo que Mandeville llamaba *amor propio*. En un caso, el consumo es la justa satisfacción de las necesidades de la vida, con la intrínseca limitación que esto supone. En el otro, el consumo se abre a los deseos, potencialmente ilimitados, alentados por la vasta extensión que el arco de las pasiones alcanza en el hombre de las sociedades complejas. Una fuerza que unos verán como una realidad insoslayable que puede y debe ser sabiamente utilizada en bien del individuo y de la sociedad, y que otros considerarán como una insidiosa amenaza que es necesario precaver y conjurar por sus efectos indeseables tanto para el individuo como para el buen orden social y político.

En estas páginas no vamos a hablar de la polémica del lujo, sino de la apología ilustrada del lujo. Esto es así porque la tesis que justifica el papel relevante que el lujo ocupa en ellas sostiene que la apología del lujo *es* el contexto analítico y retórico en el que se construye la idea *subjetiva* de trabajo propia de la Ilustración. La propuesta es, en sí misma, una llamada de aten-

2. No traicionaríamos el discurso de la apología del lujo si al lujo de *comodidad* añadimos el lujo de *emulación*. Ambas son formas de consumo no necesario que remiten a esferas distintas y necesarias de la *psique* humana: la primera a la esfera de la sensualidad, la segunda a la de una sana competición social que se mostrará como un dispositivo inapreciable para promover la acción. Los bienes de lujo tienen la capacidad de movilizar sensualidad y emulación. En cualquier caso, se trata de un lujo bien distinto del que está al servicio de la pura ostentación.

ción sobre la importancia de la apología del lujo en el siglo XVIII, apología que no debe considerarse, al menos principalmente, como el flanco defensivo de la polémica, sino, sobre todo, como un verdadero y complejo discurso constructivo.<sup>3</sup> La apología del lujo es uno de los lugares comunes de la antropología filosófica ilustrada y de la defensa, justificación y promoción del prototipo humano de la sociedad comercial. Tendremos sobradas ocasiones de constatar, además, lo mucho que la apología hizo por el lenguaje moderno del trabajo.

De momento tenemos que dejar en suspenso la consideración específica de la relación entre lujo y trabajo para concentrar nuestro esfuerzo en ofrecer una panorámica, suficientemente sugerente, de la apología del lujo. Sólo así estaremos en condiciones de apreciar y valorar, en sus justos términos, lo que el lujo hizo por el trabajo, es decir, la apertura del discurso a las ventajas de un trabajo motivado, de un trabajo esperanzado, de un trabajo apasionado, de un trabajo en el que podían trabarse, de alguna manera, la fuerza activa de la utilidad privada y el logro trascendente de la utilidad pública.

## II

La apología *económica* del lujo centra sus esfuerzos en reivindicar el papel decisivo que la producción y el consumo de bienes de lujo tienen, o deberían tener, en la política de promoción de la riqueza nacional y, por lo tanto, también en el incremento cuantitativo y cualitativo del trabajo productivo nacional. En su dimensión económica la apología es una encendida defensa de un importante sector productivo, muy dinámico en alguna de las principales

3. Ya en 1909, A. Morizé afirmaba, con perspicacia, que el debate y la apología del lujo fue un elemento sumamente activo en la evolución de la conciencia moral del Siglo de las Luces. La apología del lujo no ha tenido, sin embargo, demasiada suerte historiográfica. Lo usual ha sido limitar la consideración del lujo a su dimensión puramente económica. Esto distorsiona profundamente las verdaderas preocupaciones que se movilizaban, en la época, en torno al problema del consumo no necesario y su mayor o menor generalización social. La apología del lujo no es tan sólo, ni siquiera principalmente, la defensa ilustrada de una economía de la productividad y del consumo de productos acabados que incorporan altas tasas de trabajo productivo cualificado. Es, sobre todo, la búsqueda de un paradigma de hombre cuya psicología y moral están profundamente modeladas por el deseo efectivo de conseguir mayores cotas de bienestar en este mundo; un hombre de la vida corriente para el que las satisfacciones corrientes alcanzan una especial significación porque lo situarán decididamente por encima de aquellos que asumen, como ideal de vida, la mortificación y la ascesis religiosa o política.

economías europeas del setecientos y con amplios intereses tanto en los mercados interiores como en los exteriores. Los economistas de la época conocen y valoran, en toda su importancia, el papel estratégico que la industria del lujo desempeña, o puede desempeñar, en el desarrollo económico y tecnológico de las economías nacionales europeas, algo que la historiografía especializada no ha hecho más que corroborar.<sup>4</sup>

Los argumentos económicos a favor del lujo buscan desactivar las objeciones que se plantean a dos bandas. Por un lado, desde una concepción parcial de la teoría de la balanza comercial favorable; por otro, desde la discusión sobre la asignación más correcta posible de personal productivo de la nación. La primera objeción se concretaba en la pérdida de buena moneda por la importación de unos bienes considerados prescindibles, y la segunda, en la importante detracción que las industrias del lujo realizaban de una fuerza de trabajo que debería estar ocupada en la producción de bienes básicos y necesarios. Se llegaba a sostener que el crecimiento de las fabricaciones de lujo podía realmente comprometer la producción de bienes agrícolas de primera necesidad.

Ninguna de estas objeciones suponía un problema serio para los economistas del Mercantilismo evolucionado del siglo XVIII. La defensa del lujo esgrime la importancia de la producción y del consumo de bienes de lujo para el desarrollo de la economía nacional, tanto por sus efectos positivos sobre la constitución y extensión del mercado interior, como por el interesante papel que los bienes de lujo podían desempeñar en la conformación de una *balanza de trabajo* positiva con el exterior.<sup>5</sup> Los apologistas del lujo no olvidaban, además, que estas industrias formaban el sector puntero de las fabricaciones, lo que re-

4. Nos referimos aquí a la importancia económica constatada que el consumo de bienes de alta calidad—sedas, paños, linos, mobiliario, orfebrería, confección, porcelana, cuero, etc.—había alcanzado, en los siglos de la Edad Moderna, en el marco de las economías nacionales e internacionales europeas. Fernand Braudel (1984) es una referencia obligada en la historia de la cultura material y sus relaciones con el capitalismo. Cfr. caps. 3 y 4.

5. Según esta concepción de la teoría de la balanza de comercio, el activo de esta se obtiene vendiendo al extranjero productos que han agotado su capacidad productiva, a cambio de productos que todavía mantienen una parte de esta capacidad. El primer tipo de bienes son productos acabados y, especialmente, productos de lujo. Su producción en el interior del país ha activado ya todo el trabajo productivo posible. El segundo tipo de bienes son los bienes-salario, materias primas, productos semielaborados, productos susceptibles de reincorporarse a la producción nacional, activando más trabajo productivo. También bienes cuya producción ha supuesto menos trabajo productivo de aquel activado por los bienes por los que se cambian. Véase al respecto Cósimo Perrotta (1988: 78).

fuerza el papel estratégico del sector en el conjunto de la industria nacional.

A medida que avanza el siglo XVIII, la defensa económica del lujo resulta, posiblemente, el aspecto menos polémico del debate. Esto no quiere decir que la dimensión económica de la apología no sea importante, sino simplemente que en esta cuestión se alcanzó, relativamente pronto, un importante consenso entre los autores del Mercantilismo evolucionado. Se formalizaron las líneas argumentativas principales y se repitieron por la pluma de los más diversos autores sin que, al menos hasta la aparición de la teoría fisiocrática, encontrarán, en este terreno, objeciones serias en la parte contraria. Antonio Genovesi expresa este hecho con rotundidad:

Casi todos los políticos de este siglo consideran el lujo como uno de los medios de aumentar, mantener y mejorar las artes y la industria de los pueblos, afinando el gusto y promoviendo el comercio entre las naciones.<sup>6</sup>

El consumo de bienes de lujo es visto como un requisito imprescindible para sostener y aumentar el número de las fábricas, para generar y extender la ocupación de la fuerza de trabajo nacional y para el perfeccionamiento de los procesos de producción y de los productos fabricados. Las industrias del lujo ocupan un lugar estratégico y puntero en el sector nacional de las fabricaciones por los requisitos técnicos de sus procesos de producción, por el grado de perfección que se pide a sus productos acabados y por sus exigencias de altas cualificaciones en la mano de obra que emplean. Las industrias del lujo son, pues, un campo decisivo para la innovación técnica y un vivero de artesanos altamente cualificados, llamados a desempeñar un papel imprescindible en el propio proceso de innovación.<sup>7</sup>

6. *Lecciones de Economía*, I, 134. Estos argumentos habían tomado carta de naturaleza en la opinión ilustrada del siglo XVIII. Bernard Mandeville fue el primero que rompió decididamente una lanza por el lujo, al que convirtió en uno de los vicios inexcusables que hacen la prosperidad pública. La apología del lujo tuvo un segundo monumento en el *Essai politique sur le commerce* de Jean François Melon, publicado en 1734. De este texto bebió directamente Voltaire, que, en 1736, publica el poema *Le Mondain* y, un año después, la *Défense du Mondain*. Dos apologías del lujo, en un lujoso traje literario, que alcanzaron una gran repercusión. Puede considerarse a Voltaire como un impagable publicista de la apología del lujo antes de mediada la centuria. Voltaire puso su fama, su prestigio y su pluma extraordinaria al servicio de la causa del lujo. Véase al respecto los trabajos de Roger Charbonnaud (1970: 91-106) y A. Morizé (1970).

7. Genovesi desarrolla el tópico de la relación beneficiosa entre lujo, progreso técnico industrial y perfección de las cualificaciones, *Lecciones de Economía*, I, 150 y ss. En España, *El Correo de Madrid* publicó, entre 1787 y 1788, una extensa polémica sobre el lujo. Manuel Aguirre

Los argumentos económicos de la apología examinan las virtualidades del lujo, tanto desde la perspectiva de la producción como desde la del consumo. Uno de los lugares comunes insiste en la importancia del lujo en la conformación del sector productivo nacional. Las fábricas del lujo adquieren su relevancia por estar a la cabeza de la innovación y por el trabajo productivo—cualificado y auxiliar o descualificado—que ponen en activo. No se les escapa a los apologistas el efecto multiplicador que tiene el sector; así, su impacto sobre la producción agropecuaria como fuente de materias primas. Un segundo argumento central considera las producciones nacionales de lujo como un sector de primer orden para la intensificación del comercio interior y exterior. El Mercantilismo evolucionado había superado el «miedo a las mercancías»—la expresión es de Hecksher<sup>8</sup>— y se decantaba por la extensión del mercado interior de productos nacionales como un instrumento necesario para hacer más activo el comercio y, en consecuencia, potenciar la agricultura y las artes.<sup>9</sup> Además, los bienes de lujo presentan una propensión muy marcada a su internacionalización, pues los mercados internacionales son en la época, en buena parte, mercados de productos de lujo. Los defensores del lujo resaltan la importancia de una industria nacional del lujo que abastezca el mercado interior y compita en el exterior. El proteccionismo mercantilista es, a estas alturas, una política realista que,

8. Por «miedo a las mercancías» se entiende una acusada prevención a que su abundancia en el mercado interior pueda comprometer el correcto funcionamiento de las fabricaciones y el buen orden económico general. En esta corriente, el consumo interior no alcanza relevancia teórica alguna. Se defiende, al contrario, su bajo perfil frente a la potenciación de la corriente exportadora. La ganancia clara y segura está en las mercancías exportadas. La posibilidad de una plétora interior de mercancías es siempre temida y vista como una fuente de importantes problemas, por ejemplo de desocupación. Véase E. F. Hecksher (1983: 561 y ss).

9. Desde principios del siglo xviii, Daniel Defoe—el Daniel Defoe de las colaboraciones de prensa, de los libros de viajes por Inglaterra y de los opúsculos económicos—representa ejemplarmente la labor del publicista en la campaña a favor del desarrollo extensivo e intensivo del mercado interior. Es la defensa de la tesis contraria al «miedo a las mercancías». Defenderá Defoe la intensificación del consumo general de bienes no necesarios y la política de salarios altos, y presentará una visión optimista de la laboriosidad de los trabajadores ingleses que se afanan en las regiones más industriales del país. En estos asuntos es particularmente relevante su obra *A Plan of English Commerce*, de 1728.

---

y un corresponsal anónimo (el Sr. *Etcétera*), buen conocedor de la literatura europea sobre el tema, son, en ella, los apologistas del lujo. Entre sus argumentos están los económicos, los mismos que esgrime Genovesi y son moneda corriente en la época. *El Correo de Madrid*, nº 121 a 123 (1787) y 184, 191 (1788).



desde el reconocimiento de las dificultades y deficiencias de las fabricaciones nacionales de productos de lujo, busca defender el mercado interior de la competencia de industrias más prósperas para hacer viable una política de promoción de las fabricaciones propias.

Los argumentos de los apologistas del lujo—al menos los esgrimidos por la corriente mayoritaria—asumen la dimensión económica del lujo como un asunto desproblematizado. La propia retórica de la apología empujaba en esta dirección, pues tendía a preservar la dimensión económica del lujo—que era solamente una de las dimensiones que considerar—como su faceta más prepotente, más absoluta y menos exigente en cuanto a matizaciones y limitaciones. El lujo sólo aparece como problemático cuando consiste en el consumo generalizado de productos extranjeros y pone de manifiesto una situación de clara dependencia y subdesarrollo de la economía nacional.<sup>10</sup> Ya hemos señalado que la teoría de la balanza comercial está, en el setecientos, suficientemente elaborada como para considerar que el consumo de mercancías extranjeras no es ningún problema, siempre que la producción y el trabajo nacionales puedan compensar los desequilibrios.

La decidida defensa económica del lujo es la posición que se impone en esta polémica del siglo XVIII, aunque no agota la cuestión del análisis económico del lujo en los círculos de la economía política del setecientos. La idea fisiocrática del lujo—que, en estas páginas, sólo podemos señalar—presentará una significativa variación con respecto a la doctrina dominante. Ciertamente, en la consideración económica que los fisiócratas hicieron del lujo

10. La mejor crítica en España al consumo de lujo como factor de dependencia y subdesarrollo económico nos la ofrece Manuel Romero en las páginas del *Memorial Literario* de 1789. El texto de Romero señala las nefastas consecuencias, para España, del consumo de bienes de lujo extranjeros, siempre desde la perspectiva de la necesaria promoción de una política de desarrollo autosostenido. La crítica del consumo de lujo, apoyada retóricamente en argumentos morales anti-lujo muy trasnochados, busca romper con la dependencia económica del exterior, en este importante sector, para promover el mercado interior, requisito fundamental de su propuesta económica. Sólo un desarrollo autosostenido y, por lo tanto, protegido logrará que el consumo de lujo deje de ser un grave problema. Romero utiliza sistemáticamente la idea de la *balanza de trabajo* activa para fundamentar su argumentación económica. La dependencia económica del exterior es siempre la dependencia de una economía que cambia materias primas y productos semielaborados por bienes que han agotado las posibilidades de incorporar trabajo, y, en el caso del lujo, trabajo altamente cualificado. Si el texto parece, en principio, un alegato radical contra el lujo, termina por ser una importante contribución a la polémica sobre la consideración económica del lujo desde la perspectiva específica de una economía caracterizada por las serias limitaciones de su dependencia. El texto de Romero ha sido reeditado por E. Martínez Chacón (1985).

no hay una postura de rechazo, pero se apunta un cambio de registro importante en la consideración económica del lujo que alcanzará todo su desarrollo en los economistas clásicos posteriores a Adam Smith y explicará, en buena parte, la exclusión de la cuestión del lujo y del consumo conspicuo de los tratados de economía durante largo tiempo.<sup>11</sup> La Fisiocracia introduce, pues, una inflexión en la argumentación que dominaba la apología del lujo, y, en consecuencia, los beneficios económicos del lujo—un tópico de la economía política mercantilista—serán objeto de significativas matizaciones.

La doctrina fisiocrática del lujo poco contribuye a la idea ilustrada del trabajo subjetivamente motivado. Difícilmente podría ser de otra manera. Como veremos, la Fisiocracia abre, ciertamente con timidez y ambigüedades, nuevas rutas a la necesidad económica de algún tipo de subconsumo para el conjunto de la población trabajadora y de los agentes económicos en general. Creo, sin embargo, que el contraste de la postura fisiocrática con la dominante en el siglo puede ayudar a perfilar mejor el carácter general de esta última. Además, parece oportuno recoger en esta páginas la inflexión que, en esta cuestión crítica para la formación de la idea de trabajo, se apunta en el marco de la economía política de la segunda mitad del siglo XVIII, aunque sus desarrollos teóricos y retóricos sólo puedan detectarse con claridad en el primer tercio del siglo XIX. Nos referimos a una importante variación en la conceptualización del trabajo que se producirá por su reconversión a los presupuestos de una economía política en la que el ahorro—por su función en la formación de capitales para la inversión productiva—, y no el consumo generalizado de bienes no necesarios, pasa a ocupar un lugar predominante. Si la doctrina de la apología del lujo se ilumina con las luces confiadas de un trabajador motivado y modestamente consumidor, alentado por su progresiva participación en la creciente riqueza nacional, la inflexión fisiocrática sugiere, aunque sólo como un turbador y oscuro presagio, las crudas proposiciones de una «ciencia lúgubre» que dictará la necesidad perentoria de condiciones frugales de vida—salarios de subsistencia—para los trabaja-

11. El tema del lujo será desterrado de la literatura económica por la economía clásica y sólo volverá a alcanzar relevancia intelectual de la mano de la sociología clásica, primero, y de la antropología social, inmediatamente después. Durkheim, Simmel, Weber, Sombart, Veblen y Mauss desempeñarán, a principios del siglo XX, cada uno a su manera, un papel decisivo en la reanimación de la cuestión del lujo, es decir, del problema de las pautas sociales del consumo conspicuo. Recuérdense, por ejemplo, los análisis pioneros de Simmel sobre el fenómeno de la moda y su insistencia en caracterizar la modernidad no tanto desde el «paradigma de la producción», sino desde el «paradigma del consumo».

dores en aras de la incesante formación de capital y su inversión productiva.

Los fisiócratas consideraban a la agricultura, ya lo sabemos, como el único sector productivo de la economía: el único capaz de producir un *producto neto*. La riqueza nacional y su crecimiento están en función de la proporción del ingreso disponible, excedente económico que resta una vez pagados los costes de la producción agrícola, que pasa cada año a convertirse en capital invertido en la explotación del campo. La actitud fisiocrática sobre el lujo está determinada por la incidencia del gasto de lujo sobre la formación del producto neto y, en consecuencia, sobre el ingreso disponible que puede efectivamente traducirse en capital dispuesto para su inversión productiva en la agricultura.<sup>12</sup> La teoría fisiocrática del lujo pasa a formar parte del análisis de las formas de gasto del producto neto y de su repercusión efectiva sobre la posible cuantía del producto neto futuro, es decir, sobre la cuantía de la renta nacional futura.<sup>13</sup> El lujo se problematiza en la medida en que se entiende que es un importante consumo que puede comprometer el grado de capitalización del sector agrario, los recursos necesarios para inversiones en la extensión e intensificación de la productividad nacional.

La ortodoxia fisiocrática dice que el consumo de lujo es aceptable siempre que no atente, detrayendo recursos económicos, contra la formación de capitales destinados a la inversión productiva. Establece las oportunas distinciones en tal consumo para determinar cuál compromete este objetivo inexcusable y más otro no sólo no lo compromete, sino que puede contribuir positivamente a su realización; o, utilizando una expresión más suave y más acorde con el tono fisiocrático, qué consumo de lujo es preferible y cuál es más problemático para cumplir con el objetivo del incremento del producto neto anual.<sup>14</sup> El consumo

12. Para la consideración fisiocrática del lujo, utilizo un artículo clásico de R. L. Meek, «La Fisiocracia y las primeras teorías del subconsumo» (1975: 121-175).

13. En 1767, dice Budeau: «Llamamos lujo a esa subversión del orden natural y esencial del gasto nacional que incrementa el total del gasto improductivo en detrimento del que se utiliza en la producción y en detrimento, al mismo tiempo, de la producción misma (se refiere siempre a la producción agrícola)». Cito por R. L. Meek (1975: 127).

14. Los fisiócratas distinguen entre *faste de consommation* y *faste de décoration*. Consideran siempre preferible el primero al segundo. Entienden el primero como un consumo, principalmente de bienes de origen agropecuario, que revertirá en el precio adecuado de los productos agrícolas y, por lo tanto, contribuirá a la realización de un mayor producto neto. El lujo de *décoration* es el lujo ostentativo de bienes *fabricados* de lujo y resulta, a la postre, económicamente problemático, pues, aunque finalmente y según el *tableau économique* encuentre alguna forma de reversión positiva sobre la clase productiva agrícola, lo hará siempre con la merma de los costes comerciales.

de lujo de la Fisiocracia sugiere su posterior problematización, y esto es así por la utilización de un concepto del *superávit* y un criterio de productividad distintos a los propios del Mercantilismo. La apología del lujo sufre el amago de un acoso por el flanco de la inversión. Y esto cuando parecían bien establecidas las condiciones de la armonía del lujo con la producción y con el trabajo, siendo precisamente el lujo el estandarte de una teoría del consumo capaz de revolucionar la idea de trabajo y de rechazar, por bárbara e inservible, la de la utilidad de la pobreza. Pero es esta una historia que apunta a un futuro que queda fuera del marco cronológico y conceptual de esta investigación. Las limitaciones económicas que la teoría fisiocrática impone al consumo de bienes de lujo no alcanzan mayor relevancia en la formación del concepto de trabajo propio del siglo XVIII. Habrá que esperar un tiempo hasta que la economía clásica vuelva a preocuparse por el consumo de las clases populares—por el salario—y por su incidencia en la formación de capitales.

La apología del lujo es un elemento central en la reivindicación de la dimensión *psicológica* del ser humano. Desde esta perspectiva, la defensa del lujo es la defensa de la necesidad perentoria del consumo de bienes no necesarios por su carácter de pieza clave de la motivación económica, en cualquier sociedad donde la desigualdad—económica y social—sea un rasgo constitutivo, necesario y positivo.

Vamos a remontarnos a un autor que, en 1690, supo expresar de manera ejemplar la plena apertura de la teoría mercantilista de la riqueza, fundada en el principio del valor-utilidad, al infinito y progresivo mundo del deseo, al voluble e inestable reino de la imaginación. Nicholas Barbon se atiene con rigor al principio que establece que el valor económico de los bienes reside en su utilidad—*valor de uso*—, y fundamenta la utilidad en lo que él denomina querencias del cuerpo y de la mente.<sup>15</sup> De ellas, las primeras se caracterizan por ser estrictamente limitadas, consideradas en sí mismas, mientras que

15. «El valor de todos los bienes procede de su uso... El uso de las cosas es para la satisfacción de las querencias y las necesidades del hombre. Hay dos querencias generales propias del hombre; las querencias del cuerpo y las querencias de la mente; para satisfacer estas dos necesidades, todas las cosas que existen bajo el sol tienen utilidad, y por eso mismo tienen valor», *Discourse of Trade*, 4. Nicholas Barbon (1640-1690) se formó como médico y escribió como economista. Anticipó las conclusiones de Adam Smith sobre la división del trabajo y, sobre todo, mostró una rara sensibilidad, propia de un galeno, hacia los *humores* que movilizan la sociedad comercial.

las segundas presentan la virtualidad de ser potencialmente infinitas y, además, tienen un carácter progresivo. Las querencias de la mente es lo que conocemos como *deseos*, y estos son apetitos naturales del alma, tan naturales como puede ser el hambre como querencia del cuerpo.<sup>16</sup> La potencial infinitud del deseo humano—verdad considerada como evidente por nuestro autor—insufla una fuerza ilimitada al principio de utilidad económica, que siempre presentó la ventaja—hay que subrayarlo—de la posibilidad de su lectura en clave subjetiva.<sup>17</sup> Por su parte, el carácter progresivo del deseo permite a Barbon una especie de burda aproximación historicista al problema, es decir, una explicación de cómo efectivamente se amplían los deseos de manera progresiva, lo que daría razón de la relativización histórica de su potencial infinitud.<sup>18</sup> La aportación relevante de Barbon es la formulación, en un discurso debidamente articulado, de la idea de que el uso de la inmensa mayoría de los bienes satisface deseos de la mente y no querencias del cuerpo, y la de que la inmensa mayoría de las querencias del hombre, de lo que tradicionalmente aparece como necesidades que satisfacer, surgen de la imaginación; es decir, son puros deseos del alma (*psique*).<sup>19</sup> Barbon señala, pues, que la riqueza objetiva, la del trabajo productivo, se sustenta, en última instancia, en la infatigable pulsión deseante de la imaginación, en una instancia radicalmente subjetiva, aunque conformada por la inserción del hombre que desea en el abigarrado mundo de las relaciones sociales.

Cuando de la dimensión psicológica del lujo se trata, es obligado acudir a Bernard Mandeville. Lo cierto es que es obligado ir a él para todo lo que

16. «Los bienes que tienen su valor por satisfacer las querencias de la mente son todas aquellas cosas que pueden satisfacer el deseo. El deseo supone la querencia: es el apetito del alma y es tan natural al alma, como el hambre lo es al cuerpo», *Discourse of Trade*, 4.

17. Esto es así porque el valor económico está referido a la satisfacción de necesidades humanas—*valores de uso*—, cuestión que admite tanto una lectura de sesgo más «comunitarista», discurso de la utilidad pública y de la satisfacción de necesidades sociales, como una lectura más individualista, de satisfacción de necesidades sentidas subjetivamente. Obviamente, admite también cualquier tipo intermedio que combine ambas lecturas.

18. «Las querencias de la mente son infinitas, el hombre desea naturalmente y, en tanto su mente progresa, sus sentidos se vuelven más refinados y más capaces de deleite; sus deseos se amplían y sus querencias crecen con sus deseos, de manera que cualquier cosa rara puede gratificar sus sentidos, adornar su cuerpo y promover la comodidad, el placer y la pompa de la vida», *Discourse of Trade*, 4.

19. «El uso de la mayoría de las cosas viene a satisfacer las querencias de la mente y no las necesidades del cuerpo; y la mayoría de estas querencias proceden de la imaginación», *Discourse of Trade*, 5.

tenga que ver con la apología del lujo. Nadie como él supo plantear la defensa del lujo en sus términos más polémicos, y nadie como él condicionó, de manera casi continua, la discusión de la reivindicación del lujo en el setecientos.<sup>20</sup> Mandeville establece la conexión específica y directa entre el deseo y el lujo, una conexión que no se establece explícitamente en Barbon.<sup>21</sup>

Una de las operaciones comunes de los apologistas del lujo es la de su redefinición y, con ella, el intento de desactivar la imagen sustantiva del lujo con la que funcionaban tanto la tradición cristiana como la republicana. También en esto Mandeville marcó la pauta. La operación consiste en presentar al lujo como un fenómeno ambiguo por relativo. El lujo es considerado como un fenómeno universal y relativo en sus manifestaciones atendiendo a la determinación espacial y, sobre todo, temporal. De nuevo nos topamos con los balbucesos del recurso historicista que llegaría a ser tan decisivo en la *historia conjetural* ilustrada. La ambigüedad del lujo la expresa nuestro autor cuando afirma que todo es lujo y nada es lujo si sometemos el consumo de lujo a la consideración histórica. Una «invención del lujo»—dirá Mandeville—en una comunidad simple puede ser una pura necesidad en una sociedad civilizada. La historización del lujo permite resaltar la ambigüedad del fenómeno, torpedear las visiones sustantivas del lujo y, además, comprender la dosificación temporal del consumo del lujo sin renunciar al principio barboniano de la infinitud de los deseos: «Si los deseos del hombre son innumerables—afirma Mandeville—lo que hay que proporcionarle no tiene límites».<sup>22</sup>

La imagen antropológica de Mandeville, ya lo hemos mencionado, presenta una naturaleza humana demediada entre la tendencia natural a la ociosidad y el hedonismo y el activismo inquieto e inagotable provocado por la excitación de los deseos.

20. La importancia de Mandeville en la polémica radica en lo explícito de su argumentación sobre el lujo y en la amplitud con que trata la cuestión. Los argumentos económicos se engarzan con la consideración psicológica del lujo, sus implicaciones políticas y su valoración moral. De manera coherente con el espíritu general de la *Fábula de las abejas*, la doctrina del lujo, en sus diferentes facetas, se elabora mediante el recurso sistemático a la aporía, lo que potencia al máximo el impacto y la carga polémica de la propuesta. El lujo ocupa un lugar central en la explicación de la máxima «los vicios privados hacen la prosperidad pública». La teoría del lujo de Mandeville, plenamente desarrollada en la edición de 1723 de la *Fábula*, será un referente obligado en el debate sobre el lujo a lo largo de todo el setecientos.

21. El término *lujo* no aparece más que una vez en la obra citada de Nicholas Barbon, aunque esta propicie, mejor que ninguna otra de finales del siglo xvii, los supuestos que ayudarán a plantear la nueva idea del lujo en el siglo xviii. 22. *Fábula*, 67-68.

El hombre nunca se esfuerza, sino cuando le excitan los deseos: mientras éstos permanezcan adormecidos, sin que haya nada que los despierte, sus excelencias y habilidades quedarán siempre desconocidas y la indolente máquina humana, sin la influencia de las pasiones, podrá compararse, con toda propiedad, a un enorme molino de viento sin un soplo de aire.<sup>23</sup>

Sabemos que para nuestro autor las pasiones son la espoleta del deseo y pertenecen a la esfera del amor propio—*self-liking*—. La antropología de Mandeville, en su búsqueda de los fundamentos del comportamiento de los seres humanos, estableció una distinción, llamada a tener una importante repercusión en el Siglo de las Luces, entre el egoísmo, o amor de sí mismo, y el amor propio. El primero explica el deseo de conservación y la actividad necesaria encaminada a alimentarse, cobijarse, calentarse y vestirse, pero no puede ser considerado como el verdadero vivero de las pasiones por la limitación de su objeto. El segundo explica el deseo de ser más, de atribuirse el hombre valores que no posee, de exhibir valores superiores a los de aquellos otros con los que compite.<sup>24</sup> El amor propio es una fuente inagotable de emulación y rivalidad entre los hombres, lo que, a su vez, lo convierte en el gran motor de la actividad económica y del ejercicio del poder de los individuos.<sup>25</sup> La pasión del orgullo es su manifestación paradigmática y esta pasión compleja, con su constelación de pasiones derivadas, es el resorte que activa todos los deseos que impulsan la economía de las naciones;<sup>26</sup> entre ellos, los deseos cuya expresión material activa el inagotable movimiento de las modas y las invenciones, del consumo conspicuo e ilimitado de los bienes de lujo.

La principal contribución de Mandeville al debate del lujo es la consideración de este como un mero epifenómeno de los deseos movilizados por las pasiones del amor propio. Mandeville examina e interpreta los mecanismos psicológicos de la motivación para la acción esforzada de los individuos en materia económica y convierte esta cuestión en un elemento capital del pro-

23. *Fábula*, 118.

24. Sobre esta diferenciación, véase J. Malcolm (1976: 369-376) y T. A. Horne (1982: 118-119).

25. Mandeville considera inexcusables las pasiones para la prosperidad económica y la fortaleza política de una comunidad. «Si queréis hacer fuerte y poderosa a una sociedad de hombres, tenéis que conmovier sus pasiones». Con esta formulación sale al paso de cualquier ideología que sostenga una consideración intrínsecamente suspicaz respecto a la condición apasionada de la naturaleza humana. *Fábula*, 118.

26. «De todas las cualidades que poseemos, ninguna tan útil y necesaria para el progreso y enriquecimiento de la sociedad como ésta (el orgullo)», *Fábula*, 76.

pio discurso económico. El sesgo rigorista e irónico de su pensamiento tiene la virtud de posibilitar una formulación extremada y enormemente impactante de su propuesta. Le permite, entre otras cosas, una reivindicación absoluta del lujo como factor de prosperidad pública—económica y política—, a la vez que una atención insólita a las fuerzas anímicas más oscuras del yo como fuerzas con una potencialidad creadora ilimitada.<sup>27</sup> Además, Mandeville establece una relación entre la condición psicológica del hombre y su inserción en sociedades históricas. Las pasiones son una constante en la naturaleza social del hombre, y el aprendizaje hace que germinen según grados. Esta evolución en el aprendizaje de las pasiones establece una curva que va desde la «simplicidad primitiva» a «los bienes de lujo», con el consiguiente desarrollo histórico del orgullo, la ambición, la envidia, etc. La imagen conjetural historicista permite a Mandeville establecer la secuencia de la sociabilidad del amor propio con sus efectos sobre el progresivo desarrollo material de las sociedades. También deriva de ella, como hemos visto, el carácter intrínsecamente relativo del lujo.

La apología del lujo asumirá, a lo largo de todo el siglo xviii, el legado mandevillano concretado en la redefinición del fenómeno para destacar su condición ambigua y relativa, así como su reivindicación del positivo papel que el lujo desempeña en la movilización económica de las sociedades como sustanciación consumista del deseo y de las pasiones del amor propio. Las aportaciones posteriores a la consideración de la dimensión psicológica del lujo pueden resumirse en dos innovaciones importantes.

La primera es la *universalización* efectiva del lujo como dispositivo imprescindible de motivación económica. Mandeville hizo mucho por la reivindicación del lujo, pero el lujo desempeña en él un papel psicológico muy limitado, ya que no puede ser admitido como factor de motivación para el conjunto de los que trabajan manualmente. Mandeville, como hemos visto en otro lugar, es un acérrimo defensor del *subconsumo* para este sector mayoritario de la población. La importante función psicológica del consumo de

27. El rigorismo irónico de la posición intelectual de Mandeville carga las tintas sobre las pasiones como absolutamente viciosas. Por otra parte, asume la posibilidad de que las pasiones inmorales puedan ser, mediante la intervención de un gobierno atento y sabio, instancias favorables para la prosperidad pública. Sin embargo, la felicidad nacional que se alcanza no puede ser considerada como buena o virtuosa. Moralmente, es tan viciosa como las pasiones individuales que la alientan. La alternativa de un gobierno y una ciudadanía virtuosos sólo puede ser una sociedad aquejada de una profunda anemia pasional. Una alternativa improbable, cuando no imposible, y, ciertamente, poco deseable.



bienes de lujo—que admite como principio general—no puede extenderse y hacerse efectiva entre los que trabajan manualmente, pues de lo contrario no podría garantizarse la oferta estable y creciente de mano de obra. La sabia política de un gobierno que toma a los hombres tal como realmente son deberá procurar una prudente pobreza a los trabajadores. Serán los apologistas posteriores quienes defenderán una relativa *democratización* del lujo. La democratización del lujo supondrá, ciertamente, volver una y otra vez sobre la redefinición de este. En cualquier caso, el lujo que se democratiza es un lujo que ha perdido su identificación con el exceso, la pura ostentación y el fasto, cualidades del lujo disparatado e irracional, fácilmente asimilable con la ociosidad del *estado* nobiliario.<sup>28</sup> Lujo es ahora «el uso de las cosas no necesarias para la conservación de la vida y de las fuerzas, y que sirven tan sólo para hacer aquella más cómoda y más agradable».<sup>29</sup> Todos, asumiendo las di-

28. Sénnac de Meilhan afirma en sus *Considérations sur les richesses et le luxe* de 1787: «La elegancia ha sustituido a la magnificencia; el lujo ha reemplazado al fasto». Magnificencia y fasto son las cualidades del lujo ostentoso de los estratos superiores de la sociedad de *estados*. Elegancia y lujo son la expresión de la nueva idea de consumo—consumo burgués—que hace agradable la vida, que refina las manifestaciones de una cultura de la comodidad e insufla a los espíritus una sana emulación que los hace económicamente activos. El lujo hace dejación del férreo principio de su exclusividad social, con lo que pierde una buena parte de su mordiente ostentativo. Pero gana, a los ojos ilustrados, en utilidad y en respetabilidad, abriéndose a su justificación política y moral. Muy posiblemente Sénnac tomó de Voltaire la distinción entre fasto y lujo. La utiliza este en el artículo *fasto* de *La Enciclopedia*.

29. Esta definición es de *El Censor*, discurso CXXIV, 1084. Definiciones de este tenor son muy comunes. Saint-Lambert define el lujo en *La Enciclopedia* como «el uso que se hace de las riquezas y de la industria para procurarse una existencia agradable», T. II, 214. En España, sectores conservadores denunciarán expresamente las nuevas definiciones del lujo al considerarlas un intento de negar su carácter intrínsecamente inmoral y de escamotear sus negativos efectos económicos. Un buen ejemplo lo encontramos en el informe que la censura gubernativa emite sobre los discursos en favor del lujo que Manuel Aguirre publica en *El Correo de Madrid*. «Es evidente que el lujo y las pasiones que fomenta causan [...] infinitos males. Entre ellos debemos contar que afemina a los hombres, encava el valor, transtorna las ideas y extingue los sentimientos de honor y probidad. Ahoga las artes útiles por conservar las frívolas [...]. Causa en las fortunas una monstruosa desigualdad... y finalmente... quita todo el aprecio a la probidad y a la virtud». *El Censor* denuncia la definición que del lujo hacen sus defensores: defienden estos una idea tan general y vaga de este que terminan por eliminarlo de la faz de la tierra: «No hay lujo en el mundo». En este punto, *El Censor* menciona expresamente la *Fábula* de Mandeville y sospecha que en obra tan «impía y escandalosa» debió de beber el autor. Basta concretar la definición del lujo en sus verdaderos términos, para desvelarlo como un fenómeno totalmente recusable, pues «supone el mal uso de los bienes de Dios». Según *El Censor*, «el lujo tiene por objeto vestidos, muebles, adornos, que se emplean para dar lustre

ferencias propias de la condición social, caben en este lujo. La tesis de la retribución alta del trabajo y la tesis de la generalización del consumo del lujo caminarán desde entonces de la mano. Las dos reivindican una condición psicológica viable para los trabajadores manuales y la posibilidad de asegurar una oferta de trabajo creciente mediante la incentivación, por el consumo, de sus pasiones y deseos.

El *lujo* tiene por causa primera el descontento de nuestro estado; el deseo de estar mejor, que está y debe estar en todos los hombres. Es en ellos la causa de sus pasiones, de sus virtudes y de sus vicios. Este deseo debe necesariamente hacerles amar y buscar las riquezas. El deseo de enriquecerse entra, pues, y debe entrar en el número de los principios de todo gobierno que no esté fundado en la igualdad y la comunidad de bienes. El objeto principal de este deseo debe ser el lujo. Hay, pues, lujo en todos los estados y en todas las sociedades.<sup>30</sup>

La segunda novedad del desarrollo de la dimensión psicológica del lujo en el Siglo de las Luces se produce en el contexto del debate sobre el consumo de lujo y la sociedad desigual. La cuestión apunta a los aspectos políticos de la apología del lujo, que trataremos en breve. De momento nos basta señalar que el consumo de lujo es considerado como una característica propia de cualquier sociedad donde desigualdad económica y de condición social sean consideradas elementos constitutivos y deseables de la estructura social.

Los apologistas del lujo establecen el vínculo positivo entre las pasiones del amor propio, de las que destacan sus efectos económicos, y un modelo de sociedad donde desigualdad es un rasgo inexorable y definitivo. El igualitarismo social es, para algunos de ellos, un factor de desorden y decadencia, pues su prole es la pobreza generalizada y la debilidad exterior de la nación. Para otros, es poco más que un recuerdo trufado de melancolía, la melancolía que despierta el gobierno republicano democrático siempre admirado por las virtudes varoniles y la igualdad cívica, pero desgraciadamente relegado al baúl de los recuerdos por su inadaptabilidad histórica. Se acepta, pues,

---

30. El texto es de Saint-Lambert, en *La Enciclopedia*, II, 214.

y ostentación caprichosa a la persona». Es falaz negar o debilitar el estrecho vínculo del lujo con «la vanidad, el orgullo», con una escasa sensibilidad hacia las necesidades de los pobres, la negligencia para con la salvación propia y con el escándalo que produce su ostentación y disfrute. Cfr. N. Iglesias, A. Mañá (1968: 62 y ss). Los discursos de Manuel Aguirre, en *El Correo de Madrid o de los Ciegos*, n° 121-123 de 1787.

decididamente la sociedad desigual como modelo de sociedad evolucionada. Una sociedad para la que se establecen y exigen requisitos políticos específicos, cuyo cumplimiento es la garantía de la condición libre de sus ciudadanos y la conjuración del peligro de su corrupción despótica. Una sociedad que, por otra parte, presenta la cualidad de ser un excelente vivero para el florecimiento de los intereses y de las pasiones de los individuos que la integran. Pasiones e intereses que pasan a ser concebidos como elemento consustancial de su constitución, algo bien distinto de lo que ocurría en la sociedad republicana, donde las pasiones y los intereses de los individuos suponían todo tipo de amenazas y quebraderos de cabeza, sólo conjurados por una férrea legislación que limitaba su eclosión.

Genovesi, al referirse a lo que nosotros denominamos mecanismos psicológicos del lujo, establece una diferenciación entre la «ocasión», el «principio» y el «instrumento» del lujo. Se trata de una diferenciación, un tanto escolástica, que tiene la virtud de destacar la estrecha relación que necesariamente hay entre lujo y desigualdad y poner el acento en la cuestión central de la *distinción* como alma de la desigualdad social. La *ocasión* que determina el consumo de lujo es «la desigualdad de clases y estados en el cuerpo civil». El *principio* que mueve al lujo es el deseo de distinción social, «un instinto que nos mueve a distinguirnos». El *instrumento* con el que se «ejercita» el lujo son los signos lujosos, «las riquezas de convención o el dinero». <sup>31</sup> El lujo alcanza dos manifestaciones principales, que el economista napolitano denomina con los términos «lujo de comodidad» y «lujo de ostentación». El primero es el lujo de la sensualidad y recoge la inclinación hedonista del ser humano. Lujo, por lo tanto, inscrito en la esfera de la subjetividad en tanto que depende primariamente del placer de los sentidos. Lujo que se traduce en el consumo de bienes que hacen la vida más cómoda y agradable. El segundo está fundado en la distinción, instinto que alcanza manifestaciones muy evolucionadas y complejas en sociedades que no sólo no lo reprimen sino que lo potencian. Es el lujo del amor propio, un principio de motivación y acción mucho más poderoso y decisivo que el anterior. Es un lujo que pertenece, por entero, al hombre social. Se asienta en la propia constitución de la estructura social y en el *pathos* de la distinción que esta exuda por todos sus poros. <sup>32</sup> El lujo de ostentación de Genovesi, que sería más exacto deno-

31. *Lecciones de Economía*, I, 146.

32. «El lujo, pues, si se considera atentamente no es otra cosa [...] que el deseo de distinguirnos en nuestro estado y el de igualarnos con el que está inmediatamente superior, lo cual

minar lujo de emulación, es intrínsecamente apasionado, territorio exclusivo del amor propio, por lo que es también una fuerza motivacional ilimitada que provoca el activismo de los individuos y el movimiento perpetuo de la rueda de las condiciones sociales.<sup>33</sup>

Las mismas razones incitan a los particulares a sobresalir en su clase y, nivelándose con los superiores, poner éstos en movimiento para inventar nuevos modos de mantener su superioridad y distinguirse de los inferiores y aun entre sí mismos. De modo que donde empieza a cundir el lujo están en un continuo giro, subiendo las clases ínfimas a las de en medio y éstas a las de arriba y después volviendo a bajar con el mismo orden que ascendieron. Este juego de fortuna tira a quitar las ideas de esclavitud y consuela de algún modo a los que están oprimidos y vejados por las clases superiores.<sup>34</sup>

La variación en la apreciación psicológica del lujo, desde una individualidad que es sujeto activo del consumo de lujo por sus pasiones viciosas—caso de Mandeville—hasta una individualidad pasional que se explica, no ya desde su entidad intrínsecamente viciosa, sino desde su condición de tal por su pertenencia a un orden social específico, al orden social desigual, es importante y significativa. El lujo no es ya la manifestación consumista de unos individuos corrompidos en una sociedad corrompida que, sin embargo, revela su enorme capacidad para movilizar la actividad económica de aquellos y para crear la prosperidad pública. Es, más bien, el fenómeno constitutivo, estructural podríamos decir, de un tipo específico y aceptable de sociedad y de gobierno en el que los ciudadanos gozan de las garantías necesarias para dar rienda suelta a sus deseos e intereses y no encuentran obstáculos insuperables para la movilidad social ascendente, ni para cualquier otra expresión de su pasión de distinción.<sup>35</sup>

33. La preferencia por la denominación *lujo de emulación* pretende evitar la carga peyorativa del término ostentación. Esta carga obra efectivamente en el discurso ilustrado cuando el lujo burgués se opone al lujo nobiliario, como ya vimos. Sin embargo, la emulación es un recurso psicológico que tiene su lugar propio e importante en la antropología ilustrada.

34. *Lecciones de Economía*, I, 149.

35. Para la expresión histórica de esta cuestión hemos optado por utilizar los textos de Genovesi. Sin embargo, será Montesquieu quien, en su propuesta de la tipología de las formas de gobierno, al caracterizar la forma Monárquica, otorgue al lujo un rango estructural como elemento inexcusable del *espíritu* de una forma de gobierno perfectamente asumible. Enseguida tendremos que ocuparnos de este asunto.

---

no lo pretendemos por la cantidad de las cosas, sino por la calidad, esto es, por la forma que les da el gusto y el capricho de la moda», *Lecciones de Economía*, I, 145. Para la distinción entre lujo de comodidad y lujo de ostentación, *Idem*, I, 144 y ss.

La apología tiene una importante dimensión *política*, pues pretende presentar al lujo no sólo compatible sino también necesario para la constitución de una forma de gobierno viable y buena. El discurso político del lujo esgrime los argumentos que apoyan su bondad, teniendo siempre presente las objeciones del republicanismo clásico que, desde el ideal político de la frugalidad, lo consideraba como un importante factor de corrupción política.

El examen de la dimensión política del lujo hace obligada la referencia a Montesquieu. Nadie hizo tanto por defender la corrección política del lujo. Además, el autor de *Del espíritu de las leyes* establecerá la pauta para la consideración política del lujo en toda la segunda mitad del siglo XVIII. Montesquieu formalizó la distinción tipológica entre Monarquía y República estableciendo el marco teórico que asigna a cada forma de gobierno una serie de características intrínsecas. Los rasgos constitutivos de la República, entendida como la forma de gobierno democrático, se resumen en la prioridad que la *virtud cívica* alcanza como principio de este tipo político; una virtud definida como «amor a la patria» y como «amor a la igualdad».<sup>36</sup> La sustancia del gobierno democrático-republicano establece la renuncia a uno mismo—intereses privados—en favor de unas actitudes y unas actuaciones siempre tendentes a la consecución del bien común entendido como bien de la comunidad política. El comunitarismo republicano se fundamenta en la igualdad de los ciudadanos. Una igualdad no sólo legal, sino también de condición económica y social. Este igualitarismo democrático requiere el imprescindible amor a la frugalidad, valor político que tiene que presidir, especialmente, los ámbitos de la vida individual y familiar.<sup>37</sup> Las leyes de la República tienden todas ellas a fomentar y robustecer el espíritu propio de esta forma de gobierno. Es, por lo tanto, propio de la República la promulgación de *leyes sun-*

36. *Del espíritu de las leyes*, I, 29.

37. «Cada cual debe gozar de la misma felicidad y de las mismas ventajas, disfrutar de los mismos placeres y tener las mismas esperanzas, lo cual sólo puede conseguirse mediante la frugalidad general». Sin embargo, si la frugalidad es un principio básico al que debe ajustarse la vida individual y familiar, no tiene por qué regir en la esfera de la *polis*: «Las buenas democracias, al establecer la frugalidad doméstica, abrían las puertas a los gastos públicos». En cualquier caso, se trata de un gasto público, un lujo público si se quiere, que no afecta para nada a los comportamientos de consumo en las esferas individual y familiar: un lujo político patriótico, encaminado a transferir al ámbito público, donde prestarían importantes servicios, los lujos de comodidad y de ostentación que tantos males acarrearían a la república democrática si se apoderasen de sus ciudadanos. Véase *Del espíritu de las leyes*, 60.

*tuarias* que combatan el lujo y preserven el necesario espíritu de frugalidad entre los ciudadanos.<sup>38</sup> La caracterización formal de la Monarquía es bien distinta. El lujo es, ahora, una manifestación imprescindible del principio del *honor* que rige el *espíritu* de esta forma de gobierno, mientras que la desigualdad de condiciones—económicas y sociales—es el requisito para la propia configuración y reproducción de la jerarquía de los honores. Todas las leyes de la Monarquía tendrán que ser compatibles y promover los principios básicos que determinan su *espíritu*.<sup>39</sup> El lujo es, en la Monarquía, una consecuencia de la desigualdad de las fortunas y un requisito de la idea de honor. Es, también, un fenómeno que debe tener un carácter universal, pues, en caso contrario, se vulneraría gravemente el espíritu de la Monarquía y esta perdería su virtualidad política para generar el bien público. Se opone, pues, a la recta idea de Monarquía toda legislación destinada a preservar el honor de un *estado* convirtiendo en su privilegio el consumo de ostentación y de comodidad. El buen gobierno monárquico ampara la distinción de los lujos y universaliza el deseo del lujo, pues conoce bien que el honor y el lujo son los resortes universales que ceban los dispositivos psicológicos que mantienen en tensión perenne la actividad de los ciudadanos y, por lo tanto, que garantizan la riqueza de la nación y la fortaleza del Estado.

La Monarquía aparece, en nuestro autor, como la forma de gobierno más dúctil para armonizarse con los requerimientos económicos y psicoló-

38. «Un Estado puede hacer leyes suntuarias con el fin de conseguir una frugalidad absoluta: es el espíritu de las leyes suntuarias de las Repúblicas», *Del espíritu de las leyes*, I, 104.

39. En el gobierno monárquico gobierna uno solo, pero ateniéndose a leyes fundamentales que evitan su poder arbitrario. La naturaleza de la Monarquía la constituyen los poderes intermedios, subordinados y dependientes, de los que el más natural es el de la nobleza. Estas dos condiciones, más los requisitos de libertad económica que exige el desarrollo de la sociedad comercial, establecen el carácter *limitado* del poder monárquico y protegen a la Monarquía del Despotismo, forma de gobierno absolutamente indeseable. En la Monarquía el requisito de la virtud cívica es inexistente y aun sería perjudicial. «El Estado subsiste con independencia del amor a la patria, del deseo de auténtica gloria, de la renuncia a sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses y de todas aquellas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos y de las que sólo hemos oído hablar», *Del espíritu de las leyes*, I, 47. El lugar de la *virtud* en la República lo ocupa el *honor* en la Monarquía. El honor es el territorio de las preferencias y de las distinciones. Pone en movimiento todas las partes del cuerpo político, las une mediante su propia acción y así «cada uno se encamina al bien común cuando cree obrar por sus intereses particulares», *Idem*, I, 49. La Monarquía, tal como la define Montesquieu, es la forma de gobierno que permite compatibilizar los intereses privados y el bien público, y lo hace asumiendo las pasiones que desata el honor y la desigualdad que el honor necesita para producirse y reproducirse.

gicos de la sociedad comercial. Frente a esta flexibilidad, la República siempre está lastrada por la oclusión del interés privado que exige la prevalencia de la virtud patriótica. La renuncia *penosa* a los intereses particulares, el amor a la patria, la frugalidad, son las notas características de un gobierno que se acerca al ideal político de una ciudadanía virtuosa y de una solidaridad fundada en la igualdad. Un ideal político que, si bien puede ser considerado admirable y deseable, en la práctica sólo parece posible para pequeñas unidades territoriales y poblacionales y aparece, en general, históricamente periclitado. Montesquieu admira los ideales republicanos de la frugalidad y de la igualdad, lo que no le impide defender la necesidad del lujo para los Estados modernos, en concreto para las monarquías, donde aquel no es incompatible ni con la libertad—por ser la Monarquía, a su manera, un «Estado de derecho» y una *poliarquía*—ni con la posibilidad de unos comportamientos morales que equilibren y compensen la proclividad viciosa que presenta la búsqueda sistemática del interés privado. Esta última cuestión nos ocupará más adelante. Ahora basta decir que esta moralidad no es otra que la que genera la misma sociedad comercial: los valores morales que esta puede desarrollar siempre que un sabio gobierno y unas sabias leyes creen las condiciones políticas y legales para que las «virtudes» comerciales puedan desplegarse y desarrollarse.<sup>40</sup>

En el debate sobre el lujo chocan dos concepciones antagónicas de lo político. Los apologistas del lujo rechazan de plano la solución republicana que subordinaba los intereses privados de los ciudadanos al bien de la *res publica* y defendía las leyes suntuarias como limitación del consumo que atentaba contra el espíritu de frugalidad, en el que se sustentaba el igualitarismo y alguna de las virtudes cívicas más queridas del republicanismo. Autores como Montesquieu y David Hume pusieron serias objeciones a la alternativa republicana: la subordinación de los intereses privados al bien público era un principio «demasiado desinteresado» para construir sobre él toda una teoría de la ciudadanía. La virtud republicana, una virtud sustancialista en la tradición aristotélica, no parecía acomodarse demasiado bien a la constitución real de la naturaleza humana, es decir, al concepto de naturaleza humana de una moral de la utilidad que defendía la desproblematizada identificación de virtud y felicidad. Los Estados tienen que gobernar a los hombres contando con las pasiones que realmente los animan y administrarlas con sa-

40. Para la cuestión de la inadecuación histórica del republicanismo, según Montesquieu, y su admiración por las virtudes cívicas del republicanismo, véase el estudio de M.<sup>a</sup> C. Iglesias (1984: 353 y ss).

biduría. Al buen gobierno no se le pueden exigir facultades taumatúrgicas, sino la capacidad de gobernar a unos hombres a los que toma por lo que realmente son. En estas condiciones, el lujo se revela como un poderoso factor de motivación económica y, por lo tanto, como un dispositivo de primer orden para lograr uno de los objetivos principales de cualquier buen gobierno: la prosperidad privada de los ciudadanos y la del conjunto de la nación.

La defensa política del lujo sigue, después de 1748, las pautas generales que marcara Montesquieu. Se defenderá el lujo como fenómeno imprescindible de la constitución política de un buen gobierno en las condiciones económicas que exige la sociedad comercial. La teoría de la Monarquía de *Del espíritu de las leyes* fue el primer intento de presentar el lujo como políticamente correcto. En Genovesi encontramos la misma distinción entre República y «sociedades desiguales». «El lujo se halla en razón compuesta de la diversidad de clases, desigualdad de riqueza y desproporción en la división de ésta», afirma el napolitano.<sup>41</sup> La desigualdad y el lujo no son por sí mismos instancias de corrupción política, más bien pueden ser condiciones necesarias para un buen gobierno.

Siempre que el lujo se contenga en los límites prefijados no debe considerarse como un mal del Estado, antes bien como el que gobierna se ha de dirigir al bien público, debe reputarlo—al lujo—como un medio para propagar, fomentar y perfeccionar las artes, para dar movimiento y lustre a la Nación y para alimentar a las familias cuya subsistencia pende del trabajo.<sup>42</sup>

Y no sólo es el lujo «utilísimo al Estado» por su capacidad para potenciar el trabajo y la riqueza nacional. También es útil como un medio para acrecentar la humanidad y las virtudes, ciertamente no las republicanas, entre sus ciudadanos. Hay en esto una referencia a la incidencia del «lujo de comodidad»—al refinamiento del lujo de la sensualidad moderada—en la suavización de las costumbres bárbaras y brutales y a su papel en la promoción de las virtudes comerciales, virtudes de la sociabilidad, que son un antídoto contra los comportamientos crueles, cuestiones que tendremos ocasión de examinar con más detalle.

También en España encontramos la idea del lujo como un fenómeno inherente a la propia constitución social y política, en la línea trazada por Montesquieu. Sempere y Guarinos escribió, en 1788, una *Historia del lujo*

41. *Lecciones de Economía*, I, 148.

42. *Lecciones de Economía*, I, 159.



donde este aparece como un fenómeno propio de sociedades fundadas en el honor y la desigualdad económica. Es la constitución última del Estado la que explica la existencia o no del lujo en las sociedades humanas. En todo caso, es una realidad «inevitable» en Estados ricos, con un sistema de distinción social fundado en los honores y no en la virtud republicana, con una economía abierta a los mercados internacionales y con un notable desarrollo de la cultura y la civilización.<sup>43</sup> Sempere disocia el examen del lujo. Por una parte, aparece este como una realidad inexcusable si se analiza la constitución de los Estados contemporáneos. Cuando se niega la posibilidad actual y futura de una constitución que no se sustente en la desigualdad económica y la diferencia de clases, y cuando se niega la posibilidad presente del igualitarismo social y político, entonces la inevitabilidad del lujo se impone como un ejercicio de realismo político, de rechazo de «constituciones civiles imaginadas» y de la imagen de «Estados que alguno puede idear en su fantasía», aunque estos puedan parecernos muy admirables y nobles; también de operaciones imposibles de rescate de constituciones civiles periclitadas.

La dimensión política de la apología certifica la inevitabilidad del lujo, lo que permitirá una consideración notablemente diferenciada de este. El lujo, desde esta perspectiva, se desmoraliza, se vacía de la importante carga moral que tradicionalmente se había descargado sobre él. Es un fenómeno inherente a un tipo específico de constitución civil aceptable y un problema que se reconduce al buen o mal gobierno político del lujo. Desde luego que no desaparecerá el interés por la dimensión moral del lujo—enseguida lo veremos—, pero, en cualquier caso, los apologistas del lujo hablarán de su aceptación moral no como de una cuestión decisiva, es decir, como de una sen-

43. «Este vicio [el lujo]—afirma Sempere—ha sido en todos tiempos y naciones [y] resulta inevitable de la abundancia de riquezas y de su desmedida distribución, de la distinción de clases fundadas sobre otros principios que los de la virtud, del trato con extranjeros y, en una palabra, de la que se llama cultura y civilización [...]. [El lujo] no es la causa principal de los efectos insinuados. Él mismo dimana de otras más radicales, inherentes e inseparables de la constitución civil. No de la constitución civil imaginada y en el estado que alguno puede idear en su fantasía la sociedad, sino de las existentes y conocidas, de la de nuestra nación y las demás con quienes tenemos relaciones e intereses». Y, en otro lugar, afirma: «El lujo es necesario al Estado. Digo necesario, esto es, inevitable. No con necesidad absoluta, sino con relación a ciertas y determinadas circunstancias. Y no al Estado considerado metafísicamente, o en *abstracto*, y con la perfección que se puede imaginar, por ejemplo, en la república de Platón, sino en tal forma determinada de gobierno...», *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España*, I, 10 y II, 202. Sobre Sempere, cfr. J. Rico Giménez (1997).

tencia absoluta sobre su conveniencia o inconveniencia, sino como de una cuestión relativa que presupone, al fin y al cabo, su inevitabilidad.

La idea del buen gobierno del lujo es, ciertamente, un aspecto principal de la apología política del lujo y, a su vez, una cuestión que aparece estrechamente relacionada con la configuración de la idea burguesa del lujo. El lujo bien gobernado no puede ser otro que el lujo burgués. Este tópico alcanza su mejor expresión en el artículo que *La Enciclopedia* dedica al lujo. No podemos extendernos ahora sobre esta interesante cuestión. Saint-Lambert—su autor—revisa los efectos buenos y malos que para las distintas clases sociales tiene el lujo bien y mal gobernado. El lujo antiburgués, el lujo de la sociedad estamental y del Estado despótico, necesariamente produce en el pueblo trabajador el efecto deletéreo de la falta de coraje, de la pérdida de autoestima y de la «bajeza de alma», además de un nulo amor a la patria que sólo les depara sufrimientos y envilecimiento. El lujo antiburgués es siempre un lujo exclusivo y abusivo, a costa de los de abajo, a costa de su bienestar material, pero también a costa de la posibilidad de que desarrollen su fuste psicológico y moral. Bien al contrario, un buen gobierno del lujo—el lujo burgués, que siempre es un lujo de utilidad pública y del que pueden participar, según grados, todas las clases de la sociedad—no sólo promueve la «verdadera riqueza», sino también las buenas costumbres. La población trabajadora aspira, entonces, a una vida más cómoda, una vida de suficiencia que alienta el trabajo individual y crea las condiciones generales de la laboriosidad del pueblo. El lujo favorece, entonces, los sentimientos elevados y una cierta autosuficiencia que protege a los que trabajan del servilismo, servilismo *ancien régime*, que oxida irremediablemente sus resortes psíquicos y morales.<sup>44</sup>

La máxima de Mandeville vino a conculcar un principio moral vigente tanto en el cristianismo como en el republicanismo: los vicios privados son siempre causa de infelicidad pública. Si se admite que la felicidad pública necesita de la prosperidad para su correcta realización, los vicios privados—afirmaba Mandeville—desempeñarán un papel decisivo en su consecución. Una de las fintas más taimadas de Mandeville consiste en equiparar moralmente lujo y frugalidad; en afirmar que ambos son epifenómenos de la condición viciosa del ser humano. La frugalidad no es otra cosa que un sutil avatar del orgullo en una sociedad donde la pobreza alcanza la categoría de

44. *La Enciclopedia*, II, 214-220.

virtud política;<sup>45</sup> dicho coloquialmente, donde se hace de la pura necesidad virtud. La aportación de Mandeville a la consideración *moral* del lujo es irónicamente negativa. El lujo pertenece efectivamente al fondo vicioso del hombre—al orgullo del amor propio—, pero esta condena moral—sólo moral—del lujo arrastra consigo a aquellos valores que pudieran reivindicar su estatuto de virtudes precisamente por su oposición al lujo. Después de todo, la frugalidad, además de ser, en las sociedades que hacen de ella un valor moral y político, una sofisticada manifestación del orgullo—lo mismo que el lujo—, empobrece sistemáticamente a todas las naciones, impide el desarrollo de las ciencias y de las artes y deja a aquellas a expensas de sus vecinos más poderosos.<sup>46</sup>

En la apología del lujo, una importante corriente acepta de plano su necesidad, pero asume su carácter inmoral o, al menos, moralmente dudoso. A pesar del rechazo que todos estos combatientes del lujo manifiestan por Mandeville, subsiste en esta tendencia una velada trabazón con las formulaciones morales del autor de la *Fábula*. Es frecuente encontrar en estos defensores del lujo el reconocimiento de la felicidad de las sociedades frugales, y aun la concesión de un plus de felicidad a estas. Sin embargo, en un ejercicio de relativismo histórico, se conceptúa esta como una felicidad perdida que no podría ser restaurada sin gravísimas consecuencias.<sup>47</sup> En este contexto aparece la tesis de los *vicios útiles*: la necesidad de asumir comportamien-

45. Mandeville formula la siguiente proposición general: «Las virtudes morales son la prole política que la adulación engendró con el orgullo», *Fábula*, 28.

46. «Jamás hubo ni habrá frugalidad nacional sin pobreza nacional», *Fábula*, 164. La vigencia de la frugalidad y otras virtudes se identifica en Mandeville con un estado de inoperancia general. «Bajo estas condiciones (las que hacen una sociedad virtuosa) podrán ser (los hombres) todo lo virtuosos que puedan, sin perjudicar en nada al público, y, por lo tanto, tan felices como les plazca. Pero no tendrán artes ni ciencias y su tranquilidad durará tan sólo mientras se lo permitan sus vecinos; tendrán que ser pobres, ignorantes y carecer casi totalmente de lo que nosotros llamamos las comodidades de la vida, y todas las virtudes cardinales juntas ni siquiera servirán para proporcionarles una casa decente o una buena olla de gachas. Porque en este estado natural de tranquila pereza y estúpida inocencia, lo mismo que no se necesitan grandes vicios, tampoco hay que poseer ninguna virtud de importancia», *Fábula*, 118.

47. Las sociedades frugales—afirma Genovesi—son las más felices, «pues tendrían menos cuidados y pasiones, no tendrían que fatigarse tanto para la subsistencia, habría menos clases de gentes ociosas y las que no lo están estarían menos oprimidas». Sin embargo, «es inútil clamar contra las artes del lujo», pues no se puede plantear una opción moral que reivindique la felicidad de la frugalidad, sin asumir el retroceso histórico a las condiciones de la barbarie. *Leciones de Economía*, I, 136-137.

tos viciosos que presentan una evidente utilidad social por su efecto desactivador de otros vicios de efectos mucho más devastadores para el conjunto de la sociedad.

No puede haber vicios útiles a la sociedad—dice Genovesi—sino aquellos que, de rechazo, se oponen a otros mayores.<sup>48</sup>

El lujo siempre se inclina al vicio. No hay reconversión moral posible del mismo. Todo lo más cabe admitirlo como un *mal menor*.<sup>49</sup> Su erradicación acarrearía a las sociedades presentes gravísimos desórdenes y la proliferación de vicios más funestos. Este tipo de argumentación que asume, en última instancia, la sentencia sobre el lujo de la teología moral, se esfuerza por suavizar su condena mediante dos estrategias. Una busca *relativizar* la condición viciosa del lujo procediendo a su contraste con otros vicios peores. Esta operación de rescate se auxilia con una imagen homeopática: el carácter inmoral del lujo no sólo es de bajo perfil, sino que además puede actuar a la manera de un veneno benigno que, sabiamente dosificado, produce efectos del todo deseables. La segunda estrategia consiste en reclamar una relativa autonomía para las consideraciones política, económica y moral del lujo. Se mantiene su carácter moral negativo, ciertamente relativizado, mientras que se defiende, sin ambages, su absoluta necesidad económica, psicológica y política. Aunque la propuesta es, ciertamente, limitada y aun ambigua, induce la ficción de una relativa desmoralización del problema del lujo. Los análisis desde el punto de vista político y económico del fenómeno adquieren por sí mismos tal contundencia, tanta importancia e inexcusabilidad, como para relativizar la confusa solución moral—teoría del *vicio útil*—que Genovesi y otros, caso del español Sempere, representan ejemplarmente.

La reivindicación del lujo como vicio útil no es, sin embargo, la única al-

48. *Lecciones de Economía*, I, 135. La compensación de los vicios mayores con los vicios útiles, por ejemplo de la ociosidad con el lujo, es un recurso intelectual que pertenece al mismo contexto ideológico de lo que Albert Hirschman (1978: 28-38) denomina «principio de la pasión compensadora»: proceder a una labor de discriminación entre las pasiones y establecer las condiciones en las que un conjunto de pasiones, relativamente inocuas, pueden contrarrestar otras más peligrosas y destructivas. Una doctrina desarrollada por los moralistas más sensibles a la reivindicación de las pasiones desde el siglo xvii. La tesis del vicio útil puede ser vista como una lectura normativa del principio de la pasión compensadora.

49. La doctrina del lujo como mal menor ocupa un lugar destacado en la *Historia del lujo* de Sempere y Guarinos, II, 204-205.

ternativa moral que esgrime la apología. La segunda opción presenta un carácter mucho más decidido y absoluto al reivindicar la condición moralmente positiva del lujo. Sugeriremos al lector dos relevantes y significativas muestras de esta operación que obran desde orientaciones y preocupaciones doctrinales bien distintas.

David Hume dictamina la inocencia y la necesidad del lujo cuando este es el consumo refinado que gratifica los sentidos en una sociedad que, precisamente por haber alcanzado un notable grado de refinamiento, es, a la vez, una sociedad feliz y virtuosa.<sup>50</sup> La felicidad humana está constituida por tres ingredientes, la acción, el placer y el reposo, de los cuales los dos primeros son componentes primarios, mientras que el último tiene un carácter derivado. Esto es así porque el reposo no contribuye a nuestra felicidad por sí mismo, sino en cuanto requisito de la debilidad de la naturaleza humana que no soporta el curso ininterrumpido de la acción y del placer. El reposo es el intervalo del descanso y produce felicidad siempre que cumpla con la condición de su estricta limitación. Son tiempos felices aquellos en los que florecen las artes y la industria, pues en ellos los hombres se mantienen en una perpetua ocupación y disfrutan de su propia actividad, del reposo reparador y de los placeres que son el fruto de su esfuerzo. Estas son las condiciones de las sociedades refinadas, de la sociedad comercial como ejemplo de sociedad refinada, en las que el lujo no es otra cosa que la sustanciación de su elevado refinamiento. Es necesario advertir al lector de que la operación que establece la compatibilidad del lujo con la felicidad es una operación de altos vuelos y gran trascendencia en un universo moral—el ilustrado—en el que la felicidad es un principio constitutivo de la moral. La utopía moralizante de tradición estoica, ampliamente extendida en el siglo XVIII, tendía a primar la identificación de la felicidad y el *sosiego*. La apología del lujo insufla en esta atmósfera de calma chicha un principio de agitación. La felicidad pasa a identificarse con el *movimiento*, es decir, pasa a armonizarse con el empuje pasional del ser humano, con el deseo, con la prosecución de las riquezas, con la sistemática ocupación de las facultades mentales y corporales, con una peculiar imagen del *hombre de acción*.<sup>51</sup> Hume es un excelente ejemplo de esta

50. Las ideas de Hume sobre el lujo, en el ensayo de 1752 titulado *Sobre el lujo*, que, en 1760, reedita con algunos retoques menores con el título *Sobre el refinamiento de las artes*. Utilizamos la traducción castellana realizada en 1989 por Teresa Beriguistáin (113-128).

51. Para la «utopía moralizante» de la felicidad y el reposo y la apología del lujo como identificación de felicidad y movimiento, resulta esclarecedor el estudio de Robert Mauzi so-

transformación. El lujo pasa a ser un elemento imprescindible para la felicidad humana en cuanto instrumento del movimiento, lo que supone reivindicar su plena aceptación moral. El lujo de Hume no aparece ya aparejado tan sólo con el placer, una relación ciertamente tradicional. Al contrario, nuestro autor se encarga de que sea la relación entre lujo y acción la que ocupe el lugar central de su discurso. Se realiza así la recolocación de la relación entre el lujo y el placer, relativizando su antigua posición dominante. Ahora el lujo, resorte imprescindible de la acción, dispositivo inexcusable del movimiento anímico, es factor de felicidad y salvaguarda indirecta de un reposo feliz que es tal en tanto que limitado.<sup>52</sup>

El ensayo de Hume sobre las artes refinadas y el lujo apunta, aunque de forma muy somera, a la cuestión de las propias aptitudes que una sociedad caracterizada por estos rasgos tiene para desarrollar sus peculiares virtudes. Hume sólo señala, de pasada, las virtudes de la sociabilidad y de la moderación en la utilización de los bienes materiales como virtudes específicas de las sociedades refinadas. Dejemos, sin embargo, para más adelante esta cuestión. En un capítulo próximo—el cuarto—tendremos que ocuparnos con detalle de la moralidad de la sociedad comercial y de la ética que le es propia, dos importantes problemas a los que dedicó su atención la filosofía moral del Siglo de las Luces.

La apología del lujo de Hume es la negación de la aporía mandevillana. La necesidad del lujo para la prosperidad pública no se asienta en los vicios

52. El argumento de Hume supone la tesis de que el refinamiento o perfección de las artes sólo se produce por el lujo. Si por prejuicios morales propios de un «fanatismo diletante—afirma Hume—desterráis las artes del refinamiento, mediante la proscripción del lujo, privaréis a los hombres tanto de la acción como del placer, y no dejando sino la indolencia en su lugar, destruiréis incluso el gusto por ella, no siendo ésta agradable sino cuando sucede al trabajo y restablece el ánimo, agotado por el exceso de trabajo y la fatiga», «Sobre el refinamiento de las artes», 116.

---

bre la idea de felicidad en el siglo XVIII (1994: 656 y ss). Por *sosiego* hay que entender control férreo de las pasiones, parsimonia y aun cierta frugalidad como instrumentos para el control y la limitación del deseo. En la utopía moralizante de raíz estoica, la felicidad individual sólo se consigue mediante el ideal de sosiego. El sosiego es huida de la ansiedad e inquietud como factores de infelicidad. De todas formas, en la ideología burguesa sobre el lujo y la felicidad, el movimiento no será entendido como un movimiento incesante e ilimitado, como una especie de *activismo*. El discurso burgués sobre la felicidad se ocupará de señalar los frenos intrínsecos que, fundados en la moral de la sociedad comercial, favorecerán el ideal de *suficiencia* y no de *plétora*.

privados, sino en las virtudes útiles de la sociedad comercial. El lujo no es un mal necesario o un vicio útil, sino un fenómeno inocente que acompaña a las sociedades refinadas y forma parte sustancial de la felicidad moral de los individuos que las pueblan.

También en el catolicismo ilustrado, abierto a las realidades y los nuevos valores de la sociedad comercial, encontramos una preocupación similar por presentar el lujo no como un vicio útil, sino como un fenómeno moralmente positivo. Para esta operación se procederá a la consabida redefinición del lujo con intención de limpiarlo de sus excrecencias doctrinalmente más molestas y se reivindicará un lujo de corte burgués, compatible con las virtudes propias de la sociedad comercial, promotor de las mismas y, por lo tanto, no contradictorio con los valores de la nueva sociedad. Una muestra paradigmática de este intento lo encontramos en las páginas de *El Censor*. La tesis central es que el lujo *no* es un mal. No lo es ni «por su naturaleza», «ni de manera absoluta», ni «en todas las circunstancias».<sup>53</sup> La afirmación de que el lujo no puede ser proscrito moralmente *per se* se combina con otra tesis complementaria que dice que lo que la religión reprueba no puede conducir, de manera alguna, a la verdadera felicidad de los individuos y del Estado.<sup>54</sup>

*El Censor* busca la justificación religiosa del lujo mediante los rudimentos de lo que hoy denominaríamos una teología de las realidades mundanas.<sup>55</sup> Dios quiere el desarrollo de las posibilidades que encierran la industria y las artes. El progreso económico y científico-técnico está en los designios de la divinidad. El progreso material y del conocimiento son, pues, realidades que están inscritas en el plan de la salvación y los instrumentos necesarios para este progreso no tienen por qué ser intrínsecamente malos y re-

53. El periódico dedicó al lujo seis largos discursos, lo que es un dato más sobre la importancia de la cuestión del lujo para los ilustrados, especialmente cuando se movían en los medios específicos de los órganos de creación de opinión pública. Son los discursos CXXIV, CXXV, CXXVI, CXXVII, CXXXIV y CLXVI. Toda la apología del lujo en *El Censor* viene precedida por su definición en los siguientes términos: «El uso de las cosas no necesarias para la conservación de la vida y de las fuerzas, que sirven tan sólo para hacer aquélla más cómoda y agradable».

54. La «felicidad [es] el premio indefectible de la virtud, como la infelicidad y la miseria los compañeros inseparables del vicio», *El Censor*, CXXVII, 1133 y 1134. El autor reprueba la solución escéptica del tipo de la de Pierre Bayle: «No adheriré jamás al sistema de Bayle creyendo que una cosa que la Religión repruebe pueda conducir en manera alguna a la verdadera felicidad de un Estado», CXXIV, 1081. Su esfuerzo se encamina precisamente a resolver esta posición aporética.

55. Todo el discurso CXXIV versa sobre la consideración del lujo desde la perspectiva de la religión.

probables. La actividad productiva e inventora del hombre no se dirige tan sólo, según el plan divino, a satisfacer sus necesidades perentorias o primarias. La naturaleza ofrece con profusión sus bienes, y Dios quiere que ejerzamos nuestras habilidades e industrias de manera que la riqueza sea una consecuencia de nuestros desvelos económicos y, por lo tanto, perfectamente asumible por el orden providencial.

Las páginas de *El Censor* recogen los denodados esfuerzos doctrinales de un catolicismo, abierto a las realidades mundanas, que busca establecer el marco de su compatibilidad con los valores del capitalismo, en concreto con sus requisitos de consumo superfluo. De ahí la sugerencia, apenas bosquejada, de una teología que pueda asumir como religiosamente solvente una idea de consumo ajena al ideal ascético cristiano. El redactor del discurso defenderá que las prevenciones de la religión sobre la riqueza tienen un carácter absolutamente relativo, pues no se dirigen a otro fin que a evitar la colisión del deseo de riqueza y los deberes cristianos.

*El Censor* mostrará cuáles son las condiciones del lujo moralmente aceptable—importante cuestión que necesariamente tenemos que dejar para más adelante por afectar directamente, como se verá, a la idea de trabajo—y repetirá el argumento de los efectos corruptores de la ausencia del lujo, argumento utilizado por Genovesi y Sempere, y que alcanza el rango de un tópico en el debate del lujo en la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>56</sup> Si en Genovesi, y en general en los doctrinarios del lujo como vicio útil, percibíamos un rastro de Mandeville, en *El Censor* el rastro desaparece completamente. La novedad es, ahora, la aceptación positiva del lujo—obviamente del lujo tal como se ha redefinido—superando la solución homeopática, y su costo de dejar moralmente irredento al lujo, para defender su pleno encaje moral en las condiciones concretas que establecen los límites del lujo moralmente aceptable. Los graves vicios derivados de la ausencia del lujo cobrarán toda su importancia intrínseca en el discurso al dejar de actuar como factores de relativización del mal menor del lujo. La idea de un lujo aceptable desde la teología católica, tal y como lo propone *El Censor*, se oponía a la inveterada condena y fuerte suspicacia frente al lujo de la posición católica tradicional.

56. La ausencia de lujo «corrompería necesariamente a un pueblo». La naturaleza permite con escaso esfuerzo la satisfacción de las necesidades primarias del hombre. Si todos los hombres de una sociedad se contentasen con lo necesario y trabajasen lo justo para conseguirlo, la ociosidad sería la condición de vida generalizada. «Pasaríanle [el tiempo], pues, en la ociosidad y admitida una vez ésta en un pueblo, he aquí abierta la puerta a toda suerte de desórdenes y a la relajación más desenfrenada», *El Censor*, CXXV, 1103.



La nueva apertura al lujo suponía desmarcarse de una teología dualista, agustiniana, en la que las realidades terrenas difícilmente podían contar en el plan de la redención y de la salvación. Una nueva sensibilidad católica impregna la idea del lujo que divulga el periódico ilustrado.

El recorrido por las dimensiones de la apología del lujo ha sido largo pero necesario. En las condiciones intelectuales propias del siglo XVIII, resultaba mucho menos polémico establecer el fundamento teórico de las figuras objetivas del trabajo productivo y de la sociedad ocupada que de la figura subjetiva del trabajo *animado*. Se configuró esta en estrecha relación con la filosofía del consumo que se concreta en la apología del lujo. La ventaja de las figuras objetivas del trabajo era que, al menos teóricamente, cabía elaborarlas sin tener que afrontar necesariamente el agudo problema de su relación específica con las ideas de utilidad privada y pública, es decir, podían configurarse al margen de una discusión en profundidad del vidrioso problema de la relación entre las instancias del interés privado y el bienestar público. Sin embargo, esto ya no era posible cuando se afrontaba el papel y la importancia, no ya de la producción como fuente de riqueza, sino del consumo de bienes, y, especialmente, del de bienes no necesarios. La primera filosofía del consumo intenta examinar y justificar, en sus más diversas dimensiones, la imagen universal de un hombre y de una sociedad con consumo generalizado de lujo. Si la discusión sobre el programa de promoción de la riqueza nacional era, después de todo, una polémica que podía concitar la atención interesada de ilustrados, cristianos y republicanos, la discusión sobre las pasiones del amor propio y el consumo de lujo disparaba todo tipo de alarmas y encendidas reacciones. Las dimensiones de la apología del lujo son los fundamentos teóricos diferenciales de la subjetividad requerida por el tipo humano de la sociedad comercial; obviamente, también por el tipo del trabajador manual, al que se busca integrar en el universo burgués como sujeto activo no sólo de la producción sino también del consumo.

Resulta sorprendente que la polémica historiográfica sobre la utilidad de la pobreza y las actitudes «consumistas» de la población trabajadora preindustrial se haya mantenido tan ajena al discurso sobre el lujo, a una polémica que atraviesa, de principio a fin, el siglo XVIII europeo. Es llamativo que en la discusión actual sobre la tesis de la utilidad de la pobreza, sobre la confrontación entre partidarios de la alta y la baja retribución del trabajo, la apología del lujo y su propuesta de extender el consumo no necesario a las

clases populares esté casi por completo ausente. De nuevo tenemos que afirmar que la discusión sobre la utilidad de la pobreza adquiere un carácter mucho más dramático y mucho menos predeterminado en la valoración de la vigencia de la tesis, cuando aceptamos las transformaciones históricas que ocurrían en los hábitos del consumo popular, por muy relativas que estas fueran, y cuando integramos en la polémica ideológica de la época toda la vasta literatura sobre la apología ilustrada del lujo. Entonces la polémica cobra una importancia y unas dimensiones insospechadas, y la misma apología del lujo, en tanto que filosofía del consumo, se beneficia del compromiso con una realidad ciertamente diferenciada y aun ambigua, pero que mostraba signos inequívocos de transformaciones efectivas en las pautas del consumo de las familias trabajadoras.

## III

La idea de trabajo forjada en el Mercantilismo es sometida a una profunda reelaboración en los medios intelectuales de la apología del lujo. El pensamiento económico mercantilista había hecho contribuciones decisivas para la formulación de la idea objetiva de trabajo. Pero, ya lo sabemos, la idea objetiva de trabajo podía sustentarse, y de hecho así lo hizo, tanto en la tesis de la utilidad de la pobreza, por lo tanto en la figura de un trabajador laboralmente desanimado, como en su contraria, en la idea del trabajo subjetivamente motivado, sin que esta importante divergencia supusiera discutir la importancia del trabajo productivo para la riqueza de las naciones.

La apología del lujo resulta, a la postre, el contexto discursivo más idóneo para el examen detallado de la formación de la idea subjetiva de trabajo; para el examen de cómo se dota de *psique* al trabajador manual, de cómo se universaliza y democratiza la dotación pasional del hombre burgués, de cómo se reivindica el hecho de que el trabajador obre como tal movido por resortes subjetivos idénticos a los del resto de los demás mortales animados. La apología del lujo, acabamos de verlo, se producía en las variadas dimensiones que afectaban a aspectos fundamentales de la condición humana: económica, psicológica, política y moral. Todas ellas, no hay que olvidarlo, hablan de un ser apasionado, activo, capaz de esfuerzos y desvelos por sí mismos penosos, diligente e industrioso y, además, sociable, refinado y sensible. Hay, pues, en la nueva idea de trabajo una decidida voluntad de rescatarlo de su condición puramente negativa. Desde luego de la considera-

ción negativa que propiciaba la misma constitución de la estructura social de los *estados* y las condiciones, pero también de la que suponía la defensa de la utilidad de la pobreza, una doctrina que, para garantizar la disponibilidad social de trabajo, lo condenaba a la pura negatividad de lo que tiene que ser forzado.

La motivación alcanza, por primera vez, toda su importancia como dispositivo psicológico imprescindible de la laboriosidad y lo hace en el marco de un nuevo discurso sobre la idea de necesidad. En el Mercantilismo de la utilidad de la pobreza, la necesidad aparece estrechamente vinculada a la idea de trabajo, pero lo está de modo y manera que resulta absolutamente estéril para propiciar un desarrollo, no sólo de las necesidades como resorte psicológico de los individuos que buscan satisfacciones puramente individuales de sus apetitos y deseos, sino también del trabajo motivado en cualquiera de sus manifestaciones ocupacionales, incluidas las más *mecánicas*. Esto es así porque la decisiva relevancia del trabajo en *este* Mercantilismo se concreta exclusivamente en su capacidad para crear un *superávit* de bienes de uso, de riqueza pública, sin que, en este cometido, pueda reivindicarse la participación subjetiva de los que trabajan con esfuerzo y penosidad. El trabajo manual permanece, pues, irredento en manos de la necesidad más mostranca, posición peculiar que tiene la propensión a deslizarse hacia una formulación contradictoria: la pobreza de los más hace la prosperidad de todos. La carga contradictoria de la tesis de la utilidad de la pobreza sólo podía reafirmarse si se daba por supuesta la felicidad imbecil de unos trabajadores mantenidos en su inocente estulticia y si se concebía su condición trabajadora desde la decidida prioridad de su dimensión pública, lo que exigía la nula irrelevancia de los intereses privados de todos aquellos que la padecían.

Algo importante cambia, sin embargo, en la relación entre trabajo y necesidad con el despliegue de la apología del lujo. Supuso una profunda revisión de la idea de necesidad y contribuyó decisivamente a consolidar la dimensión antropológica de un hombre *interesado*, con unos intereses privados que pueden ser tan ilimitados como *históricamente* lo sean sus deseos. La polémica del lujo fue la decidida defensa de la inexcusabilidad del consumo no necesario, consumo de comodidad y emulación, de bienes refinados, y la plena justificación de una teoría de las necesidades humanas que se separa radicalmente de toda una tradición que predicaba la limitación de los deseos mediante la promoción del ideal de la frugalidad. La apología certifica la bondad y respetabilidad política y moral del consumo no necesario y, dando un paso más, decreta su universalización social. El lujo se democratiza, sal-

vando todas las diferencias de grado, al aparecer, por primera vez, como consumo de toda la población ocupada. La universalización del lujo pasará a ser una característica imprescindible de toda sociedad bien ordenada, tanto desde el punto de vista económico como desde el punto de vista político y moral. Expresado de otra manera puede decirse que se universaliza el hombre del interés propio, el hombre motivado, al extender sus límites hasta incluir a la totalidad de los que se afanan manualmente en las ocupaciones útiles.<sup>57</sup> Conviene aclarar que la apología ilustrada del lujo se formula siempre con un tono general del que están ausentes las especificaciones de diferenciación sexual. Si la mujer, como tal, no aparece diferenciada en el discurso sobre el lujo, o sólo aparece de manera muy parcial y hasta sesgada, la historiografía actual empieza a destacar su papel efectivo en la transformación de los hábitos de consumo de las familias trabajadoras. En este aspecto, las mu-

57. El lector debe ser avisado de que la propuesta de la universalización del lujo no es una cuestión que se plantee en la época sólo en relación con la promoción de la idea subjetiva de trabajo. Hay, ciertamente, otros motivos para esta operación. Señalemos dos importantes. El primero es económico y apunta al descubrimiento, desde finales del siglo xvii, de la importancia del consumo interior y de la extensión de los mercados interiores para el desarrollo económico nacional. El segundo tiene que ver con la propia elaboración del modelo de sociedad por el que combatían los ilustrados más liberales; una sociedad fundada en la sociabilidad universal de unos individuos a los que mueven las pasiones que desata la satisfacción de sus utilidades privadas; una sociedad de concordia y de relativa afabilidad que requería sujetos pasionales plenamente activos, capaces de establecer lazos sociales estables y de descubrir, racionalmente si la ocasión lo exige, los principios morales de su sociabilidad. Por aquí se llega a una cuestión particularmente sugerente del pensamiento ilustrado del setecientos, al problema de la *misanropía*. La misanropía puede ser, en algunos casos, la reacción aislacionista de un espíritu liberal ante la constatación de la crueldad generalizada e irreductible. La misanropía, sin embargo, siempre será considerada como un mal o, al menos, como una importante disfunción. Precisamente, las condiciones de la sociedad comercial—incluido el refinamiento del lujo y sus efectos civilizatorios—son vistas como el sustento y la garantía posible de una sociabilidad universal que conjure todas las formas de la misanropía. No sólo la misanropía fruto del desaliento y desencanto que desencadena la crueldad reinante en un espíritu sensible, sino la misanropía funesta y cruel del despotismo en cualquiera de sus manifestaciones. D'Holbach afirma, en su *Morale universelle*, que aquellos que exigen al hombre «un divorcio total con respecto a todos los placeres» hacen de él «un Misántropo enemigo de él mismo y desagradable para la sociedad». El hombre no debe, en ningún caso, librar «una guerra continuada contra su naturaleza». Obra en esta la sensualidad que le hace especialmente sensible a los consumos de comodidad, a la forma de vida refinada, a los usos y costumbres de una sociabilidad franca, o sofisticada y aun exquisita. El placer y el lujo deberán detenerse, sin embargo, allí donde empiezan las consecuencias indeseables para uno mismo y para los demás. Véase al respecto J. Domenech (1989: 117 y n. 78).

jeros desempeñarían un papel crítico en la propia evolución de los comportamientos básicos de la familia trabajadora, tanto por lo que respecta a su apertura al consumo de mercado, como respecto a lo que Jan de Vries denomina «revolución de la industriosisidad», dos fenómenos estrechamente conectados. Estas son cuestiones de las que, todavía, sabemos poco, pero que pueden transformar la consideración historiográfica del papel económico y moral de la mujer en las sociedades europeas más dinámicas de los siglos xvii y xviii.<sup>58</sup>

La reformulación de la teoría de las necesidades que supuso la apología del lujo tuvo importantes efectos sobre la configuración de la idea moderna de trabajo. Sin embargo, no se agota aquí la estrecha relación entre lujo y trabajo. La idea moderna de trabajo, tal y como sale de su elaboración en la apología del lujo, será, a su vez, un elemento clave para la propia configuración de la idea burguesa del lujo. Un tipo específico de lujo, producto de la profunda revisión de las teorías de la necesidad y del consumo, que se piensa estrechamente relacionado con el trabajo y al que el trabajo, y sólo el trabajo, confiere, precisamente, algunos de sus rasgos definitorios más emblemáticos.

Se dibuja, pues, un doble movimiento que es el que ordenará la exposición a lo largo de este apartado. Un primer movimiento va del lujo al trabajo y se concreta en lo que la apología del lujo hizo por el discurso moderno del trabajo, por la configuración del trabajo animado como tipo universal del trabajo. Este movimiento nos es más conocido, pues ha dejado su impronta, más o menos manifiesta, en el recorrido por las diversas dimensiones de la apología del lujo, aunque esto no nos exima de prestarle una atención más detallada. El segundo movimiento va del trabajo al lujo y nos revelará los importantes servicios que la idea ilustrada de trabajo podía prestar, a su vez, a la justificación económica, moral y política del lujo y, de manera más general, de la sociedad comercial. El trabajo *animado* se convertirá ahora en el marchamo de garantía de la bondad del lujo burgués o, lo que es lo mismo, de una teoría del consumo no necesario ajustada a los patrones ideológicos del principio de utilidad.

La laboriosidad subjetivamente motivada de los trabajadores manuales viene a enmendar la plana a aquellos que consideraban que el trabajo sólo podía estar a disposición de la economía nacional, en la debida cantidad,

58. Cfr. Jan de Vries (1993) y Cissie Fairchild (1993).

mediante la compulsión del deber y de la necesidad perentoria. Este cambio sustancial de perspectiva supuso reivindicar la participación relativa de los ocupados en labores manuales en los ideales ilustrados de felicidad individual y de felicidad pública; o, lo que es lo mismo, integrar a los componentes de las capas medias-bajas y bajas de la sociedad como elementos necesarios para la conformación de la idea ilustrada de sociedad, lo que supone entenderlos como agentes activos capaces de desarrollar intereses privados y como clases necesarias para la consecución del bienestar público.

En *La Enciclopedia*, la voz *pueblo* aparece definida con un carácter extremadamente reduccionista. El pueblo se restringe a la parte más *mecánica* de los trabajadores manuales, «los obreros y los campesinos»—dice el autor—, especifica que no entran en el término los «artesanos» o «artistas manuales que trabajan el lujo», es decir, los trabajadores de aquellos oficios que exigen una más alta cualificación laboral.<sup>59</sup> La intención de este brutal reduccionismo sociológico, que identifica al pueblo con la parte más postergada de los trabajadores manuales, sólo puede entenderse como un recurso retórico al servicio de dos objetivos claramente establecidos. Uno es la reivindicación de la absoluta necesidad y utilidad pública de los obreros y campesinos, las clases más numerosas y más despreciadas de la nación. El otro, la denuncia de su consideración como clases totalmente marginadas del territorio psicológico y moral de los intereses privados y de la consiguiente felicidad personal que su progresiva satisfacción puede promover; territorio en el que, sin embargo, tienen alguna cabida las capas mejor situadas de la población trabajadora, los menestrales del sistema de oficios. Este y no otro es el sesgo de la argumentación que guía la estructura discursiva del concepto de *pueblo* en *La Enciclope-*

59. «En otras épocas en Francia el pueblo era considerado como la parte más útil, la más preciosa y en consecuencia la más respetable de la nación. Se creía entonces que el pueblo podía ocupar un lugar en los Estados Generales y los parlamentos del reino [...], las ideas han cambiado e, incluso, el sector de los hombres hechos para integrar el pueblo es cada día más reducido. En otros tiempos el pueblo era el Estado General de la nación, enfrentado solamente a los grandes y los nobles. Integraba a los campesinos, los obreros, los artesanos, comerciantes, banqueros, hombres de letras y juristas. [...] Este sector de la nación se reduce actualmente a los obreros y campesinos». Y añade Jaucourt—el redactor de la voz—que «no sería correcto llamar pueblo a quienes cultivan las bellas artes, tampoco a esa clase de artesanos o, mejor dicho, de artistas manuales que trabajan el lujo...», *La Enciclopedia*, II, 262-263. [La traducción es mía.]

*dia*.<sup>60</sup> El pueblo se convierte así, bajo la pluma ilustrada de Jaucourt, en un residuo social mayoritario que espera la redención de su condición entre estúpida y conformista, fruto de una «infame política». El autor pinta a grandes rasgos la dura condición de vida del pueblo para reclamar, acto seguido, la necesidad de erradicar el equivocado principio de que «tales hombres no deben estar nunca satisfechos si queremos que sean industriosos y obedientes». <sup>61</sup> Por industriosos hay que entender laboriosos e ingeniosos, y por obedientes, fieles al poder constituido. El texto de Jaucourt es una buena muestra de la operación retórica y argumentativa que busca universalizar—en su caso hacer llegar a los últimos rincones irredentos—, la nueva teoría de las necesidades abierta al deseo, sustentada por una retribución holgada del trabajo e inexcusable para la generalización social del trabajo subjetivamente motivado.

60. Permítaseme llamar la atención sobre dos utilizaciones bien distintas de la idea de pueblo en los medios ilustrados. Si en la retórica de Jaucourt—en torno a 1760—el *pueblo* se reduce, precisamente por su definición laboral, hasta contener tan sólo las capas más mecánicas de los trabajadores manuales, en la retórica de Sieyès—1789—el *pueblo* pasa a generalizarse, hasta identificarse con todo el *estado llano*, y este, a su vez, se entiende que conforma el conjunto de la nación. Una operación en la que, de nuevo, el trabajo desempeña un papel decisivo, ya que el *estado llano* viene a coincidir—según Sieyès—con aquellos que se desempeñan en los trabajos productivos, comerciales y de servicios y con los que ejercen las funciones públicas necesarias: los trabajos *útiles* de la sociedad ocupada. El *estado llano* es el *pueblo*, pues «tiene en sí todo lo que es preciso para formar una nación completa»; el *estado llano*—afirma Sieyès—«se confunde en mi espíritu con la idea de nación», *¿Qué es el Estado Llano?*, 63-64 y 78. Lo que separa las dos ideas de pueblo es que, mientras en la primera aparece como el residuo irredento al que hay que liberar—liberar en el sentido de dotarle de la condición psicológica universal que se le niega—, en la segunda el pueblo es el nuevo sujeto histórico que tiene lo que realmente hay que tener para encarnar la nueva y completa realidad nacional.

61. La condición dura y conformista del *pueblo* se expresa así: «Este obrero vive o en una choza o en cualquier rincón que le proporcionan nuestras ciudades, ya que necesitamos su capacidad de trabajo. Se levanta al amanecer y, sin fijarse en la fortuna que sonríe a su alrededor, se pone la misma ropa de todas las temporadas, se abre paso en nuestras minas, repara las carreteras, construye nuestras casas y fabrica nuestros muebles. Y cuando llega el hambre, todo le parece bueno. Al terminar el día duerme agotado en brazos del cansancio». «Está [el campesino] enteramente ocupado antes del amanecer sembrando nuestras tierras, cultivando nuestros campos o regando nuestros jardines. Sufre el calor, el frío, la altivez de los grandes, la insolencia de los ricos, el trapicheo de los tratantes, el pillaje de los recaudadores [...]. Es sobrio, justo, fiel, religioso, sin pensar en lo que será de él el día de mañana [...]. Tal es el retrato de los hombres que componen lo que llamamos pueblo y que forman siempre la parte más numerosa y necesaria de la nación», *La Enciclopedia*, II, 263-264.

La industria no es en ningún sitio tan activa como en los países donde el bajo pueblo está satisfecho y en ningún otro lugar cada tipo de trabajo llega a mayor perfección [...]. Estos mismos hombres (el *pueblo* en la acepción del autor), impulsados por la ilusión de una inesperada alegría, sentirán muy pronto la necesidad de trabajar para vivir, y el deseo natural de una existencia mejor los hará más activos. Por el contrario, no se vio ni se verá nunca a los hombres emplear toda su fuerza y su capacidad, si están acostumbrados a ver cómo las tasas engullen el producto de sus esfuerzos suplementarios, y se limitarán, entonces, a llevar una vida abandonada sin ninguna queja.<sup>62</sup>

Las expresiones más significativas de la cita son «trabajar para vivir» y «emplear toda su fuerza y capacidad». La primera quiere decir trabajar para las comodidades de la vida y no para reproducir una miseria que anula cualquier posibilidad de laboriosidad motivada. La segunda, que el trabajador motivado es una fuente inagotable de energía física, de destreza y de capacidades en el trabajo.

Saint-Lambert insistía, también en las páginas de *La Enciclopedia*, en que los pueblos descorazonados son pueblos indolentes y conformes con su pobreza. La laboriosidad nace de la expectativa de que el trabajo deparará un estado más agradable y cómodo. Y esta expectativa se fortalece con el deseo de que esto sea realmente así. Si la expectativa necesita de la política que hace esto posible, es decir, del buen gobierno que promociona, ordena y armoniza la naturaleza pasional de los ciudadanos, el deseo se conforma cuando la misma posibilidad de desarrollar los intereses privados, que son naturales en todos los individuos, tiene vía libre para su expresión.<sup>63</sup>

62. *La Enciclopedia*, II, 264-265.

63. «Para que estos [los trabajadores manuales] vivan con suficiencia—dice Saint-Lambert—es necesario que sean laboriosos, para que sean laboriosos, es necesario que tengan la esperanza de que su trabajo les procurará un estado agradable. Es igualmente necesario que tengan este deseo. Los pueblos precipitados en el descorazonamiento se contentan fácilmente con lo necesario, así como los habitantes de los parajes fértiles en los que la naturaleza todo lo da, y en los que todo languidece si el legislador no sabe introducir la vanidad seguida de un poco de lujo», *La Enciclopedia*, II, 217. En 1781, el responsable del asilo de pobres de Soissons decía en un Informe: «Si no se quiere perpetuar la raza de los mendigos, hay que acostumbrarlos a un lujo de suficiencia... Si se pudiera educar a todas las mujeres de esta casa hasta hacerlas desear el uso de guantes, estas mujeres serían regeneradas por la sociedad... El hábito del cuidado personal necesita de las necesidades, las necesidades del trabajo, el trabajo de la mentalidad, la mentalidad del deseo de disfrutar que alimenta y hace crecer la emulación en todas las clases de la sociedad», Ph. Sassier (1990: 121).



El combate de *La Enciclopedia* por la universalización social de la figura del hombre animado, del hombre apasionado de los ilustrados, hasta incluir a los restos irredentos del *pueblo* de los trabajos más mecánicos, se corresponde con una ambiciosa operación de los *philosophes* para insuflar alma al trabajo manual y, en algunos casos, hasta para dotar a este trabajo de algún tipo de sentido por sí mismo. Para examinar esta operación intelectual vamos a recurrir a Helvétius, quizá el *philosophe* que más arriesgó a la hora de animar, de dotar de alma al trabajo y, sobre todo, de buscar algún tipo de explicación para que el trabajo animado alcanzase alguna significación por sí mismo y no sólo como un puro instrumento o medio para la satisfacción de los intereses de un trabajador concebido, ciertamente, como un hombre capaz de intereses y con alguna posibilidad de realizarlos.

Rebasada la mitad del setecientos, el vicio de Mandeville se ha trastocado plenamente en utilidad. Helvétius representa ejemplarmente este importante giro que permite disipar todo el rigorismo irónico que atenazaba las formulaciones del escritor holandés y proclamar palmariamente la utilidad de los comportamientos apasionados e interesados. El interés nace—según Helvétius—de la actividad pasional y crea la necesaria tensión de la voluntad para satisfacer, de manera real o imaginaria, inmediata o mediata, el «amor de sí». El hombre es un ser apasionado porque es un ser interesado.<sup>64</sup> En esta operación el egoísmo pasa a ser considerado como una condición *natural* del hombre. No presenta, en principio, connotaciones de valoración moral, sino que designa el «amor de sí», fundamento de toda la acción humana que se rige por la norma utilitaria de la huida del dolor y la búsqueda del placer. El amor de sí es el avatar del instinto natural de conservación que establece un sólido parapeto frente a la resignación ante la muerte. La ideología burguesa de Helvétius asume el tópico burgués de la proscripción y negación de la

64. En la antropología de Helvétius (1715-1771), «la pereza es natural al hombre... la atención lo fatiga y aflige... gravita sin cesar hacia el reposo como el cuerpo hacia un centro». Existe en el hombre un principio de inercia que sólo puede ser superado por el principio contrario, el interés y las pasiones. Si no fuera así, los hombres habrían permanecido en las condiciones de pereza anímica y física que caracterizan a los hotentotes y caribes, esto es, en el grado cero de las sociedades humanas. El principio activo alcanza toda su potencia en las sociedades evolucionadas, lo que no predetermina la bondad y maldad de sus efectos. Véase al respecto M. Duchet (1975: 328). En la línea de Mandeville, Helvétius piensa que la condición perezosa del hombre se trasciende mediante el desarrollo del aparato pasional que la vida en sociedad necesariamente moviliza y promueve. A diferencia del holandés, considera que este es un proceso común en toda la sociedad, desde las clases más altas a las más bajas.

muerte. Nada de ataraxia, nada de conformismo. El amor de sí es una afirmación burguesa de la vida en los años más revolucionarios y vitalistas del pensamiento burgués. Helvétius se esfuerza por elaborar un discurso *positivo*, donde el interés privado es un instrumento imprescindible de la utilidad pública. El egoísmo no es, en primera instancia, un vicio, y los intereses privados son el soporte de la felicidad de todos. Sin embargo, no estamos aquí ante la «mano invisible» de Adam Smith. Los hombres necesitan ser «iluminados» sobre sus verdaderos intereses—lo que confiere un papel destacado a la educación—, y la política es el ámbito apropiado para la realización de la felicidad pública. Esta felicidad se persigue mediante la acción política de un gobierno que permite la posible identificación de las felicidades de cada uno y la de todos. La felicidad pública está en relación directa con el grado de armonía que alcanzan los intereses privados de los integrantes de la comunidad política.

Frecuentemente se presenta a Helvétius como un promotor del hombre burgués por la importancia que concedió al principio de utilidad. Esta apreciación debe ser matizada en el sentido de que su utilitarismo exige un equilibrio entre la sociedad, entendida como el campo para la acción del hombre pasional, interesado y egoísta, y el Estado, que tiene que desempeñar un papel imprescindible como legislador para precaver la posible contradicción entre interés privado y felicidad pública.<sup>65</sup>

La idea moral y política del hombre no presenta reparos para la sistemática búsqueda individual de la riqueza. Sin embargo, hay una especial insistencia en nuestro autor en que la distribución de la riqueza no produzca una desigualdad económica excesiva entre los ciudadanos. Por esta razón, cuando Helvétius habla del lujo lo considera bueno y deseable, siempre y cuando el lujo no sea la expresión de una brutal disparidad de las

65. «Todo el arte del legislador consiste, pues, en obligar a los hombres, por el sentimiento del amor a sí mismos, a ser siempre justos los unos con los otros. Ahora bien, para componer leyes semejantes, hay que conocer el corazón humano, y en primer lugar saber que los hombres, sensibles para sí mismos, indiferentes para los otros, no nacen ni buenos ni malos sino aptos para ser lo uno y lo otro, según que un interés común los reúna o los divida; que el sentimiento de preferencia que cada cual experimenta para sí, sentimiento al que está ligada la conservación de la especie, ha sido grabado por la naturaleza de manera imborrable; que la sensibilidad física ha producido en nosotros el amor al placer y el odio al dolor; que el placer y el dolor han depositado y han hecho brotar, después, en todos los corazones, el germen del amor de sí, cuyo desarrollo ha dado origen a las pasiones, de donde han brotado nuestros vicios y todas nuestras virtudes», *Del Espíritu*, 345.

fortunas.<sup>66</sup> Y como desconfía de la posibilidad de una redistribución natural de la riqueza, confiere al gobierno esta tarea como uno de sus cometidos más importantes.

La cuestión del relativo igualitarismo económico aparece en Helvétius como una exigencia de los presupuestos antropológicos y políticos con los que actúa. La política es el arte de gestionar—nunca de abolir o menoscabar—las pasiones y de conciliar los intereses de los ciudadanos. Las sociedades con una excesiva desigualdad económica son sociedades con una peligrosa inclinación hacia el gobierno despótico, pues tal desigualdad es una condición necesaria para reducir a los ciudadanos a la condición servil propia de aquel. Sin un relativo igualitarismo económico, sin una cierta *medianía*, difícilmente puede garantizarse la solvencia y constancia del interés propio y de las pasiones benéficas que desarrolla, como condición general de la ciudadanía. Y cuando estos resortes psíquicos flaquean o se bloquean, todo se conmueve. La mayoría de los ciudadanos pierden su capacidad para definir y buscar sus intereses propios ante la incapacidad material de alcanzarlos en condiciones generales de pobreza y servilismo, mientras que una minoría desarrolla un brutal interés privado, profundamente corrompido por su férrea dependencia de las específicas condiciones políticas del gobierno despótico y por su intrínseca y absoluta incapacidad para realizar algún grado de felicidad pública.<sup>67</sup>

66. «El lujo no es dañino en cuanto tal, sino sólo como consecuencia de una gran disparidad en la riqueza de los ciudadanos. De la misma manera, el lujo no es nunca excesivo cuando la distribución de la riqueza no es demasiado desigual». Helvétius defiende el lujo en los capítulos III y V de la sección VI de su obra *De l'Homme*. Su tesis es que el lujo no es ningún problema, el problema es el exceso en la desigualdad económica de los ciudadanos. Como muchos otros en su época, caso de Montesquieu, considera que aun en un gobierno despótico, en el que la disparidad de riqueza de los súbditos es la norma, el lujo siempre será un mal menor, pues proporciona recursos económicos a las clases trabajadoras, ya que sigue siendo un principio de actividad económica.

67. Para Helvétius las causas morales tienen una influencia determinante en el despotismo. La ambición y la avaricia, nacidas y sistemáticamente alimentadas por una profunda desigualdad de las fortunas, son el fundamento inmoral del gobierno despótico. A su vez, la cobardía de un pueblo emasculado de las pulsiones que animan sus intereses, falto de toda energía, lo hace indiferente al bien público y sumiso a la servidumbre del despotismo. El despotismo es el triunfo de la servidumbre moral de los hombres. Pierden estos, en esta forma corrupta de gobierno, su fuste pasional positivo, para dar rienda suelta a la parte funesta de las pasiones, la que conduce a la desigualdad abusiva y la que cercena la actividad y la energía que todo hombre puede desplegar cuando nada impide la expresión de su interés propio. Sobre el despotismo, *Del Espíritu, Discurso Tercero*, caps. XVII-XXI.

Helvétius aparece, en estas páginas, como un representante ejemplar de la universalización de la condición psicológica del hombre tal y como la establece la antropología ilustrada. El ideal de medianía económica de los ciudadanos no es aquí, en absoluto, un eco de la parsimonia republicana; es, más bien, una pura exigencia del principio de utilidad, una garantía necesaria para que el interés propio y las pasiones que lo encarnan mantengan su vivacidad y su pujanza, especialmente entre las capas más bajas de la sociedad, los que trabajan manualmente. En este preciso contexto pasional afirma Helvétius que «el más vicioso de los gobiernos es un gobierno sin principio motor», pues destruye la personalidad utilitaria de los ciudadanos.

Pero nuestro *philosophe* va más allá. En sus manos el trabajo manual no sólo recibe todo el *animus* que recarga su dimensión subjetiva, sino que busca algo mucho más ambicioso, busca el placer y la felicidad. Estamos aquí ante una arriesgada operación que pretende, a su manera, descubrir algún tipo de placer y felicidad en el trabajo manual *por sí mismo*. Aunque la argumentación en que se sustenta revele enseguida sus graves limitaciones, el mismo intento reclama todo nuestro interés. Es, precisamente, el ensayo de la búsqueda de un sentido para el trabajo manual *per se* lo que resulta relevante en una historia del lenguaje moderno del trabajo, pasando a un segundo plano el fracaso, y aun la extravagancia, de los razonamientos en que se concreta.

En la sociedad del interés y de las pasiones, de la utilidad privada y del bien público, Helvétius afirma, sin sombra de duda, que «el hombre ocupado es el hombre feliz». <sup>68</sup> Nuestro filósofo asume y demuestra que este hombre feliz es cualquier hombre ocupado. Por lo tanto, la tesis proclama la felicidad de los que trabajan manualmente, aun la de aquellos que lo hacen en las ocupaciones más penosas. En línea con la moral sensual y hedonista que profesa, Helvétius buscará la felicidad del trabajador y del propio trabajo manual en «los placeres de la previsión». Entre este tipo de placeres se cuentan todos aquellos medios mediante los cuales los hombres satisfacen las necesidades y los deseos, satisfacción que, a su vez, es el fundamento de los placeres de la sensualidad. Nuestro filósofo termina por dar un salto, ciertamente arriesgado, cuando concluye que «los medios son siempre convertidos

68. «L'homme occupé est l'homme heureux» es la tesis que Helvétius defiende en la sección VIII de su obra póstuma *De l'Homme*, publicada en 1772. Subrayemos la importancia de la proposición. La sociedad ocupada no sólo es una sociedad buena desde la perspectiva de lo económico y de lo político. La sociedad ocupada es, también, una sociedad feliz.

por la previsión en placeres reales».<sup>69</sup> Lo que Helvétius quiere decir es, ni más ni menos, que el mismo trabajo manual, en tanto que medio necesario para la satisfacción futura de los deseos de todo tipo, es en sí mismo placentero, pues trabajar es vivir en el *placer de previsión* (*plaisir de prevoyance*) que hace del mismo trabajo un placer efectivo y real. El ebanista que maneja su cepillo experimenta «todos los placeres de la previsión ligados al pago de su obra terminada». «Cada golpe de hacha recuerda al carpintero los placeres que le procurará el pago de su jornal». La consecuencia que se sigue es que «el trabajo, cuando es moderado, es en general el empleo más feliz que pueda hacerse del tiempo». La defensa de la tesis actúa también mediante el contraste con la condición del «ocioso opulento». En este caso se satisfacen las necesidades sin trabajo, lo que supone que nunca podrá *anticipar* el instante gozoso en el que le será dado el satisfacerlas. Entre la satisfacción de un deseo y la resurgencia de otro sólo cabe, para el rico ocioso, una espera pasiva y melancólica. Esta espera *inútil* que separa la satisfacción de dos deseos es el tedio (*ennui*). Si para el opulento «es el tedio de la inacción el que llena el intervalo que separa una necesidad emergente de una necesidad satisfecha», para el trabajador manual «es el trabajo el que, al procurarle los medios para satisfacer sus necesidades, los goces que no obtiene si no es con este precio, se convierte en un motivo de satisfacción».<sup>70</sup>

Las ideas de Helvétius sobre el placer del trabajo manual—placer de previsión—no por extravagantes dejan de ser particularmente significativas y de alcanzar alguna relevancia histórica. Nuestro autor intenta abrir una vía para encontrar un sentido al trabajo por sí mismo. La arriesgada operación consiste en suponer una identidad de placer entre la expectación de la satisfacción de los deseos y el propio medio de expectación. En la apología del lujo se habla, hasta la saciedad, de que el consumo de lujos, el deseo de los bienes no necesarios que hacen la vida más agradable, es un factor inexcusable de la laboriosidad. En esta operación, el trabajo manual se transforma mediante su psicologización. Ya es posible comprender por qué los seres humanos pueden afanarse hasta el desvelo. La laboriosidad se explica como el resultado de la química pasional desencadenada por el interés, y el interés, a su vez, no es otra cosa que una manifestación del amor de sí que busca incessantemente la satisfacción de los deseos que producen placer. Si la sociedad está gobernada convenientemente, si el gobierno es un gobierno de las pasiones a las que se considera como el fundamento de toda utilidad—no sólo

69. *De l'Homme*, VIII, caps. 2 y 5.      70. *De l'Homme*, VIII, 5.

de la privada—, se preservará y estimulará el dinamismo pulsional de los individuos, y la laboriosidad será una virtud, entre otras, de esta buena sociedad. Sin embargo, en todo este proceso discursivo el trabajo manual difícilmente puede trascender su carácter *instrumental*. La laboriosidad se establece como una actitud promovida por las utilidades que comporta. En las condiciones de una retribución del trabajo relativamente alta, es decir, que supere la satisfacción de las necesidades más perentorias, los trabajadores manuales desarrollarán una notable motivación para la realización de sus trabajos que, en último término, se refiere a la satisfacción de necesidades crecientes. Para llegar hasta aquí ha sido necesario reivindicar la naturaleza pasional y egoísta del hombre y universalizarla mediante un proceso de democratización—una operación que resolvía con efectividad Jaucourt—y, en segundo lugar, elaborar una filosofía del consumo de los bienes de lujo que, salvando todas las prevenciones, cumpliera también con las condiciones de su universalización por democratización. Pero, en todo este laborioso proceso, el trabajo manual permanecía *por sí mismo* irredento.

Hasta Helvétius no hemos detectado ningún intento de reivindicar algo tan insólito para la época como el placer de trabajar. El placer de trabajar de los campesinos, de los carpinteros, de los que se afanan en los telares y las devanadoras, de los que levantan edificios y arrancan las riquezas del subsuelo. Ciertamente, el placer de trabajar de Helvétius es lo que sus propios presupuestos filosóficos permitían que fuese. Su propia filosofía utilitarista marca los límites en los que podía intentarse la reivindicación de este placer. Recordemos la frase de Helvétius: «El trabajo, cuando es moderado, es en general el empleo más feliz del tiempo en el que no se satisface ninguna necesidad, en el que no se goza de ninguno de los placeres de los sentidos». Nuestro autor admitiría, sin dificultad, diferencias de grado entre el placer del trabajo por sí mismo y los placeres producidos por la satisfacción concreta de los deseos y, en general, los que reporta una viva sensualidad, pero estas diferencias no cuestionarían el placer de trabajar. Si la satisfacción es tiempo de culminación del *estado de previsión*, la mayor felicidad no correspondería al cumplimiento real de la satisfacción, sino al recurrente recorrido laborioso permanentemente transido de expectación. El placer del trabajo se sustenta totalmente en un estado anímico de continuada excitación, retroalimentado por el deseo inextinguible de un trabajador que abraza la esperanza, no infundada, del cumplimiento relativo de sus expectativas. El intento de Helvétius nos muestra a las claras que si la filosofía ilustrada podía justificar, ensalzar y racionalizar la laboriosidad, tenía graves dificultades

para articular algún tipo de discurso coherente y creíble sobre el sentido del trabajo manual *por sí mismo*.<sup>71</sup> Es decir, no podía crear una *filosofía del trabajo* propiamente dicha, en la que este alcanzase el rango de verdadera categoría ontológica. Será esta una empresa que se acometerá, en toda su amplitud, en los años salvajes de la filosofía, en la primera mitad del siglo XIX y de la mano de la saga de filósofos alemanes que va de Fichte al joven Marx.<sup>72</sup>

Denis Diderot entendió bien la extrema debilidad de la propuesta de su colega de inquietudes *filosóficas*. En una nota crítica a la obra póstuma *De l'Homme* nos ha proporcionado uno de los textos más significativos que sobre el trabajo manual ha dejado el siglo XVIII. Su interés no reside tanto en lo que textualmente dice, sino en su carácter insólito en el conjunto de la literatura de *philosophes* e ilustrados en general.

La opinión de Diderot sobre el trabajo y su crítica a los argumentos helvétianos sobre el placer del trabajo manual se comprenderán mejor si recordamos algunos rasgos biográficos del director de *La Enciclopedia*. Diderot es, junto con Rousseau, uno de los escasísimos *philosophes* nacidos en las clases mecánicas. Si este dato es, en principio, ambiguo, finalmente resulta signifi-

71. El intento del Helvétius por buscar un sentido al trabajo por sí mismo puede completarse con el denodado intento del Barón D'Holbach por demostrar la condición intrínsecamente feliz de la vida del trabajador manual. Son dos ensayos que, si divergen en el punto de vista, mantienen importantes semejanzas. La felicidad del trabajador manual reside—según D'Holbach—en que la mediocridad de su estado provoca una necesaria actividad continuada de su espíritu, lo que se traduce en laboriosidad. Laboriosidad y morigeración juntas producen el vigor y la salud, felicidad corporal. Además, el trabajador manual conoce el verdadero descanso, el descanso que, según Hume, es la felicidad del reposo en tanto este es interrupción de la actividad del hombre laborioso. Por último, aparece en D'Holbach el estado de previsión, la felicidad de la posposición de la satisfacción del deseo, la expectación gratificante de su posterior cumplimiento. No se puede desear una condición más feliz. En D'Holbach no encontramos la explícita presentación del trabajo manual como placentero por sí mismo, pero parece estar a dos pasos de hacerlo. La mediocridad, y aun la pobreza del trabajador manual, son las condiciones de su felicidad, siempre que sus deseos mediocres abriguen la expectativa de una efectiva satisfacción. En D'Holbach la utilidad de la pobreza mandevillana ha sido puesta de pie, aunque para ello sea preferible decir mediocridad donde antes se decía pobreza. «Los hombres más felices son, por lo común, aquellos que poseen un alma tranquila que sólo desea cosas que pueda procurarse por medio de un trabajo adecuado para mantener la actividad, sin que le cause unas sacudidas demasiado molestas o violentas», *Sistema de la naturaleza*, 314, 326.

72. La expresión «años salvajes de la filosofía» es de Rüdiger Safranski (1992) y se utiliza aquí, y en algún otro lugar del libro, con similar significado al que tiene en su importante estudio sobre Schopenhauer. Los años salvajes de la filosofía son los años de las filosofías que se piensan a sí mismas como culminaciones del problema filosófico secular o, al menos, como filosofías acabadas con pretensiones de totalidad.

cativo en ambos casos. Diderot era el hijo mayor de un maestro cuchillero de Langres con muy buena reputación en el oficio. Llevaban doscientos años ejerciendo los Diderot la cuchillería en la localidad, y, aunque Denis fuera encaminado desde los trece años a la carrera eclesiástica, disponía de la vívida experiencia de los ambientes industriales, laborales y sociales de la menestralía más cualificada.<sup>73</sup> No es un dato despreciable que sea un *filósofo* procedente de medios menestrales con una poderosa cultura de oficio, el responsable máximo de una empresa como *La Enciclopedia* que tiene, entre sus rasgos más destacados, la plena incorporación a tal monumento de cultura culta del postergado mundo de las industrias y los saberes técnicos de las fabricaciones artesanales. Precisamente esta característica de la obra explica el segundo rasgo biográfico de Diderot que deseamos destacar. Una de las ideas centrales de *La Enciclopedia* era la «descripción de las artes», tarea a la que Diderot dedica todo su empeño. La primera intención de hacer la descripción a partir de materiales disponibles pronto resultó totalmente insatisfactoria y Diderot se embarca en una fatigosa tarea de visitas de talleres, entrevistas con maestros artesanos y observación directa y estudio de los procesos de producción, las herramientas y la maquinaria. El hijo del cuchillero, que abandonó el oficio por los libros, vuelve desde los libros a los oficios y recorre obradores y talleres para poder ofrecer una descripción mucho más fidedigna y detallada del estado de las artes en Francia. Esta nueva inmersión de Diderot en el mundo del trabajo manual, de las artes mecánicas, es relevante a la hora de interpretar su posición ante el trabajo.<sup>74</sup> Todavía ca-

73. Sabemos que los bisturís del taller de Diderot tenían una fama que traspasaba las fronteras regionales. Denis sentía en su niñez un gran afecto por su padre y, a pesar de las desavenencias posteriores, siempre tendió a idealizarle como un modelo de trabajo y probidad. Estudió, desde los diez años, en el colegio jesuita de su localidad y, en una ocasión, pidió a su padre abandonar los estudios. Le preguntó este si deseaba aprender el arte de la cuchillería, a lo que Denis respondió: «Sí, con toda mi alma». La experiencia de aprendizaje duró poco. Denis tenía poca mano para las cuchillas y mucha añoranza de los libros. Véase al respecto P. N. Furbank (1994: 31 y ss).

74. En el *Prospecto* de *La Enciclopedia*, Diderot subraya el vacío en el que se encuentra la descripción culta de las artes mecánicas y, por lo tanto, la enorme dificultad de disponer de materiales publicados para cumplir con este objetivo principal de la obra: «Todo nos impulsaba a recurrir a los obreros. Nos dirigimos a los trabajadores más cualificados de París y del reino. Nos tomamos la molestia de visitar sus talleres, de interrogarlos, de escribir lo que nos dictaban, de desarrollar sus ideas, de identificar los términos propios de sus oficios, de hacer una lista de dichos términos, de definirlos, de conversar con quienes nos habían proporcionado informes y—precaución indispensable—de corregir, mediante largas y reiteradas discusiones con un grupo de trabajadores, lo que otro grupo nos había explicado de manera imperfecta, os-



bría enumerar un tercer rasgo biográfico. Diderot, por su enfrentamiento con los designios paternos, vivió en París durante sus años jóvenes una especie de bohemia, compartida con otras cabezas inquietas, que le hizo sentir en sus carnes el hambre y las necesidades más perentorias y relacionarse con gente que se esforzaba cada día por ganar el pan con sus manos.<sup>75</sup>

Diderot reprocha a Helvétius el argumento central de que pueda adjudicarse algún tipo de placer al trabajo manual en tanto medio privilegiado del *placer de previsión*. El desvelo intelectual de Helvétius es ciertamente loable, pero finalmente resulta un fiasco. Hay en él más «poesía que verdad», afirma Diderot. El placer del trabajo, cifrado en su intrínseca condición expectante, choca con la cruda realidad del trabajo manual tal y como lo pinta el hijo del cuchillero, el *philosophe* de las artes mecánicas, el Diderot que ha bajado en cuerpo y alma a las fraguas de Vulcano y ha respirado la agobiante atmósfera de los talleres.

75. Diderot conoció a su mujer, Nanette, cuando esta vivía con su madre viuda en una buhardilla. Ambas se mantenían cosiendo y vendiendo artículos de lencería y encajes. Este dato y las penalidades de Diderot en sus años jóvenes se encuentra en P. N. Furbank (1994: 35-39).

cura o errónea. Hay artesanos que también son hombres de letras y podríamos citarlos; pero son muy pocos. La mayoría de los que practican las artes mecánicas lo hacen sólo por necesidad y actúan de manera instintiva. [...] Hay oficios tan difíciles de describir y operaciones tan esquivas que, a menos que uno intente realizar la tarea por sí mismo y maneje la máquina con sus propias manos, costará describirlas con cierta precisión. Por lo tanto, a menudo ha sido necesario procurarse las máquinas, construirlas, ponerse a la faena, convertirse uno mismo, por decirlo así, en aprendiz y hacer malos productos para enseñar a otros cómo pueden hacerse buenos», *La Enciclopedia*, I, 177-178. Diderot nos ha hecho llegar toda su impaciencia con el lenguaje de los oficios y su recelo ante el trabajo artesano tal y como aparecía ante sus ojos, especialmente su rechazo del mundo *cerrado* de los oficios y de las corporaciones gremiales. El intento enciclopedista busca, en esta materia, redimir el lenguaje propio de los oficios, sacarlo de la confusión del taller para *normalizarlo*, para volverlo más racional, más preciso y más universal. Sacar el lenguaje de oficio del dominio directo de los trabajadores para crear un nuevo lenguaje depurado, técnico, esclarecido, el lenguaje que *La Enciclopedia* se esfuerza por establecer. Diderot repudia al artesano prendido de las redes de la práctica rutinaria, de la confusión e imprecisión léxica, al artesano del taller lóbrego y confuso, al habitante de un microcosmos de culturas y técnicas de oficio atomizadas; al artesano que difícilmente puede ser miembro activo de la república universal del trabajo productivo. Diderot rechaza la imagen y el lenguaje de este artesano «oscurantista» y propone la nueva figura del artesano esclarecido, dotado del lenguaje universal y preciso de su arte, habitante de un taller bien iluminado y ventilado, limpio y racionalizado para la producción más perfecta y más eficiente: el taller que difunden, cargados de intención representativa, los detallados grabados de *La Enciclopedia*, unos grabados que tenemos que interpretar como toda una declaración de intenciones. Para estas cuestiones, véase Cynthia Koepp (1986) y W. J. H. Sewell (1986).

Tendría más confianza en las delicias de la jornada de un carpintero, si fuera un carpintero quien me hablara y no un arrendador de impuestos cuyos brazos no han probado jamás la dureza de la madera ni el peso del hacha. Veo a este feliz carpintero enjugar el sudor de su frente, poner las manos en las caderas y aliviar, mediante este descanso, la fatiga de sus riñones, resoplar a cada instante y medir con su compás el espesor de la viga. Puede que sea muy placentero ser carpintero o cantero pero, sinceramente, yo esa felicidad no la quiero, ni siquiera con la agradable idea, a cada golpe de hacha o de escoplo, de la paga que me esperará al final de la jornada. Todos los trabajos alivian igualmente el aburrimiento, pero no todos son iguales. No me gustan los que conducen rápidamente a la vejez, aunque ni son los menos útiles, ni los menos comunes, ni los mejor retribuidos. El cansancio es tal que el trabajador es mucho más sensible al cese de su trabajo que a la recompensa de su salario. No es la recompensa sino la duración y carga de su faena lo que ocupa su mente durante toda la jornada. Y cuando la puesta del sol le arrebatara la herramienta de las manos, la frase que se escapa de sus labios no es «voy a recibir mi paga», sino «se acabó por hoy». ¿Creéis que cuando vuelva a su casa estará en condiciones de arrojarle en los brazos de su mujer? ¿creéis que será tan ardiente como un ocioso en los brazos de su amante? [...]. En fin, Helvétius, ¿cuál de los dos desearías ser, cortesano o cantero? Cantero, me dirías. Sin embargo, antes de que terminara el día estarías harto del escoplo que, encima, tendrías que volver a empuñar mañana.<sup>76</sup>

Diderot lleva al límite la posición ilustrada ante el trabajo manual y lo hace mediante el recurso a la ambivalencia, a la relativización de los argumentos y de los valores, algo que, por otra parte, es tan característico de su genio intelectual. Los límites a los que es brutalmente sometida la idea de trabajo son los de la propia idea utilitaria de trabajo. El trabajo manual no puede ser presentado, sin más, como un antídoto del esplín, que genera placer precisamente por su capacidad profiláctica para prevenir los males anímicos que su ausencia propicia. El trabajo manual no puede ser honestamente reconvertido en una actividad placentera mediante el truco excéntrico del *placer de previsión*. El trabajo manual, en algún sentido que poco tiene que ver con la condición nega-

76. *Escritos políticos*, 302-309. El texto citado pertenece a la *Refutación de Helvétius*, la crítica de Diderot a la obra *De l'Homme*. La referencia, al principio del texto, al arrendador de impuestos lo es a la ocupación de Helvétius. El resto del texto sigue trufado de ironía. La frase de Helvétius, «el aburrimiento es un mal casi tan temible como la indigencia», provoca el comentario de Diderot: «Hete aquí el discurso de un hombre rico que nunca ha visto peligrar su cena». La tinta negra de la pluma de Diderot puede destilar expresiones de este tenor: «Sólo los horrores de la miseria y el embrutecimiento pueden reducir al hombre a semejantes trabajos» (explotación de las minas, fabricación de cal, transporte de madera por los ríos, etc.).

tiva que del trabajo tenía la mentalidad de la sociedad estamental, degrada la condición humana y, por si fuera poco, acorta la vida de los que lo desempeñan.<sup>77</sup> La proposición de Helvétius, «la condición del obrero que, mediante un trabajo moderado, provee a sus necesidades y a las de su familia, es de todas las condiciones quizá la más feliz», merece un lacónico comentario de Diderot:

Toda condición que no permite al hombre caer enfermo sin caer en la miseria es mala. Toda condición que no garantiza al hombre un recurso cuando llega a la vejez es mala. [...] Todo lo que el autor dice en elogio de la mediocridad (de las fortunas) será desmentido por todos los que padezcan sus inconveniencias.<sup>78</sup>

Bastante tiene el obrero con esforzarse en la lucha diaria por la vida como para que pueda preocuparse por conocer y administrar su felicidad. La felicidad no es un objetivo prioritario para aquellos demasiado preocupados por su subsistencia y la de su familia. Diderot presenta, pues, una viva imagen de las condiciones reales en las que se desempeña el trabajo manual y extrae las conclusiones debidas para negar toda pretensión de establecer un lazo necesario entre trabajo manual y placer o felicidad.

No es posible, sin embargo, interpretar este duro ejercicio de realismo como los prolegómenos de algún tipo de crítica social sistemática. El ejercicio es, ciertamente, de crudo realismo social, pero no de contestación decidida, global y estructurada. En el texto, la respuesta a esta situación lacerante se resume en pura ironía: la salud y la felicidad del rico y del trabajador pobre se realizarían más convenientemente si ambos cambiaran sus hábitos de vida. Que el rico coma lo que come el pobre y este lo que come el rico, y así la comida copiosa del primero alimentaría el denodado esfuerzo del segundo, y la frugalidad de la mesa de este sería la dieta saludable para la ociosidad de aquel.

Esta clase de planteamientos no supone la revisión de la doctrina que liga trabajo y lujo, o algún tipo de relativización de lo avanzado en la senda de la reivindicación de la utilidad privada y pública del trabajo manual y de

77. En la sociedad estamental, el trabajo manual degrada en la medida en que su condición *mecánica, servil o vil* es un requisito fundamental de la propia articulación de la estructura social de los *estados* y las condiciones, es decir, de la estructura social entendida como un sistema de diferenciación social. Para Diderot, la degradación humana inducida por el trabajo manual es una cuestión achacable específicamente a la amenaza que el trabajo supone para la salud de los cuerpos y el desarrollo de las potencialidades de los espíritus. De manera diferencial, los trabajos manuales desgastan la salud corporal y exigen una dedicación física tal que difícilmente permiten una adecuada expansión del alma humana. 78. *Escritos políticos*, 309.

la laboriosidad como efecto del trabajo motivado. Diderot niega que pueda predicarse placer del trabajo manual *por sí mismo*, pero asume que los trabajadores pueden afanarse en sus penosas ocupaciones cuando el interés, movilizado por las pasiones, se alimenta de las expectativas de un premio, de una retribución compensadora.<sup>79</sup>

El último Diderot, el de la *Refutación de Helvétius*, sale al paso del discurso ilustrado del trabajo más subido de tono. La divergencia es significativa. Bien está el consumo generalizado de comodidad y de emulación, la retribución alta del trabajo, la motivación subjetiva del trabajador. Sin embargo, este discurso positivo no puede extremarse hasta anular la tremenda realidad de una buena parte del trabajo manual, hasta dejarla, voluntariamente, fuera de foco. El Diderot posterior a 1770 muestra algún grado de compromiso intelectual, en materia social y política, que le lleva a denunciar aquellos artificios filosóficos que encubren y tapan una realidad difícilmente asumible.<sup>80</sup> El progreso de las ciencias, la industria y el comercio presenta, a fin de cuentas, una imagen profundamente ambigua y diferenciada. Ninguna filo-

79. La posición de Diderot respecto al lujo y sus efectos está en la línea general que sostiene que el lujo por sí mismo no es bueno ni malo. Si alguna particularidad presenta su discurso es el gusto por los violentos contrastes y las formulaciones chocantes. El lujo es bueno cuando no es contradictorio con el talento y la virtud; cuando la nación entera goza del bienestar que cada condición posibilita; «cuando no hay más desigualdad entre las fortunas que la introducida por la laboriosidad y la suerte» («las fortunas serán legítimamente distribuidas cuando la distribución sea proporcional a la industria y trabajo de cada uno: semejante desigualdad no tendrá efectos negativos, al contrario, será la base de la felicidad pública»); cuando se hayan abolido las corporaciones públicas privilegiadas a las que sólo se accede por el dinero y no por el mérito y los talentos, etc. Una sociedad así, empleará el dinero en multiplicar «los placeres de los sentidos», no los «placeres» de la ostentación del *estado*, de la pasión por la distinción en la sociedad jerárquica. Lo empleará en «la totalidad de esos vicios encantadores que procuran la felicidad de los hombres en este mundo y su eterno castigo en el otro». Este lujo ya no será el hijo de una condición privilegiada, sino de la «prosperidad». Un lujo que potencia cuantitativa y cualitativamente las artes mecánicas y mejora las bellas artes al promover el refinamiento. La única condición requerida es que no se obtengan con dinero y por dinero las prerrogativas que corresponden al mérito y a la virtud. Es conocida la inclinación de Diderot por el sistema del concurso de méritos para proveer los altos cargos de la administración del Estado: un intento de implantar una meritocracia que fomente la preocupación por la educación y el valor del esfuerzo personal y evite la reproducción de las dignidades atendiendo a la prevalencia del privilegio. *Escritos políticos*, 140-156 y 310-312.

80. Yves Benôt opina que las hambrunas de 1770 y el viaje a Langres de ese mismo año dejaron una huella imborrable en Diderot. El espectáculo crudo de la miseria generalizada terminó por abrir, definitivamente, la espita de una crítica social difusa en un autor poco dado a ocuparse de esta cuestión. Cfr. Y. Benôt (1960).

sofía política puede hacer abstracción del sufrimiento de los que trabajan con sus manos. Diderot no es Rousseau, y, sin embargo, a estas alturas de su itinerario vital parece producirse una relativa sintonía de preocupación y de crítica con su antiguo amigo. Ciertamente, la crítica de Diderot no alcanzará el grado de sistematicidad de la del ginebrino, tampoco le llevará a una confrontación tan fuerte y absoluta con la idea ilustrada de trabajo. De todas formas, lo que ahora interesa subrayar es, precisamente, la disonancia de Diderot: la plasmación discursiva de una divergencia que detecta graves insuficiencias en el discurso del trabajo animado cuando este quiere ir más allá de su justificación instrumental. Unas insuficiencias que proceden de la propia realidad empírica del trabajo, ahora formulada como injusta y, en numerosos casos, como insoportable.

La nueva preocupación por el trabajo en el siglo XVIII, la elaboración de una idea de trabajo con un poderoso flanco subjetivo en el que se concitan todos los esfuerzos para establecer los principios de la motivación y un concepto viable de laboriosidad, da pie a interesantes préstamos y coincidencias argumentativas. Cuando pasamos de Helvétius al catalán Antonio de Capmany, ciertamente damos un buen salto. Capmany es una de las voces más interesantes en la defensa del sistema gremial como forma de organización corporativa del trabajo de la industria. El gremialismo es, en su opinión, una solución, históricamente avalada y experimentada, para resolver el problema del encuadramiento político de los trabajadores de oficio, así como para preservar el honor social de este importante segmento de la población. Además, el gremialismo es, para el catalán, un factor decisivo para la promoción de las costumbres laboriosas entre la población artesana.

Si Helvétius y Diderot son decididos *philosophes*, Capmany es un pensador que ejemplifica la compleja corriente que podemos denominar como ilustración conservadora. Su conservadurismo no es un mero tradicionalismo. No hay en él una voluntad de restaurar el pasado para negar un presente y un futuro que se deploran. Al contrario, Capmany, el historiador *erudito y crítico* de la historia económica de Cataluña, buscará, en la verdad de la historia, las mejores garantías para la correcta organización de una sociedad y de una economía que él asume en todas sus capacidades productivas.<sup>81</sup> Capmany ve, en el gremialismo histórico de la Corona de Aragón, un

81. Antonio de Capmany publicó, en 1778, el *Discurso económico-político en defensa del trabajo mecánico de los menestrales y de la influencia de sus gremios en las costumbres populares, conserva-*

orden institucional que ha demostrado sus capacidades para asegurar una específica integración política y social de los trabajadores de oficio, en tanto que miembros de corporaciones intermedias con plena representación en el gobierno municipal. Es, precisamente, esta visibilidad corporativa del trabajo productivo la que, a su vez, promueve y refuerza el honor social propio de unos trabajadores que se sentirán plenamente integrados y conformados en la estructura social jerárquica, de corte estamental, que Capmany defiende como un sistema justo y ordenado. Sólo en la medida en que la organización del trabajo cumpla, en el futuro, con estas condiciones históricas, podrá asegurarse una producción industrial creciente, más la correcta reproducción de las virtudes específicas que necesita la población trabajadora.

En la obra de Capmany, la esfera objetiva del análisis, la que se sustancia en la defensa del gremialismo por su importancia social y política, se complementa con la esfera subjetiva, la que se ocupa de la motivación de los artesanos en su trabajo. La primera establece las condiciones legales e institucionales (asociacionismo corporativo y participación en el gobierno municipal) que hacen posible que la clase de los trabajadores urbanos de oficio alcancen una necesaria y específica identidad pública. La segunda establece los resortes psicológicos que mueven a los que trabajan a esforzarse sistemáticamente. Para Capmany, ambas esferas son complementarias y absolutamente imprescindibles para que exista y se desarrolle lo que él denomina «espíritu de trabajo», pues es este un efecto tanto de la correcta integración social y política que facilita el corporativismo gremial, como de la motivación subjetiva del trabajador.

La sensibilidad intelectual del catalán sabe abrirse, plenamente, a la figura ilustrada del trabajo animado. Hay dos instancias básicas para la motivación:

Es cosa clara que la ocupación del tiempo constituye la felicidad del hombre; pero para moverse y ocuparse es menester un motivo: o el hambre, o la codicia. La primera es más general y manda con más imperio; pero no basta siempre porque es lí-

---

*ción de las artes y honor de los artesanos.* Se trata de una contribución muy estimable a la polémica sobre la organización gremial del trabajo y de la producción en los oficios artesanales urbanos. No dudamos en calificarlo como uno de los textos más importantes que, sobre el trabajo y los trabajadores, produjo el siglo XVIII. Al año siguiente, vieron la luz sus *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*. En su Tercera Parte, Capmany escribe la historia de los gremios catalanes.

mitada y momentánea y prontamente está satisfecha. La segunda es más poderosa porque es continua e insaciable.<sup>82</sup>

La pura necesidad de subsistencia es, pues, un factor muy débil de motivación para el trabajo. Cuando se alcanza un determinado nivel de satisfacción, que puede perfectamente situarse en límites bajos, el impulso para el trabajo necesariamente decae y la laboriosidad resulta imposible como fenómeno psicológico y moral. En abierta oposición con la tesis de la utilidad de la pobreza, Capmany considera que, de la pura necesidad de subsistencia, sólo puede esperarse una «extrema desidia», pues, en estas condiciones, los individuos se habitúan a una «miseria frugalidad».<sup>83</sup> La pura necesidad nunca podrá ser el móvil de la laboriosidad. Se vuelve, ahora, el catalán al segundo recurso: la codicia es una pasión con un gran potencial para desatar la motivación y la ocupación, pero, en el mundo moral al que pertenece nuestro autor, es un vicio indefendible. Sin justificación argumentativa alguna, Capmany procede a una reconversión bien significativa de la codicia en lo que él denomina *estado de deseo*. Cuando el autor dice codicia, el lector entiende claramente la diferencia que existe entre la satisfacción de una necesidad perentoria y muy limitada y la insatisfacción sistemática de una pasión infatigable e irrefrenable. Cuando dice deseo, la codicia se transmuta en una pulsión que, si pierde una parte de su potencial retórico, gana la relativa respetabilidad moral de su ambigüedad.

El *estado de deseo* es, para Capmany, la particular condición de un trabajador manual que efectivamente está en condiciones de abrigar deseos: «Siempre que no se ponga al pueblo en la necesidad de tener deseos, es difícil que busque los medios de satisfacerlos». Tiene que ver con una condición económica, social y cultural de los trabajadores manuales que efectivamente aliente y no cercene su capacidad natural de deseo. Es una retribución estimulante del trabajo y, de manera especial, un efectivo deseo de mejorar las condiciones de vida dentro de la propia clase. Pero Capmany añade algo

82. *Discurso económico-político*, 7.

83. «Vemos en España países llenos de miserables y mendigos abandonados a una extrema desidia, porque el aguijón de la hambre no levanta al hombre sino por un instante [...]; en tales circunstancias miro por casi imposible mover a los hombres. Éstos, acostumbrados a holgar, se vienen a formar cierto hábito de su misma pereza; y entonces el reposo de la indigencia suple por el bienestar de la vida laboriosa. Acostumbrados a una mísera frugalidad, pierden hasta los deseos, no apeteciendo las conveniencias por no tener idea de ellas», *Discurso económico-político*, 7-8.

más. Lo importante no es si cada menestral ha vivido los placeres efectivos que le proporciona la satisfacción de sus deseos. Lo importante es la generalización del *estado de deseo*, entendido como la previsión ciertamente posible del cumplimiento de los deseos.

Es verdad que hay artífice que ha vivido sin haber gozado en realidad; pero sí con la esperanza de gozar, o con la *previsión de gozar* en cierto tiempo, lo que ha sido el móvil de toda su actividad. Aún en este último caso lo debemos mirar por más *feliz*, porque los gustos de previsión son más durables que los reales, atendiendo a que el cuerpo se extenua y jamás la imaginación. Si no fuere este móvil poderoso, ¿quién se destinaría toda la vida a trabajos rudísimos, de los cuales acaso nunca llega a coger el último fruto? El *estado de deseo* es ciertamente un *estado de placer*. [...] En este estado debemos contemplar al artesano aplicado y lleno de deseos que convierten en fruición real los gustos de la previsión.<sup>84</sup>

El texto desprende un fuerte aroma helvetiano porque, efectivamente, nuestro autor, el defensor del gremialismo y de la estructura social jerárquica, se vale de la idea de *plaisir de prevoyance* del francés.<sup>85</sup> El conservadurismo de Capmany no sólo asume plenamente las realidades económicas de un primitivo capitalismo industrial, sino también la necesidad de integrar en la figura del trabajador de oficio la dimensión antropológica de su irrenunciable individualidad, aquella que afirma la pasión y el deseo como instancias imprescindibles para la acción y, más en concreto, para el completo despliegue del *espíritu de trabajo*. Su imagen del artesano es la de un trabajador «aplicado y lleno de deseos, que convierte en fruición real los gustos de la previsión». La felicidad del trabajador es una vida laboriosa alimentada por el deseo. El deseo funciona como generador de laboriosidad precisamente por la relativa dificultad de su realización. Es el estímulo de un deseo que produce el efecto tonificante de lo sistemáticamente pospuesto. La relativa insatisfacción de todos los deseos posibles es la formulación benigna que Capmany ofrece como alternativa a la cruda insatisfacción de la codicia, que sólo puede producir infelicidad.

84. *Discurso económico-político*, 8-9. La cursiva es mía.

85. No cabe ninguna duda de que Capmany conocía la obra *De l'Homme* de Helvétius y que la utilizó para la elaboración de su *Discurso económico-político*. La confirmación es sencilla. Basta comparar las páginas 5 a 11 de este y la Section 8, Chapitre 2 de aquella. Encontramos frases copiadas textualmente, además de la notabilísima correspondencia entre el *estado de deseo* de Capmany y el *plaisir de prevoyance* helvetiano.



El discurso de Capmany, como podía esperarse, llega a un punto de inflexión en el que aparece el tópico de la *medianía*. La corriente central de la Ilustración, incluidos los *philosophes*, siempre fue sensible al problema de la desigualdad de fortunas y a los efectos deletéreos que la riqueza irrestricta tendría sobre el fuste moral de los ciudadanos, el buen orden político del Estado y, más en concreto, sobre la laboriosidad de los trabajadores manuales. Tendremos ocasión de volver, de manera pormenorizada, sobre este asunto. El sesgo conservador de Capmany vuelve a aparecer al presentar el ideal de la medianía como un efecto muy positivo inducido por la propia regulación gremial de los oficios. Insistamos en que dicho sesgo resulta del recurso al gremialismo y no de la petición de medianía, una condición también requerida por Helvétius. La regulación gremial protege a los oficios de la excesiva diferenciación económica interna de los maestros y, por lo tanto, cumple, también en este asunto, una función del todo deseable. Es decir, el gremialismo de nuestro autor presenta efectos saludables no sólo para dotar de una identidad política y asociativa a los trabajadores, sino también como institución reguladora de la renta del trabajo que, al moderarla, actúa como un factor de freno que preserva la vigencia y la virtualidad del deseo sistemáticamente insatisfecho y, por lo tanto, del *estado de deseo*. La medianía de los artesanos es la mejor condición para la consecución de la felicidad humana. Mediante un recurso retórico, profusamente empleado en la época, el autor procede a establecer el contraste entre la felicidad verdadera del trabajador que, mediante su laboriosidad, da satisfacción a unos deseos moderados, y la felicidad imposible del opulento que la busca inútilmente por medios equivocados, identificando fatalmente los medios con el fin.<sup>86</sup> La posición de Capmany se resume, pues, en la necesaria motivación psicológica del trabajo presidida por un deseo vivo pero moderado, al que el propio sistema gremial de organización del trabajo y de la producción contribuye a fijar los límites, materiales y culturales, de su medianía.

86. «A estos errores se añade otro: y es la idea que los ricos tienen concebida del afanado obrero, cuyas necesidades le condenan a un eterno trabajo para su sustento y el de su familia. Estas consideraciones tienen dos causas ya habituales en las personas opulentas: primeramente, ignoran cuán poco es menester para ser feliz y, en segundo lugar, que sus necesidades (de los opulentos) son imaginarias e ilimitados sus deseos. [...] No pueden comprender estos hombres cómo el artífice atareado puede vivir contento en su medianía, ni ser tenido por feliz el que está privado de tantas satisfacciones. Si ellos advirtieren que el poder y las riquezas sólo son medios para llegar a ser feliz, no confundirían los medios con la cosa misma, y conocerían que lo que se puede lograr a poca costa, no se debe comprar con tanta desazón, afán y peligros», *Discurso económico-político*, 6.

La apología del lujo es el lugar adecuado para abordar la idea del trabajo motivado y, por lo tanto, de la laboriosidad entendida como una disposición que emana de la condición natural de un ser activo por sus intereses apasionados. La filosofía moral de la felicidad dibujaba un hombre que buscaba sistemáticamente las comodidades y los placeres materiales y espirituales en el marco de una cierta economía de los medios y de los fines, es decir, guiado por un principio utilitario de morigeración. Se abandona la suspicacia metódica frente a las realidades mundanas y las pasiones humanas y se proclama la inocencia de la naturaleza y la bondad del hombre interesado y apasionado. La apología del lujo, en lo que hemos denominado su primer movimiento— el que va del lujo al trabajo—, proyecta sus luces sobre la idea del trabajo manual y lo rescata, tanto de las garras religiosas que lo reducían a una obligación expiatoria y a un instrumento ascético, como de las garras económicas y políticas que lo convertían en una mera compulsión que hacía de los trabajadores servidores forzados. Más aún, en el contexto de la plena subjetivización del trabajo que obra la apología del lujo, algún autor ensayará la posibilidad de presentar la vida de trabajo como una vida perfectamente feliz y el propio trabajo con sentido por sí mismo en tanto fuente de placer.

La apología del lujo, como ya anunciamos, traza un segundo movimiento que discurre en sentido contrario al anterior, desde el trabajo hacia el lujo. La argumentación procede, ahora, a la inversa. Desde el trabajo se proyectarán las luces sobre el lujo para perfilar su figura deseable, para esbozar la idea burguesa del lujo. Si en el primer movimiento el lujo *anima* al trabajo, en el segundo el trabajo será el marchamo del buen lujo. Pero hay algo más. La elaboración del discurso en el que el trabajo certifica al lujo resultará una buena cantera argumental que proporcionará materiales apropiados para la construcción de una filosofía moral de la sociedad comercial, cuestión esta que recibirá una atención pormenorizada cuando hablemos del trabajo y de la virtud.

Para examinar cómo se desarrolla el segundo movimiento vamos a acudir a un texto español, el texto de una publicación periódica que nos es bien conocida. En *El Censor* encontramos argumentos muy comunes de la apología del lujo para distinguir el lujo aceptable del reprobable. Son argumentos que pertenecen, por entero, a la crítica ilustrada de la sociedad estamental y de la legalidad que ampara y garantiza el privilegio en que se sustenta la jerarquía de los estamentos. El lujo es un poderoso factor de corrupción moral, social y política en tanto la constitución legal del sistema político ampara un ordenamiento tal que necesariamente hace vicioso al

lujo. Una legislación desastrosa violenta la naturaleza de modo y manera que el lujo y las riquezas se combinan y compatibilizan con la ociosidad de uno o más estamentos del Estado. En estas condiciones, el lujo es la consecuencia de la posesión y disposición, totalmente desproporcionada y disfuncional, de riquezas y bienes. Una posesión y disposición cuyo carácter extremadamente desproporcionado y excesivo encuentra su fundamento legal en el privilegio que promueve y ampara el estanco de buena parte de los bienes de la nación en manos de sus detentadores privilegiados.<sup>87</sup> Se denuncia, pues, una forma específica de desigualdad que alienta la desproporción excesiva en la distribución de bienes y riqueza, así como la condición intrínsecamente ociosa de los detentadores de tal riqueza que emana, a su vez, de la propia legalidad y valores de la sociedad estamental. El corresponsal de *El Censor* suscribe la crítica de las formas cortesanas y estamentales del lujo y la denuncia de la corrupción que estas promueven, pero avisa de que dicha crítica no puede agotarse en una pura demonización de tal lujo por sí mismo que escamotee la censura del perverso sistema legal que posibilita su maridaje con la ociosidad. En la sociedad estamental buena parte de la riqueza se adjudica por nacimiento y está protegida por una serie de cautelas legales que impiden u obstaculizan su libre circulación en el mercado. Otra parte importante de la riqueza procede, según el autor, de la «recompensa de unas ocupaciones casi inútiles», así como de la mera posesión de un título que exime del trabajo y aun de las mismas ocupaciones inútiles. En estas condiciones, un buen número de ciudadanos vive en «el lujo más extremado» y en la «inacción».<sup>88</sup>

Mediante este tipo de consideraciones críticas, el publicista busca resaltar las diferencias de las formas de la desigualdad social según las formas históricas de los sistemas socio-políticos. La tesis que se defiende en las páginas del periódico es clara. Las sociedades comerciales siempre serán menos desiguales en la distribución de la riqueza que las estamentales, y, además, la manifestación y los efectos de la desigualdad de la riqueza serán profundamente diferentes en una y en otra. La forma específica de la desigualdad en la sociedad comercial se caracteriza por dos importantes rasgos: la *moderación* y la *graduación*.

87. Referencia obligada a los bienes inmuebles *vinculados* y *amortizados*, al privilegio legal que protegía del mercado la riqueza inmueble de la nobleza y del clero en el Antiguo Régimen. Toda la argumentación en *El Censor*, CXXVII. 88. *El Censor*, CXXVII, 1132.

La diferencia entre las fortunas de los ciudadanos no puede ser excesiva—dice el corresponsal—y [...] éstas van bajando por grados insensibles desde los más ricos hasta los que lo son menos.<sup>89</sup>

La sociedad comercial aparece a los ojos de sus defensores como una *sociedad ocupada* en la que el trabajo es, en última instancia, la única fuente y garantía de la riqueza. Esta es la razón por la cual se entiende que, en este tipo de sociedad, se modere la distribución social de la riqueza y, además, adquiera esta un sesgo mucho más gradual. Lo que interesa subrayar es cómo se presenta al trabajo de la sociedad ocupada como un verdadero regulador de la distribución y acumulación de la riqueza. El trabajo, con su disponibilidad universal, genera una desigualdad de fortunas moderada, al menos si se compara con la propia de la sociedad estamental, y graduada, lo que facilita la movilidad social basada en la disponibilidad de riqueza.

El trabajo graba su impronta expiadora en la necesaria desigualdad económica de la sociedad del mercado. El trabajo crea las formas correctas de la desigualdad, y la desigualdad se justifica por el trabajo. Algo parecido hará el trabajo por el lujo. De nuevo, el corresponsal repite el mismo esquema argumentativo y afirma que el lujo de la sociedad comercial sólo puede ser el consumo y disfrute de los bienes de comodidad fruto del trabajo. Cuando esto es así los efectos del lujo no pueden ser más positivos. Todos los males del lujo se disipan «si el lujo no puede sostenerse sino por medio del trabajo», afirma el autor.<sup>90</sup> El lujo sólo será fruto del trabajo cuando las grandes transformaciones de la legalidad vigente impidan su maridaje con la ociosidad—desvinculación de bienes patrimoniales, desamortización, libertad de circulación de bienes y mercancías, abolición de privilegios que dificultan la movilidad social—. Si, en esta nueva situación, la desigualdad de la riqueza es la consecuencia natural del trabajo y del esfuerzo de los ciudadanos y no de la legalidad del privilegio, el lujo también será un fruto natural del trabajo, de ese trabajo que, precisamente, él *anima*.

El lujo burgués sólo puede ser el resultado de una vida dedicada al trabajo, pues la riqueza burguesa se conceptúa, en las páginas del periódico, como riqueza fruto de la laboriosidad de un hombre que ya no puede confiar en la seguridad privilegiada de la cuna y otros dispositivos que limitan su responsabilidad directa por acción u omisión. En los medios de una sociedad móvil, el mérito personal, el talento, la laboriosidad, se convierten en los úni-

89. *El Censor*, CXXVII, 1137.      90. *El Censor*, CXXIV, 1095.

cos factores que, a la larga, aseguran el éxito económico. El lujo se liga, por tanto, de manera estrecha al trabajo, pues no puede haber lujo respetable y deseable que no proceda del trabajo.

Puestas así las cosas, el trabajo comenzará a actuar como un poderoso modelador de la propia figura del lujo.

El lujo [...] sería el incentivo del trabajo y un hombre siempre ocupado no tiene tiempo ni necesidad de refinar sus placeres porque los más sencillos conservan siempre para él todo su atractivo. Y así por esta razón, como porque la desigualdad de las riquezas no sería tanta en esta como en la otra hipótesis, jamás el lujo podría ser tan extremado.<sup>91</sup>

El lujo incentiva al trabajo, y, a su vez, el trabajo garantiza los placeres sencillos de un lujo moderado que encuentra, precisamente en su moderación, la medida humana de un placer a salvo de la exaltación que acaba en la melancolía y la abulia. La laboriosidad colma el tiempo de la ocupación útil, el largo tiempo de la vida que transcurre en un terreno peculiar donde el trabajo no deja lugar alguno para el consumo de lujos. Primera limitación a la que se añade una segunda: la relativa moderación del lujo como efecto de la relativa moderación de la desigualdad en el reparto de la riqueza propio de la sociedad comercial. La retórica ilustrada presenta a la ociosidad como la condición del refinamiento excéntrico del estragado, del lujo nobiliario y cortesano. El trabajo será, contrariamente, la condición de un lujo sencillo y estimulante que llena el tiempo del no trabajo, tiempo de reparación, de distracción, de sociabilidad, placentero en tanto que inscrito en el programa general de una vida laboriosa. La desigualdad y el lujo, que necesariamente van de la mano, aparecen despojados de cualquier capacidad corruptora siempre que sean el fruto de los talentos y del trabajo de los hombres: «No podrán corromper las costumbres de una nación ni afeminarla—dice el corresponsal—pues la corrupción apenas halla entrada en un hombre activo y laborioso».<sup>92</sup> Las artes y las profesiones útiles, que resultan ser las más lucrativas y por lo tanto pueden alimentar un mayor lujo requieren un trabajo continuado y hacen «varoniles y robustos» a los que las ejercen.

De la consideración del trabajo desde la apología del lujo, hemos rescatado la figura del *trabajo animado*. La democratización del consumo no necesario

91. *El Censor*, CXXIV, 1095.      92. *El Censor*, CXXV, 1100.

era un requisito de la universalización del hombre apasionado, del hombre burgués como hombre de pasiones. Esta operación de altos vuelos requería un trabajador manual—el trabajador manual más mecánico, el «pueblo» de Jaucourt—inclinado al trabajo, laborioso, retribuido de forma y manera que pudiera desarrollar el *estado de deseo* y el *placer de la previsión*. Hemos podido comprobar, también, las enormes dificultades que hay para dar un paso adelante, un paso más ambicioso, y reclamar para el trabajo manual la felicidad y el placer por sí mismo, es decir, dotar al trabajo de algún significado intrínseco. El intento era, ciertamente, arriesgado, y, finalmente, parece imponerse el sentido común, el sentido común de la ironía de Diderot en su crítica a Helvétius. Las cosas no parecen estar para mucho más que para una reivindicación firme del trabajo animado, del trabajo como instrumento para la realización de los deseos y los intereses de un hombre que trabaja y que sólo mediante el trabajo puede satisfacerse. No se puede ir más allá por la senda estrecha de la relación entre trabajo y lujo. Puede que a nosotros este logro nos parezca exiguo y aun irrelevante por demasiado obvio; y, sin embargo, tendremos que convenir en que, considerado en los términos propios de la época, algunas de las mejores cabezas del siglo tuvieron que emplearse a fondo para conseguirlo, y en que, finalmente, resultó una innovación revolucionaria. La historia de la formación de la idea moderna del trabajo nos desvela, con alguna frecuencia, las dificultades que en su momento supuso fundamentar y divulgar figuras del trabajo que hoy pueden parecernos triviales y que, de hecho, fueron en su día el resultado rupturista de un denodado esfuerzo intelectual.

Si cambiamos la dirección de la marcha y desde el trabajo vamos al lujo, también el trabajo encuentra en la relación inversa su beneficio. Ahora el trabajo se crece al convertirse en la instancia crítica que regula el buen lujo, que hace plenamente aceptable el lujo de la sociedad comercial al otorgarle los títulos burgueses de la sencillez refinada y de la elegancia comedida que hacen agradable y civilizada la vida. Y no sólo eso. El trabajo se apunta también el tanto de regulador de las formas de riqueza propias del primer capitalismo, como fuente universal e idealmente única de la riqueza privada. Formas que se conceptúan como de la moderación y de la graduación, formas que se esgrimen como armas arrojadizas contra la desigualdad de la sociedad estamental y contra cualquiera que pretenda, desde las posiciones defensivas de la religión y de la república, tachar de desmesuradas y corruptas una economía y una sociedad basadas en el crédito, el dinero, el comercio y el trabajo productivo.

## TRABAJO Y VIRTUD

## I

Una de las tareas de algunos de los más prestigiosos pensadores y publicistas de la Ilustración fue elaborar y divulgar el discurso moral de la sociedad comercial. Recogían el testigo de aquellos filósofos y polemistas ingleses que, desde el último cuarto del siglo xvii, venían esforzándose por presentar la cara más favorable y moralmente aceptable de una economía, una sociedad y una incipiente cultura del crédito, el dinero, la propiedad mobiliaria, la riqueza circulante y las transacciones comerciales; de las formas económicas y de los requisitos de una estructura social propias de un capitalismo comercial y agrícola en proceso de consolidación. En este capítulo tendremos que aproximarnos a aquella parte de la filosofía de las Luces que versa sobre las condiciones de la moralidad específica de la sociedad comercial. Lo haremos desde nuestro particular cometido, que no es otro sino el de investigar los términos precisos en los que el discurso moderno del trabajo hasta ahora desvelado—trabajo productivo y trabajo animado—se dota de una dimensión ética. Dicho con palabras más rotundas, pretendemos examinar las condiciones propias de la ética del trabajo ilustrada, tal y como se perfila en el marco general de una filosofía moral caracterizada por ser una filosofía de la utilidad y de la felicidad.

Se hablará, pues, en este capítulo de la virtud de la laboriosidad como la virtud del trabajo; y, además, se hablará de ella como virtud particular que forma parte de la nómina general de los valores morales que definen el *deber ser* de unos seres humanos pensados para vivir y prosperar, como hombres buenos, en las peculiares condiciones históricas de la sociedad del capitalismo. Los filósofos ilustrados se esforzaron por fijar el elenco de virtudes personales y sociales que guiarían a los que vivían bajo las pautas de la economía del crédito, del dinero, del trabajo y del comercio. Una operación laboriosa que buscaba revelar la aptitud ética de una manera de estar en el mundo que pugnaba por abrirse un hueco de respetabilidad moral entre otras alternati-

vas, fuertemente arraigadas en la tradición occidental, desde las que siempre se consideró que las formas del primer capitalismo amenazaban, en mayor o menor grado, con corromper moralmente a los individuos y con propagar perniciosos hábitos económicos y sociales, aunque pudieran reconocerse sus capacidades para generar riqueza privada y prosperidad pública.

La sociedad comercial se jactará de su aptitud moral mediante la fundamentación y exhibición de un código de virtudes propias que, además, presentará como de fácil interiorización por aquellos que la integran. Se trata de una moralidad de la felicidad y de la utilidad, lo que explicará que sus virtudes aparezcan como un conjunto de valores imprescindibles para realizar la felicidad material y anímica del individuo y la felicidad y prosperidad de la colectividad. Esta forma característica de entender la virtud difiere profundamente de la que se había forjado tanto en la tradición moral cristiana como en la republicana, una diferencia que debe ser subrayada. En esta breve introducción nos basta recordar al lector que mientras la virtud de la moral de la felicidad es una virtud fácil, pues asume los deseos e intereses del hombre para encauzarlos *razonablemente*, conseguir verdadera felicidad y evitar su desviación que sólo puede generar desgracia, dolor y desencanto, la virtud cristiana y republicana coincidirán en ser, a la postre, virtudes exigentes y difíciles: virtudes cuya práctica supone, con frecuencia, la renuncia a los intereses propios, a los requerimientos de la sensualidad, del egoísmo y del amor propio, para realizar la excelencia de un comportamiento que dicta el ideal religioso del cristiano o el ideal político del ciudadano que habita la república.

La consideración de la dimensión moral del trabajo, el examen de los rasgos específicos que definen la ética del trabajo que prevalece en el Siglo de las Luces, nos va a obligar a una aproximación, suficientemente detallada, al proceso general de formación de la ética de la sociedad comercial tal y como se produce en el siglo XVIII, cuando el discurso ilustrado sobre esta importante cuestión se manifiesta más dueño y seguro de sí mismo. Sólo desde la reconstrucción de las líneas maestras que articulan este discurso podremos abordar, con pleno conocimiento de causa, el problema específico del tipo de ética del trabajo que se puede ofrecer desde unos presupuestos y análisis de filosofía moral que se pusieron a punto no sólo, ni especialmente, para dilucidar la cuestión particular de la virtud del trabajo, sino también para fundamentar la dimensión moral del conjunto de actitudes y prácticas individuales y sociales que se consideraban propias del capitalismo temprano. Así, este capítulo examinará, en primer lugar, los rasgos generales de la filosofía



moral en la que el trabajo es *una* virtud, para pasar, después, a centrar nuestra atención en la peculiar idea de virtud de la laboriosidad que en este contexto emerge.

El examen de esta última cuestión, así como la apreciación global que, a través de ella, podemos hacer de la ética del trabajo ilustrada, nos va a obligar, para ser respetuosos con las propuestas de la época, a establecer una distinción entre dos vías en el tratamiento del problema moral de la laboriosidad, y a tratarlas por separado. El lector encontrará, en primer lugar, la vía mayoritaria y, también, la más conservadora de las dos. La distinguiremos por asumir la idea del trabajo *animado*, tal y como la vimos configurarse en el capítulo anterior, como la de un trabajo motivado que promueve una laboriosidad en la que no se detecta perfil negativo alguno, totalmente desproblematizada, pues, y, por lo tanto, dispuesta para su transformación en virtud sin que esta operación revista riesgo ni dificultad manifiesta. Posteriormente, se presentará al lector la segunda vía, representada, de manera ejemplar y en avanzado estado de elaboración, por Adam Smith; por el Adam Smith de *La riqueza de las naciones* y, también, de *La teoría de los sentimientos morales*. Ahora el trabajo *animado*, la laboriosidad del hombre del consumo no necesario en el *sistema económico de libertad natural*—nombre smithiano para la economía de mercado liberal—, presentará un perfil bien distinto, potencialmente destructivo, lo que obligará a establecer las condiciones precisas tanto de la laboriosidad efectivamente destructiva, como de la que podrá calificarse, sin género de dudas, como laboriosidad virtuosa.

El lector tendrá ocasión de comprobar que si la segunda vía, la vía smithiana, presenta una significativa divergencia frente a la primera, esto no obsta para que podamos defender la existencia de profundas conexiones entre ambas. Permiten estas, finalmente, fijar los límites suficientemente precisos de una ética del trabajo común. Ciertamente, la segunda vía problematizará la laboriosidad y, al hacerlo, tendrá que redefinirla para convertirla en virtud, lo que supondrá necesariamente establecer el carácter subordinado de la virtud del trabajo, al ser necesario darle una cobertura ética desde otra virtud de rango moral superior. En cualquier caso, ambas vías discursivas fundamentan una ética del trabajo animado en tanto que éste es un requisito imprescindible de la felicidad del hombre. Ambas promueven la figura de un hombre laborioso, en el que la virtud es tanto fuerza y robustez para la acción, una acepción tradicional de virtud muy presente en la ética del trabajo que consideramos, como también valor moral que establece la referencia indudable del *deber ser*.

La ética del trabajo resultante de ambas vías podrá parecer una ética de perfil bajo a todos aquellos que no puedan quitarse de la cabeza la peculiar manera como Max Weber, ciertamente mucho después de nuestros autores y obedeciendo a preocupaciones intelectuales bien distintas, se imaginaría la formación histórica de la ética del trabajo capitalista: del todo fundada en el concepto sustancialista de una virtud religiosa, la virtud religiosa del protestantismo ascético.<sup>1</sup> Sin embargo, quizá convendría señalar que el bajo perfil ético de la virtud de la laboriosidad que vamos a examinar es el propio de las condiciones de la filosofía moral dominante en la corriente ilustrada, condiciones que, ciertamente, vendrían a revulsionar el republicanismo moral de Jean-Jacques Rousseau y el *imperativo categórico* de Immanuel Kant. Dos autores en los que la virtud, por diferentes caminos, volverá a revestirse con el sobrio ropaje de la exigencia, de la renuncia personal, de una idea de excelencia moral trascendente que imposibilita su posible definición a partir de la *naturaleza* y el *interés*.<sup>2</sup> Pero es esta una cuestión que sólo podrá tener algún reflejo en un próximo capítulo.

1. La tesis de Weber sobre los fundamentos estrictamente religiosos—*protestantismo ascético*—de la ética capitalista no tendrá cabida en estas páginas. Introducirla supondría entrar en una discusión que necesariamente obligaría a proceder con algún detalle y alguna extensión. Esta digresión no favorecería la lógica de la trama general de nuestra propuesta. Espero, en otro lugar, poder hacer una relectura de la tesis de Weber desde lo que en estas páginas se dice sobre los fundamentos y el tono moral de la ética ilustrada capitalista. El lector podría preguntarse por qué fue Weber tan ajeno a la fundamentación ilustrada de la ética capitalista y aun tan incapaz para interesarse por ella. Por qué nuestro autor despacha con una sola frase todo el esfuerzo ilustrado en este sentido, mientras que toma como ejemplo paradigmático del *espíritu del capitalismo* un texto de Benjamin Franklin que difícilmente podría ser interpretado correctamente fuera de los presupuestos morales de una ética de la utilidad y de la felicidad. Por qué el problema del *deber profesional*, de estricta observancia religioso-ascética, se apodera tan implorivamente de su propuesta, eliminando cualquier espacio intelectual para la formación histórica de alguna ética profesional que no tenga un referente trascendental.

2. Robert Mauzi (1994) examina la correspondencia que el pensamiento moral ilustrado establece entre *naturaleza* y *virtud*—la virtud como ejercicio natural de los valores morales—y cómo se dará paso a la tesis de la virtud natural, una idea de virtud central en el Siglo de las Luces. También explica la transición desde la idea de virtud natural a una nueva correspondencia en la que la virtud se identifica con el interés y ofrece las razones que justificarían esta transformación. En la nueva correspondencia, la razón desvelará a los hombres que si el ejercicio de la virtud no siempre es natural, siempre será útil. Cfr. págs. 613-634.

La primera empresa que vamos a acometer pretende ofrecer un panorama general de la elaboración de una ética específica *de y para* la sociedad comercial. Mediante este ensayo se busca hacer explícito el *tono* moral particular que la caracteriza y el *modo* como el trabajo aparece entre sus virtudes constitutivas. Los dos asuntos son importantes, pues si el primero nos permitirá estar en condiciones de perfilar las ambiciones y los límites de tal proyecto moral, el segundo facilitará la profundización en la entidad efectiva de la laboriosidad virtuosa, según la doble vía que esta sigue en los autores ilustrados y que hace poco hemos mencionado.

Para estructurar el examen de la ética de la sociedad comercial y la exposición ordenada de sus virtudes, vamos a valernos de dos conceptos que Montesquieu utiliza en *Del espíritu de las leyes* y que alcanzaron un notable éxito en la segunda mitad del siglo XVIII. El primero de ellos ha recibido una mayor atención, especialmente después de que Albert Hirschman le atribuyese un papel central en un conocido ensayo.<sup>3</sup> Nos referimos a la idea del *doux commerce*. El segundo ha pasado más desapercibido. Resulta, sin embargo, igualmente interesante e imprescindible cuando queremos comprender el proceso intelectual mediante el cual los filósofos de las Luces moralizan la sociedad comercial. Se trata de lo que Montesquieu denomina *espíritu de comercio*.

Utilizaremos estos dos conceptos como dos recursos de época mediante los cuales se elabora la condición moral del primer capitalismo y se reivindica un catálogo de virtudes propias. Ambos conceptos iluminan territorios distintos pero complementarios. La tesis del *doux commerce* obra mediante la explotación moral de las sorprendentes capacidades de la *sociabilidad* en la sociedad comercial. El *espíritu de comercio*, que parecería ser la denominación general que recibe la ética de la sociedad comercial, es, en realidad, el conjunto de virtudes *personales* que definen moralmente al hombre de esta sociedad. Puede afirmarse que en la práctica, es decir, en los textos de época, mientras la tesis del *doux commerce* habla de las virtudes sociales del capitalismo, el *espíritu de comercio* presenta la nómina de virtudes personales que se consideran imprescindibles para tal tipo de economía.

El tópico de la *douceur* aparece utilizado, ya a finales del siglo XVII, con la

3. A. Hirschman (1978). El título completo del ensayo es *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*.

clara voluntad de ligar estrechamente el ejercicio sistemático de la actividad comercial a valores sociales tales como la amabilidad, las formas suaves de proceder y la apacibilidad. Este será, desde entonces, el significado del término cuando se aplica al comercio.<sup>4</sup> En 1748, la tesis del *doux commerce* encuentra su formulación de referencia en *Del espíritu de las leyes*:

El comercio cura los prejuicios destructores. Es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles existe el comercio, y que allí donde hay comercio hay costumbres apacibles.<sup>5</sup>

La *douceur* del comercio aparece, desde entonces, como una cualidad intrínseca de las formas económicas de la sociedad comercial, extendiéndose su campo de influencia tanto al comportamiento de los individuos que ejercen la profesión comercial, como a los hábitos de una sociedad en la que el comercio ocupa un lugar decisivo y en la que el consumo es el propio de una economía comercial desarrollada. En el primer caso, la *douceur* se impondrá como la forma paradigmática del comportamiento de los comerciantes y negociantes que les asegura, a la larga, el éxito económico en las condiciones de un capitalismo de libre competencia. En el segundo, la economía del consumo de lujo—del consumo específico de la sociedad comercial—promoverá en el conjunto de la sociedad comportamientos y hábitos propios de esta forma de consumo que la literatura de la época resumirá en el *refinamiento* de los modos y maneras y en la promoción de una *civilidad* generalizada, caracterizada precisamente por la amabilidad, la suavidad y la apacibilidad.<sup>6</sup>

Los beneficios morales del comercio presentan, en Montesquieu, conse-

4. Hirschman (1978: 66) rastrea la aparición de esta acepción en *Le parfait négociant* de Jacques Savary, un texto de 1675. *Douceur* aparece como antónimo de violencia, rudeza y malos modos. Hirschman sugiere que la *douceur* atribuida a las relaciones económicas propias de una economía de mercado puede derivar de su atribución anterior a una acepción bien distinta del vocablo comercio, generalizada en la mayor parte de las lenguas europeas: comercio como conversación animada, como forma de la sociabilidad entre personas, especialmente de sexos distintos. En este contexto, la *douceur* encuentra un lugar primario de aplicación para calificar una forma deseada de comunicación entre personas. La *douceur* referida a una forma grata de «comercio» entre personas que naturalmente se atraen dará paso a su utilización, con un sentido parecido, para calificar otras formas bien distintas de comercio, pero igualmente definidas por una precisa idea de sociabilidad.

5. *Del espíritu de las leyes*, XX, 1.

6. Nunca se insistirá demasiado en que la *douceur* es una condición exclusiva de las sociedades de mercado *libre*; es decir, de las sociedades en las que el único referente ideal es la libre competencia económica. La *douceur* siempre estará amenazada en cualquier forma de capita-

cuencias en el ámbito del gobierno, pues la sociedad comercial modera el poder de los príncipes. La lógica de la economía libre de mercado obliga a estos a gobernar «con más sabiduría que la que ellos hubieran deseado», ya que los actos arbitrarios de autoridad—*les grands coups d'autorité*—resultan perjudiciales en materia económica al corromper, a la larga, la necesaria libertad del comercio y, consiguientemente, al alterar las únicas condiciones posibles en las que las actividades económicas del sector agropecuario y de las fabricaciones pueden verdaderamente extenderse e intensificarse. «Sólo el buen gobierno trae la prosperidad» afirma Montesquieu, y el buen gobierno es ahora un gobierno prudente y *limitado*; prudencia y limitación que previenen las inclinaciones esquiladoras de un *despotismo* bárbaro que necesariamente tenderá a sumir al conjunto de los súbditos en la miseria y a destruir la posibilidad de crecimiento de la riqueza nacional. El *doux commerce* contribuye a la suavidad de las formas de gobierno como factor de moderación de la autoridad. En este contexto formula Montesquieu la proposición que Hirschman ha hecho famosa:

Es una suerte para los hombres encontrarse en una situación en la que, mientras sus pasiones los impulsan a ser malvados, sus intereses los impulsan en sentido contrario.<sup>7</sup>

Aplicada al ámbito de lo político, la máxima quiere decir que el comercio establece un principio de utilidad superior que reconvierte los impulsos pasionales para someterlos a los intereses, lo que se traduce en autolimitación, frenos interiores del deseo o interiorización, como diríamos hoy, de la virtud de la prudencia para no perjudicar el interés bien entendido de una duradera prosperidad económica buena para el príncipe y sus ciudadanos.<sup>8</sup>

7. *Del espíritu de las leyes*, XXI, 20.

8. Montesquieu niega la posibilidad contemporánea de la virtud del republicanismo clásico, siendo esta sustituida por las virtudes del *doux commerce* y las virtudes comerciales en general, que pasaremos, en seguida, a concretar. Si el comercio genera prosperidad y civilidad es a costa de una idea sustantiva de virtud, caso de la virtud del republicanismo clásico. Sin embargo, esta pérdida no genera, según Montesquieu, ni corrupción, ni desorden político, ni tiranía, como pronosticaba la crítica republicana. Para nuestro autor, las virtudes de la sociedad comercial son las virtudes de un sistema económico y político que sólo puede subsistir con una estrecha limitación del poder del Monarca, y, por lo tanto, de un sistema que ofrece una poderosa resistencia a la corrupción política, moral y económica de la forma despótica del poder. Para estas cuestiones, véase L. A. McKenzie (1982).

---

lismo oligopolista o monopolista, en un capitalismo en el que una buena parte de la circulación y el negocio discurre por canales opacos, particularmente protegidos y concentrados.

La limitación del ejercicio del poder político, la prevención contra el despotismo, es un requisito de la filosofía moral de la felicidad. Necesita esta de la salvaguardia de la libertad individual, de una *ingenuidad* que es la única garantía posible para la expresión de las pasiones y los intereses, condición imprescindible para la propia consecución de la felicidad pública. La autorrestricción del poder político es una exigencia tanto de las condiciones económicas en que se realiza el interés privado y público, como de las condiciones morales de un hombre apasionado e interesado. La sociedad comercial, caracterizada por el tópico del *doux commerce*—una economía sin coacción, sin opresión, sin brutalidades—, es generadora de libertad y promotora de instancias de limitación del poder político. Recordemos que el gobierno monárquico aparece en la tipología de Montesquieu como la forma de gobierno que más conviene a la sociedad comercial. Gobierno limitado por las leyes y los cuerpos intermedios y gobierno del *honor*, es decir, cuyo *espíritu* recoge la libre expresión de los intereses privados y, por lo tanto, el juego de las pasiones del amor propio. En la argumentación de Montesquieu, las virtualidades morales del *doux commerce*, que modera y reconvierte la expresión ilimitada de las pasiones del amor propio, se alían con las exigencias estructurales de la propia economía libre de mercado para contribuir poderosamente a dar forma a un gobierno libre y a la proscripción decidida de cualquier tipo de despotismo.<sup>9</sup>

9. Conviene recordar que la apología del *doux commerce* presenta, en Montesquieu, algunas matizaciones importantes. Nuestro autor muestra su preocupación ante el hecho de que el *espíritu de comercio*—aquí actitudes y actuaciones propias del hombre de la sociedad comercial—se convierta en el único *espíritu* que domine una sociedad. En este caso, «se trafica con todas las acciones humanas y con todas las virtudes morales: las cosas más pequeñas, incluso las que pide la humanidad, se hacen o se dan por dinero», *Del espíritu de las leyes*, XX, 2. Parece querernos decir que el espíritu de comercio no puede reducirse, sin graves consecuencias, a una estricta «racionalidad» económica situada al margen de las limitaciones que le imponen las virtudes comerciales y otros componentes virtuosos del *honor*. Por otra parte, Montesquieu nos ofrece una interesante valoración del tono moral de la sociedad comercial. Este siempre resultará bajo comparado con el de otras moralidades de la virtud sustantiva, aunque no por esto deje de mostrar su efectividad. «Puede decirse—afirma—que las leyes del comercio perfeccionan las costumbres por la misma razón de que dichas leyes pierden las costumbres. El comercio corrompe las costumbres puras [...], pero pule y suaviza las costumbres bárbaras», *Idem*, XX, 1. El comercio y su legalidad propia corrompen las costumbres *puras*—por ejemplo, las costumbres republicanas—pero no para dar pábulo a la corrupción, sino a valores morales que se nos representan como más prosaicos, menos altruistas, más en la onda de los intereses privados.

El *doux commerce* no presenta sus buenos oficios tan sólo en la esfera de lo político. Es, además, el fundamento de la *sociabilidad* de la sociedad comercial, la razón última de que la sociedad comercial aparezca como un tipo peculiar de sociedad valorada por la particular transparencia de su sociabilidad. Sociabilidad es, ya lo sabemos, una especial inclinación al trato, a la relación entre personas que gustan especialmente de ello. El *doux commerce* es el paradigma del trato gobernado por las condiciones de la suavidad, las buenas maneras, la apacibilidad y la amabilidad, un trato con una poderosa capacidad para hacer sociables a las personas que a él se habitúan. Thomas Paine habla de *cordialidad*.

En todas mis publicaciones, cuando el asunto lo permitía, he sido defensor del comercio, pues soy amigo de sus efectos. Es un sistema pacífico, que actúa para dar cordialidad a la humanidad, al hacer que tanto las naciones como los individuos se sean mutuamente útiles.<sup>10</sup>

La sociedad comercial es intrínsecamente sociable y lo es no sólo cuantitativamente, como una sociedad de extensa sociabilidad, sino cualitativamente, como una sociedad particularmente dotada para fomentar las virtudes de la sociabilidad.

La nómina de las virtudes de la sociabilidad comercial aparece dispersa en los textos de la segunda mitad del setecientos que desarrollan la tesis del *doux commerce*. La *honestidad* o *probidad*, entendida como rectitud de ánimo e integridad en el obrar, es una virtud que suele aparecer desdoblada en *credibilidad* y *confianza*. La primera es un efecto de la honradez que se sustancia en la fe en el cumplimiento de los compromisos que uno ha aceptado libremente. La segunda incide, de manera particular, en la esperanza firme que se tiene en el comportamiento fiel de una persona y en su manera previsible de proceder. La honradez en los tratos comerciales genera sistemáticamente credibilidad y confianza entre las partes. A la honradez, virtud central del *doux commerce*, se unen la *honestidad* y la *justicia*. La honestidad ilumina el retrato moral del comerciante y fabricante ejemplares con los matices de la decencia y el decoro. La justicia, por su parte, expresa la equidad de los comportamientos económicos, la proscripción del fraude como forma de relación económica y de cualquier forma de pillaje, manifiesto o encubierto, como forma de apropiación y circulación de bienes. En este sentido afirma Montesquieu: «El espíri-

10. T. Paine, *Los derechos del hombre*, 223.

tu de comercio produce en los hombres cierto sentido de la justicia estricta».<sup>11</sup>

Vicent Gournay, uno de los mejores exponentes de la tesis del *doux commerce*, ofrece una explicación típica de los fundamentos del comportamiento virtuoso de los fabricantes y comerciantes, por lo tanto de la honradez, honestidad y justicia que presiden sus comportamientos económicos.<sup>12</sup> En Gournay obra una máxima en la que resuena el eco de Montesquieu: el interés gobierna el mundo.<sup>13</sup> Pero insiste, además, en la cuestión central y más problemática del pensamiento social y moral del setecientos: el interés *tiene* capacidad para gobernarlo. La utilidad de los comportamientos virtuosos de comerciantes y fabricantes se asienta exclusivamente en tres presupuestos de carácter estructural: el interés como móvil único y suficiente de la actividad y los comportamientos económicos; la propia realidad empírica del comercio libre, que impone su inexcusable realización en el marco del tejido de las redes comerciales; y la concurrencia comercial como palestra obligada del negocio. Tales presupuestos, que en ningún momento ocultan su abolengo prosaico, permiten fundamentar la propensión del negociante a ser honrado, fiable, honesto y justo. Que esto sea así obedece, a su vez, a dos razones. La primera es el carácter esencialmente *móvil* del comercio. La riqueza del comerciante no se traduce en la propiedad de un bien fijo y estable, su riqueza fluye de la propia relación que establece con otros comerciantes, de «extender sus corresponsales». Su negocio está en relación directa con la red de sociabilidad en la que circula y se reproduce la riqueza comercial. La segunda razón es la que afirma que la regla necesaria de tal sociabilidad no puede ser sino la honradez, la honestidad y la justicia. Sólo las virtudes comerciales promueven la peculiar sociabilidad comercial y sólo esta garantiza el negocio comercial.

11. *Del espíritu de las leyes*, XX, 2. El autor cita a Aristóteles, que incluye el pillaje entre los modos de adquirir. En la medida en que este sea una manera efectiva de adquirir, el comercio libre no puede desarrollarse y faltarán, por lo tanto, las virtudes de la sociabilidad a él aparejadas. Por aquí se colará, en el discurso ilustrado, el tópico de las sociedades crueles, bárbaras y toscas. Sociedades quizá con virtudes heroicas y caballerescas entre sus aristocracias, pero también con una debilidad manifiesta de las virtudes de la sociabilidad universalizada.

12. Vicent Gournay publicó sus escritos después de 1750. Entre sus obras principales destacan los *Remarques*—comentarios— a la obra *A Discourse of Trade* de Josiah Child, que él mismo tradujo al francés, y sus *Observations sur l'examen des avantages et des désavantages de la prohibition des toiles peintes*, obra con la que toma parte activa en la aguda polémica sobre la fabricación de indianas en Francia (telas de algodón pintadas o con dibujo impreso). La información sobre Gournay y la cita de sus textos la he tomado de C. Larrère (1992).

13. Montesquieu había afirmado: «El interés es el monarca más poderoso de la tierra».



«La ventaja de un mundo gobernado por el interés—dice Gournay—es la previsibilidad y la constancia». El interés del comerciante y del fabricante es el fundamento de la utilidad de las virtudes comerciales, y, a su vez, esta utilidad produce la previsibilidad y la constancia necesarias para un negocio incesante y despreocupado. Si esto no fuera así, si la virtud comercial fuera sistemáticamente burlada sin especiales consecuencias, o si la previsibilidad dependiera de normas exteriores al puro juego de los intereses comerciales, el futuro de la sociedad comercial estaría seriamente amenazado.

La tesis del *doux commerce* se zafa de las ligaduras mercantilistas cuando reclama la plena autonomía moral de sus virtudes o, lo que es lo mismo, el carácter puramente *endógeno* de las virtudes comerciales. Hay aquí un deslizamiento epistemológico que debe ser subrayado. En el universo moral del Mercantilismo no se da por supuesto el comportamiento moral de comerciantes y fabricantes, sino más bien todo lo contrario. Si la ética intrínseca de la sociedad comercial no puede garantizar la rectitud de los comportamientos económicos, este importante cometido lo cumplirán las leyes generales de la nación o las particulares de aquellas corporaciones que regulan, según normas positivas, la ocupación comercial y, en general, el negocio productivo, caso de las *juntas de comercio* y los gremios para la fabricación de bienes. De nuevo se insinúa la voz de Mandeville. Las leyes de un buen gobierno son la única garantía de que las acciones económicas viciosas de los individuos produzcan efectivamente la prosperidad pública. La plena aceptación del interés egoísta como fundamento de la acción económica se inscribe en el marco general de un pensamiento mercantilista en el que la instancia gubernamental producirá las leyes e instituciones pertinentes para que los vicios privados resulten, finalmente, de utilidad pública.

Lo que se está ventilando es la buena fe de comerciantes y fabricantes y, por consiguiente, su honradez, honestidad y sentido de la justicia. Jean-François Melon ejemplifica convenientemente la tesis de la dolosidad de comerciantes y fabricantes y su consecuencia política. «La concupiscencia fraudulenta del negociante», afirma Melon, si no es un fenómeno general que pueda atribuirse a la totalidad de los comerciantes y fabricantes, alcanza la suficiente relevancia como para que los gobiernos legislen asumiendo tal hipótesis.<sup>14</sup> No se trata tanto de la propagación efectiva generalizada de la

14. La mención de Melon, en C. Larrère (1992: 145-146). Melon es autor del *Essai politique sur le commerce*, publicado por vez primera en 1734. Una obra que, ya sabemos, tuvo una importante influencia entre los apologistas del lujo.

concupiscencia fraudulenta del hombre de negocios, sino del propio carácter intrínsecamente apasionado e interesado del comercio, de su referencia última a la esfera psicológica del *self-liking*, el egoísmo, el deseo y la opinión. Gournay recoge este juicio generalizado para acabar denunciando que la legislación francesa asume que a ningún negociante puede suponerse la buena fe, cosa que contrasta con lo que ocurre en los países comerciales por antonomasia, Inglaterra y Holanda.<sup>15</sup> La tesis del *doux commerce*, al explicar las virtudes comerciales como virtudes endógenas de la sociedad comercial, rescata al negocio de la sospecha de inclinación congénita al fraude y la impostura. La honestidad del negociante no presupone la honestidad de cada uno de ellos, pero la deshonestidad de algunos no permite inferir la corrupción del comercio en general. La verdad de la sociedad comercial es la buena fe de los negociantes, la utilidad de los comportamientos honrados, honestos y justos para el propio éxito comercial. Cada negociante tomará las precauciones necesarias para preservarse de la mala fe de algunos por su propio interés, y los tribunales no deberán actuar de oficio en estos casos, sino a petición de parte.<sup>16</sup> La buena fe de los negociantes, además de reflejar la entidad moral de la sociedad comercial, es un argumento en favor de la mayor autonomía de la esfera de lo económico con respecto a la de lo político; una autonomía, y esto es importante, que sólo es posible en la medida en que exista un dilatado y efectivo espacio para el comportamiento moral de los individuos y los grupos antes de que empiecen a actuar los códigos legales. Sólo desde un discurso de la virtud, de la virtud comercial en este caso, podía reclamarse la independencia de la tutela legal del gobierno. Sólo una sociedad comercial buena y justa por sus propios intereses podía reclamar que

15. «En Francia [...], los que han hecho las leyes [...] han presumido, por decirlo así, que ningún negociante, que ningún fabricante tenía buena fe, y que la impostura era tan inseparable del comercio que el soberano debía vigilar continuamente para erradicarla». En Inglaterra y Holanda, «siendo hombres del comercio [los que hacen las leyes], están convencidos de que la buena fe está en la base del comercio [y] se debe presumir que todo negociante procede de buena fe», C. Larrère (1992: 145). El razonamiento viene a decir: ellos legislaron según un recto conocimiento del espíritu comercial, ya que legislaron desde el mismo; nuestra legislación manifiesta, por el contrario, la suspicacia de un legislador que desconoce el verdadero espíritu de comercio.

16. «Si alguno se aparta de ella [de la honestidad]—dice Gournay—por muy frecuentemente que esto ocurra, es siempre un asunto entre personas particulares, [...] cada uno teniendo interés en no dejarse engañar, tomará las precauciones suficientes para no ser engañado, sin que el soberano esté obligado a actuar de oficio y antes de que una de las partes se queje», C. Larrère (1992: 146).

las autoridades políticas asumiesen su buena fe y la dejaran obrar sin reglamentaciones intrusivas.

Un texto de Clicquot-Blervache de 1758 integra ejemplarmente los diversos elementos de la tesis del *doux commerce* en su más alto grado de expresión. El carácter intrínseco de la riqueza comercial, su movilidad y carencia de radicación, se convierte en el sustrato desde el que se plantea la exigencia de una específica constelación de virtudes—confianza, buena fe, honradez, honestidad—, en la medida en que tal riqueza sólo puede realizarse en los medios de una intensa y particular sociabilidad. La intrínseca condición moral de la sociedad comercial no sólo es la garantía de su bondad y de la de sus agentes económicos, sino también la de su liberación de la subordinación y la tutela política. Debería garantizar esta, según el dictado mercantilista, no la imposible virtud de tales agentes, sino las condiciones generales de legalidad que limitaban la intensa polución que producía la búsqueda sistemática de su interés privado.

¿Cuál es en todos los tiempos el estado de un hombre que se dedica al comercio?—se pregunta Clicquot-Blervache—. Helo aquí: es el poseedor de un bien que no está en sus manos, de un bien que circula entre las de sus corresponsales, casi siempre fiándose en la simple palabra, un bien que no entra en su casa más que para salir con la misma facilidad. Si un negociante no puede extender sus corresponsales ni asegurar su crédito más que si tiene buena fe, si su interés le obliga más que a cualquier otro a tenerla, sería necesario que la ley la supusiera. Por otra parte, si es verdad que todos los esfuerzos del fabricante o del mercader tienden a aumentar su capital, no es menos cierto que no es mediante una ganancia ilícita y momentánea como pueden llegar a reunir una fortuna sólida y constante, sino por la continuidad no interrumpida de unas ganancias módicas y limitadas en los justos límites de la honestidad. Dado que es útil para el negociante el asegurarse la confianza de sus corresponsales, y que no puede conservarla más que mediante la probidad y la buena fe, es cierto que el deseo mismo de ganar le compromete y le fuerza a no engañar. Se trata de un freno tanto más poderoso cuanto que está inscrito en la naturaleza del interés personal y que existirá siempre por la concurrencia.<sup>17</sup>

El juego de las afinidades electivas en la historia de las ideas no es frecuentemente más que la ductilidad de los discursos que han alcanzado un importante grado de formalización y difusión históricas y que, por eso mismo, pasan de mano en mano como herramientas bien dispuestas para los

17. Cit. por C. Larrère (1992: 146).

más diversos cometidos. Las palabras y los argumentos de un escritor francés poco conocido repican en las palabras y los argumentos que el español Valentín de Foronda esgrimía, en 1789, en la campaña antigremial. La denuncia de lo perjudicial de los gremios de artesanos para el desarrollo del sector de las fabricaciones sale al paso de los argumentos tradicionales sobre la conveniencia y necesidad de la reglamentación gremial, entendida como cuerpo de normas «exteriores» que velan por el recto modo de proceder de los menestrales fabricantes. La novedad del envite de Foronda está en la sustitución de la reglamentación del oficio por la *moral profesional*. El principio de utilidad de la moral profesional ilustrada llega a la polémica gremial. La cuestión de si las mercancías que se fabrican sin la reglamentación de sus condiciones de calidad son buenas o malas es considerada como una cuestión vana. La utilidad del fabricante es garantía suficiente de la calidad de sus productos y suficiente protección frente a la fabricación fraudulenta.

Nadie se obstina en trabajar lo que no se vende. Ni nadie necesita más guía que su utilidad personal, la que jamás cierra los ojos sobre sus verdaderos intereses. [...] El deseo de engañar no es el que conduce el paso del fabricante, pues éste está, o debe estar persuadido, como el comerciante, a que la buena fe es el alma, la basa y el agente más activo de todas las negociaciones; y que no podrá extender sus correspondencias, ni asegurar su crédito, sino en razón de su buena fe. Ahora bien, si su interés le obliga a conservarla, ¿cómo ha de dejar de suponérsela la ley? [...] Todo fabricante tiene una grande utilidad en ganar la confianza de sus correspondientes. Es verdad que se encuentran algunos bastante inconsiderados que se dejan seducir por el cebo de una ganancia instantánea. Pero su mala fe queda castigada con la pérdida de la confianza y de la venta, pues no se gana impunemente mucho tiempo.<sup>18</sup>

La tesis del *doux commerce* es una buena guía para comprender la ética de la sociedad comercial. Se trata de una ética de la moral profesional fundada en principios de utilidad. Su discurso sobre las virtudes de la sociabilidad es una apuesta por la autonomía de la esfera de lo moral en el hombre comercial. Pero, frente a lo que se suele sostener, una autonomía no con respecto a la esfera de lo económico, sino a la de lo político. El hombre burgués, prototipo del hombre del capitalismo comercial, es el hombre moral de una economía moral, con un largo recorrido de comportamiento moral antes de to-

18. Valentín de Foronda publicó, en 1788, unas *Cartas sobre los asuntos más exquisitos de la Economía Política*. El texto citado está en la *Carta VI*, titulada «Sobre los gremios de artesanos», T. I, 89-90.

parse con la ley. Pero hay algo más. La tesis del *doux commerce* es la expresión viva de la condición ética del contratipo humano del *misántropo*. Conviene subrayarlo: el discurso de Montesquieu sobre la *douceur* comercial es una de sus armas mayores contra la crueldad misantrópica, aquella que alcanza su expresión política en el tipo de gobierno del despotismo. Sin embargo, no se agota aquí la virtualidad de la *douceur*. También es un arma contra cualquier forma de misantropía individual proclive a desaguarse mediante la crueldad. Ciertamente, el *doux commerce* no propone una moralidad y unas virtudes heroicas. Todo lo contrario, su ética es la ética de gentes utilitarias, comunes, quizá hasta mezquinas y un tanto mostrencas. Pero es también la ética de gentes afables, cordiales y sociables. Gentes que configuran una imagen humana y literaria del todo ajena a la del misántropo, especialmente contraria a la peor forma de la misantropía para un espíritu liberal, aquella que se trasunta en desprecio al género humano e insensibilidad manifiesta frente a cualquier forma de crueldad que se inflija a los hombres.<sup>19</sup> Si la crueldad es uno de los vicios mayores para los ilustrados más liberales—los otros dos son el despotismo y la superstición—, la nueva sociedad comercial aparecerá, en sus plumas, como la forma económica del pacifismo, del diálogo y de la cordialidad. Una sociedad a la que sus comportamientos económicos básicos, los del comercio y los del negocio en general, le reportarán la inexcusabilidad de las actitudes y de los valores contrarios a cualquier forma de misantropía.

Poco más podemos añadir a la tesis del *doux commerce*. Su expresión más acabada agota las aptitudes éticas de la sociabilidad, que, no hay que olvidarlo, es la condición sobre la que se construye. Más adelante tendremos que volver sobre estas cuestiones, cuando nos detengamos en la consideración de la laboriosidad. Ahora nos toca volver sobre el segundo concepto a través del cual se produce la reivindicación moral de la sociedad comercial: el llamado por Montesquieu *espíritu de comercio*.

Ya señalamos que *espíritu de comercio* puede significar lo mismo que ética de la sociedad comercial. Pero lo cierto es que, en la polémica del setecientos, el tema central del *doux commerce* conformó, por su importancia, un discurso relativamente autónomo. Quedaban, sin embargo, importantes aspectos morales que no aparecían en la tesis de la sociabilidad y que recibirán su atención como virtudes propias del *espíritu de comercio*. Si comparamos la nó-

19. Judith Shklar nos ofrece en *Vicios ordinarios* (1990: 341-353) páginas del todo recomendables sobre la misantropía en Montesquieu.

mina de virtudes de la sociabilidad comercial y las adjudicadas al *espíritu de comercio*, estas últimas se caracterizarán por presentar un perfil privado. Integradas bajo la denominación *espíritu de comercio*, aparecen las virtudes que definen la moralidad personal del hombre de la sociedad comercial.

Estas virtudes hacen acto de presencia en *Del espíritu de las leyes* cuando el autor discute la viabilidad de una república democrática con una importante economía comercial y en la que algunos ciudadanos posean grandes riquezas. Montesquieu sostiene que la única posibilidad de que, en este caso, no se corrompan las costumbres y fracase el gobierno republicano es que el *espíritu de comercio* se mantenga vigoroso y que, para ello, se cumplan algunas condiciones imprescindibles.<sup>20</sup> Sólo el buen desarrollo de las virtudes comerciales personales asegurará que la riqueza que se produce no tenga efectos perniciosos, algo que inevitablemente ocurrirá cuando el exceso de riqueza destruya el *espíritu de comercio* y se introduzca el desorden de la desigualdad.

La utilización de la ética privada comercial como un dispositivo moral necesario para el éxito de la fórmula política de la república comercial no excluye su operatividad en otras circunstancias políticas. No se trata de una ética específica para la república democrática, una ética de su exclusividad. Lo que afirma Montesquieu es bien distinto. La ética comercial, en condiciones muy específicas de aplicación que pasan por su decidida promoción *política*, es la única alternativa posible para frenar la amenaza del efecto corruptor que el comercio siempre tiene sobre el gobierno republicano.

Montesquieu caracteriza con ocho virtudes el *espíritu de comercio*:

El espíritu de comercio lleva consigo el de frugalidad, economía, moderación, trabajo, prudencia, tranquilidad, orden y regla.<sup>21</sup>

La lista que Montesquieu ofrece es una lista amplia de virtudes personales. Esta nómina se repite, en los mismos términos o con ligeras variaciones, en otros autores posteriores. Todas las listas resaltan la condición de la sociedad comercial como facilitadora de una especie de «ascesis» blanda y amable;

20. Estas condiciones son las siguientes: que la actividad comercial sea ejercida por «los principales ciudadanos» de la república; que el *espíritu de comercio* reine solo, es decir, que no se vea perturbado por ningún otro código efectivo de moralidad civil con el que pueda entrar en contradicción; y que «todas las leyes lo favorezcan», esto es, que la legislación republicana vele por la preservación de las virtudes personales de la ética comercial. *Del espíritu de las leyes*, V, 6.

21. *Del espíritu de las leyes*, V, 6.

una ascesis que limita los deseos y las pasiones económicas y pospone las satisfacciones atendiendo a unos fines cuya realización exige la restricción de los placeres inmediatos y los comportamientos esforzados del presente; una ascesis que enseña al hombre a comportarse de la manera más conveniente para servir, a la larga, a sus propios intereses.<sup>22</sup>

Las diversas listas de las virtudes del *espíritu de comercio* pueden ser reducidas a un catálogo único que sublima, por destilación, su sustancia moral. Obtenemos, entonces, cuatro virtudes básicas de las que todas las demás son, en mayor o menor medida, matizaciones especificativas o simplemente reduplicaciones. La *parsimonia* es la virtud de la moderación del gasto, de una cierta morigeración de vida que asegura contra la dilapidación de la fortuna, permite la reinversión de las ganancias y protege, al que la practica, contra la corrupción que induce un consumo inmoderado. La parsimonia es *economía* en tanto esta es una administración recta y prudente de los bienes materiales. La *templanza* es la virtud de la moderación de los apetitos, de los deseos y pasiones, de las incitaciones de la sensualidad. Si la parsimonia rige la materialidad del consumo, la templanza gobierna la dotación anímica que lo espolea. Si la primera promueve un hombre morigerado en la utilización y el disfrute de los bienes materiales, la segunda alienta un ser pasional con capacidad para manipular el deseo. La *regla* es el principio de orden y concierto en los hábitos de la vida cotidiana. Es la virtud del ordenamiento planificado del tiempo y de las actividades, de la vida previsible y constante de un ser humano que obra según medios y fines. La regla es *economía* cuando esta es la buena distribución del tiempo y otros bienes inmateriales. Por último, la *laboriosidad* es la virtud del trabajo en la sociedad comercial. Una virtud que es trabajo *animado*, es decir, capacidad de un trabajo sistemático, incesante, aplicado, que se inserta plenamente en la idea antropológica del Siglo de las Luces: la del hombre pasional e interesado de la apología del lujo que es laborioso por la utilidad que serlo reporta, pero, también, una virtud con efectos morales específicos, en la medida en que la laboriosidad es una condición imprescindible de la felicidad humana y un antídoto insuperable frente a la amenaza del ocio, la indolen-

22. Genovesi reducirá las virtudes personales a la prudencia, la parsimonia—moderación en el gasto—y la templanza. Capmany, por motivos que más adelante examinaremos, traduce el *espíritu de comercio* al *espíritu de trabajo* y adjudica a este una buena parte de las virtudes que Montesquieu adjudicó al primero: orden, regla, economía y moderación. Por su parte, *El Censor* resalta, entre las virtudes comerciales, la laboriosidad y la morigeración.

cia y la abulia, todas ellas condiciones indiscutibles de corrupción moral e infelicidad.

Las virtudes personales del *espíritu de comercio* encuentran su justificación moral de manera similar a como la encontraban las virtudes de la sociabilidad comercial. El comercio, como afirma Montesquieu, «cura de los prejuicios destructores», y esto vale tanto para la moral social como para la personal de los negociantes. Si la pervivencia de la sociedad comercial exige las virtudes de la sociabilidad y combate los vicios destructores del fraude, la impostura, la inmoderación de la ganancia inmediata, la mala fe, etc., exige igualmente las virtudes personales que garantizan el propio éxito económico privado, ya que, fuera de ellas, se entiende que este es imposible. La dilapidación de los bienes materiales, el desorden de la vida, los apetitos inmoderados y la ociosidad conducen indefectiblemente al fracaso económico. La economía de la concurrencia establece la utilidad de una moralidad que presenta la asombrosa cualidad de generar un orden moral precisamente allí donde todo vaticinaba el exceso, la desmesura y la corrupción. Es cierto que, en esta arriesgada operación, cambiarán muchas cosas, y la primera y más importante será la propia figura del hombre, el ideal antropológico vigente. El hombre de la sociedad comercial no puede ser ni el hombre del cristianismo ni el hombre del republicanismo clásicos: ni el ser humano al que define su dimensión trascendente radicalmente distinta de la mundana; ni el que se define por su dimensión política y pública tal y como la tradición republicana las entendía, esto es, como realidades sustanciales que exigen un ciudadano libre y autónomo liberado, por educación y por ley, de los dictados prioritarios de su interés egoísta y forjado en la polivalencia de una cierta «universalidad fáustica» que lo proteja y lo aleje de la disgregación moral que supone el ejercicio sistemático y parcial de roles especializados.<sup>23</sup> La ética de la sociedad comercial es una ética de la felicidad simple de unos seres que ven drásticamente reducidas sus ambiciones religiosas y políticas para encontrar un mundo pacificado y civilizado, a la medida de sus deseos e intereses; una ética para hombres ocupa-

23. «Universalidad fáustica» es una expresión de Max Weber. Weber (1979: 258) echa mano, en las últimas páginas de su famoso ensayo sobre la ética protestante y el capitalismo, de las ideas sobre el trabajo que Goethe expuso en el *Wilhelm Meister—Años de Peregrinaje—* y en los versos finales del *Fausto*. Goethe se decanta, en el tramo final de su obra, por la plena aceptación de las limitaciones del trabajo especializado y profesionalizado frente a una ilusoria *universalidad fáustica* de lo humano; el tipo de ilusión universalizadora que tan ejemplarmente representa



dos y virtuosos, hombres, ellos mismos, simples, mediocres y pequeños.<sup>24</sup>

El tema de la *medianía* irrumpe en la discusión de la ética de la sociedad comercial como un asunto de gran importancia. La *aurea mediocritas* nos remite a la sabiduría antigua, a la mejor condición posible para hacer frente, con espíritu íntegro, a los avatares y los golpes de la fortuna. Una aguja de marear por el proceloso piélagos de la contingencia humana, especialmente cuando la riqueza y el poder parecen sonreír a los hombres. Ahora, sin embargo, la consideración del asunto es bien distinta. La medianía dejará de ser, en buena parte de las Luces, la condición deseada del hombre impasible, para avalar la necesaria circunspección de un hombre económico definido por la inexcusabilidad de sus pasiones. La pregunta que debemos plantearnos es la siguiente: ¿Es la medianía una condición necesaria para la realización de las virtudes del *espíritu de comercio*? El problema de la medianía adquiere toda su importancia en las condiciones intelectuales en que se desenvuelve la ética de la sociedad comercial. Precisamente porque es la ética de un hombre definido por las pasiones, el deseo y el interés, tres resortes de su dotación psicológica que potencialmente son ilimitados, la medianía o *mediocritas* aparece como un requisito imprescindible. La medianía será, para un buen número de autores ilustrados, un regulador de la reacción pasional; una condición necesaria para que la fuerza de las pasiones no se lleve por delante las virtudes del *espíritu de comercio*.

24. El hombre de la sociedad comercial es un hombre virtuoso de manera casi espontánea, pues la virtud coincide con la utilidad que sostiene su felicidad. Este tipo de virtuosidad es la propia de un hombre *simple*, poco complicado psíquicamente a causa de su limitada imaginación y fantasía; condición que lo preserva de las tormentas pasionales y del pesar en el cumplimiento de sus deberes. El hombre de la sociedad comercial es un hombre *pequeño* por la moderada ostentación de su riqueza y de su felicidad. Es un hombre de pasiones medias. Sin embargo, la pequeñez de este hombre en la esfera de lo privado cambiará a grandeza en la de lo público. Aquí se agiganta su talla como benefactor del Estado y la sociedad, como gran contribuidor a la felicidad pública por su denodado esfuerzo negociante y, precisamente, por la pequeñez de su privacidad. Para esta caracterización, véase R. Mauzi (1994: 270-278). Hay que advertir al lector de que la imagen del hombre burgués como hombre de la *mediocridad* útil y natural no es la única con que vamos a toparnos en estas páginas. En su momento nos saldrá al paso el hombre de la *utilidad fantástica* de Adam Smith, un hombre grande en sus ambiciones, al que la laboriosidad puede hacer desgraciado y al que sólo la prudencia hará dichoso, aun en tanto que hombre laborioso.

---

el *Wilhelm Meister* de los *Años de Formación*. La influencia de Goethe en Weber ha sido estudiada por José M<sup>a</sup> González García, en quien el lector encontrará más precisiones sobre la transformación de la idea goethiana del trabajo y su influencia en Weber (1992: 104-142).

Cuando Montesquieu discute las condiciones de viabilidad de la república democrática y comercial, las virtudes del *espíritu de comercio* sólo pueden ser garantizadas por el espíritu de medianía en materia económica. Además, atendiendo a las peculiaridades de este tipo de gobierno, la medianía tiene que estar necesariamente garantizada por las leyes y otras normas positivas. Refiriéndose a la vigencia del *espíritu de comercio*, dice:

[Que] todas las leyes lo favorezcan y que estas, junto con otras disposiciones encaminadas a dividir las fortunas a medida que el comercio aumenta, den facilidades a los ciudadanos pobres para que puedan trabajar como los demás y pongan a los ricos en situación de medianía, de modo que necesiten de su trabajo para conservar lo que tienen o para seguir adquiriendo.<sup>25</sup>

Montesquieu sostiene que las virtudes personales de la sociedad comercial necesitan para sostenerse de una cierta medianía y que, en el caso específico de la república comercial, las leyes son el dispositivo imprescindible para promover esta medianía. Interesa destacar este rasgo: las leyes como dispositivo necesario para la medianía, su garantía mediante un recurso que podemos considerar como exógeno a la esfera de las relaciones económicas propias de la sociedad comercial. En todo caso, la república comercial no puede subsistir sin frugalidad, economía, moderación, trabajo, prudencia, etc., y estas virtudes difícilmente pueden pervivir socialmente activas si la excesiva riqueza se acumula en pocos, si la miseria es, a su vez, el patrimonio de los más y, por lo tanto, si los deseos, las pasiones y los intereses de los individuos que forman la nación ven seriamente alterada su capacidad de acción, trabajo, esfuerzo y, en definitiva, virtud.

La república necesita de leyes y demás normas positivas en materia de medianía, pues necesita velar de manera especialmente esforzada por la conservación de la misma. Lo necesita porque la república es muy sensible a los efectos corruptores que para su *espíritu* presenta la economía comercial, en cuanto economía generadora de desigualdades económicas y perturbadora de la *virtud política*, considerada como rasgo definitorio y específico de este tipo de gobierno.<sup>26</sup>

La necesidad universal de la condición de medianía aparece generalizada

25. *Del espíritu de las leyes*, V, 6.

26. «Lo que llamo virtud en la república—dice Montesquieu—es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad», y poco más adelante aclara que está hablando de *virtud política*, y precisa, «he llamado virtud política al amor a la patria y a la igualdad», *Del espíritu de las leyes*, 29.

en el pensamiento moral y social de la Ilustración. Parece difícil hablar de virtudes personales de la sociedad comercial sin establecer una restricción económica que las preserve activas. Se ha hecho un notable esfuerzo para demostrar la utilidad de las virtudes, tanto las de la sociabilidad—*doux commerce*—como las personales—*espíritu de comercio*—. La utilidad presenta estas virtudes fundadas en la propia racionalidad de la sociedad comercial. Uno se comporta de manera honrada en sus negocios y, además, es laborioso, economiza sus fuerzas y su tiempo, es morigerado en su consumo, etc., por los evidentes beneficios que esto reporta si se analiza con la racionalidad propia de un hombre económico y si esta racionalidad, a la que se atribuye una base real, se interioriza como un sentimiento moral, como la afirmación emotiva de un valor que es en sí mismo racional y racionalizable. Sin embargo, el éxito en los negocios que las virtudes comerciales promueven puede ser, a su vez, una amenaza para una vida de virtudes, especialmente para las virtudes personales del *espíritu de comercio*. La excesiva riqueza del éxito económico es una potencial amenaza a la parsimonia, la templanza, la regla y la laboriosidad. Pues bien: la medianía no es otra cosa sino la anulación de este círculo vicioso. Todavía cabe hacer una lectura más perfilada de la necesidad de la medianía. En este caso, se actúa mediante las distinciones de *clases*, y se establece una proporcionalidad del éxito del hombre económico según su adscripción a categorías sociales y se predica la necesidad de una medianía que obra como condición reguladora de las virtudes en cada escalón de la estratigrafía social.

Según Capmany, la virtud de la laboriosidad, que él denomina *espíritu de trabajo*, sólo puede sustentarse en el *estado de deseo*. Ya mencionamos la reconversión que el autor lleva a cabo de la poderosa pasión de la *codicia* para transformarla en algo moralmente más aceptable y menos problemático: la condición deseante, la esperanza de gozo, la felicidad permanentemente pospuesta en algún grado, la esfera feliz de la satisfacción finalmente siempre insatisfecha. El hombre goza más de lo que desea que de lo que obtiene: «Parece que para ser felices—dice el autor—es menester que falte siempre algo con que completar la felicidad».<sup>27</sup> Capmany habla de una virtud capital

27. *Discurso económico-político*, 9.

---

En el caso de la república democrática comercial, la medianía desempeña un papel especialmente crítico, pues sólo un particular predominio social de las virtudes comerciales y una particular protección política contra la desigualdad de los ciudadanos puede, con dificultades, hacer viable esta forma de gobierno en las condiciones de la economía comercial.

del *espíritu de comercio* y lo hace en un discurso sobre los trabajadores menestrales urbanos. Una de sus imágenes centrales es la del artesano «aplicado y lleno de deseos, que convierte en fruición real los gustos de la previsión». El deseo como fundamento de una vida feliz por laboriosa necesita de su limitación, del obstáculo para su realización, de su satisfacción parcial, para ser verdaderamente efectivo. La sistemática limitación del deseo es la versión benéfica que el autor ofrece de la cruda insatisfacción de la codicia. En este punto aparece la medianía. El principio de medianía, tan intrínseco al gremialismo que vela estatutariamente por su reproducción, aparece estrechamente vinculado a la condición natural del deseo de la población trabajadora. Es la condición mediocre de vida del trabajador la que alienta un estado de deseo necesario y suficiente para que la laboriosidad y otras virtudes comerciales puedan permanecer y gozar de buena salud; estado de deseo, satisfacción sistemáticamente aplazada por las propias condiciones de medianía que imperan en este segmento específico de la población ocupada.

Ignoran [los opulentos] cuán poco es menester para ser feliz y, en segundo lugar, que sus necesidades son imaginarias e ilimitados sus deseos. Porque el comerciante rico quiere serlo más y el señor que tiene cuatro criados que le sirvan y adulen, anhela tener otros cuatro. No pueden comprender estos hombres cómo el artífice atareado puede vivir contento en su medianía, ni ser tenido por feliz el que está privado de tantas satisfacciones.<sup>28</sup>

Los deseos deben referirse a las clases que forman la sociedad, pues efectivamente están conformados por el encuadramiento de los deseantes en la estructura social. Capmany lleva el agua a su molino y afirma que la corporación gremial desempeña un papel imprescindible en la reproducción de la medianía de los artesanos urbanos, precisamente por dotar de una identidad social y política a los trabajadores manuales, lo que funciona, de hecho, como un poderoso dispositivo institucional para la buena salud de la medianía de la clase. Mediante este recurso, la medianía se refuerza, pues deja de ser necesario el abandono de la mediocridad de la clase para satisfacer, en condiciones de honorabilidad pública, unos deseos que naturalmente son moderados y que, en tal condición social de mediocridad, producen una verdadera felicidad. En este sentido podemos admitir que el gremialismo coopera efectivamente a atemperar el *honor* de Montesquieu, el *amor propio* de un importan-

28. *Discurso económico-político*, 6.

te segmento de los trabajadores urbanos, lo que puede entenderse como una inmejorable manera de proporcionar un suelo fértil para el desarrollo de las virtudes personales del *espíritu de comercio*.

Una cuestión siempre abierta es la de si la medianía que se reivindica, de manera general, como condición de las virtudes comerciales puede entenderse como una cualidad endógena de la sociedad comercial o si, por el contrario, tiene un carácter exógeno. En este asunto las propuestas son variadas y no siempre suficientemente claras. Hemos comprobado cómo en el caso particular del republicanismo, Montesquieu propone que la medianía tiene que ser plenamente garantizada por actuaciones exteriores a la propia racionalidad de la economía comercial, por las leyes. Es un caso ciertamente muy particular, pues se trata de establecer las difíciles condiciones en las que una república puede ser viable como república comercial. Es posible detectar, sin embargo, el peso de la idea de la garantía externa de la medianía en discursos totalmente ajenos al problema de la relación entre republicanismo y economía comercial y, desde luego, con vocación de referencia universal manifiesta.

Volvamos, una vez más, a Antonio Genovesi. La unión indisoluble de economía y virtud se establece en él por oposición a aquellos—hace mención explícita de Mandeville y Rousseau—que encuentran dificultades insalvables para que este maridaje sea posible.<sup>29</sup>

El resorte más eficaz de las artes, de la opulencia y de la felicidad de todas las Naciones es la virtud y las buenas costumbres. Esta es una verdad evidente. Donde reina el vicio [...] no hay premio, no hay alivio, no hay estímulo que baste para hacer trabajar a las personas.<sup>30</sup>

29. Genovesi discute a Mandeville que los vicios de los individuos sean necesarios para la prosperidad pública; que pueda haber algún tipo de compatibilidad entre comportamientos personales totalmente alejados de la virtud y logros importantes y deseables en el plano de lo social y de lo político. «Tengo por máxima incontestable que todos los vicios no sólo perjudican a los individuos en persona, sino que dañan al cuerpo civil», afirma Genovesi. Por otra parte, rechaza la posición de Rousseau según la cual la sociedad comercial es necesariamente una sociedad corrupta, tanto en lo que concierne a la moralidad privada como a la pública. En ambos autores economía—las condiciones económicas de la sociedad comercial—y virtud son incompatibles.

30. *Lecciones de Economía*, I, 224. Véase otro texto en el mismo sentido: «La virtud de los ciudadanos es el mejor medio que pueden escogitar los soberanos para hacer florecer las artes, que son las virtudes mecánicas, para multiplicar la cantidad de acción, que es la que produce todos los bienes, para aumentar y perfeccionar la industria y para dar mayor valor a las rentas del Estado. Y que los vicios, a proporción de su intensidad y extensión, agotan, secan y esterilizan todos los manantiales de las riquezas del Monarca y los vasallos», *Idem*, I, 217.

La condición imprescindible para el entronque de economía y virtud es la medianía. La única posibilidad de una economía viable—es decir, no condenada indefectiblemente a su decadencia—y virtuosa es la medianía. Como todos sus apologistas, Genovesi mantiene que sólo la medianía puede asegurar el difícil equilibrio entre el éxito y la ganancia económicos, propios de la sociedad comercial, y la consolidación y permanencia de las virtudes comerciales. La idea de medianía es en Genovesi un valor sustantivo. Se trata de un principio que la razón dicta para el buen gobierno económico de una sociedad caracterizada por el desarrollo del sector agropecuario, la perfección y extensión de las fabricaciones y un activo comercio; para un buen gobierno económico tanto en la esfera de lo privado como en la de lo público, esferas que, siguiendo el espíritu de la época, entendía necesariamente imbricadas. Podemos establecer un principio general que ya esbozamos al hablar de las virtudes de la sociabilidad comercial. Cuando el discurso actúa en la estela de la tradición mercantilista, aun de la más evolucionada, las instancias externas—especialmente la acción de un recto gobierno—se consideran necesarias para asegurar la felicidad privada y pública y, por lo tanto, las virtudes económicas como requisito moral de tal felicidad. Cuando nos alejamos definitivamente de la tradición mercantilista, mediante las propuestas fisiocráticas o las del liberalismo económico, las virtudes económicas tienden a fundamentarse en la racionalidad económica intrínseca de la sociedad comercial. Recordemos la buena fe de comerciantes y fabricantes que debe ser supuesta por las leyes que regulan la actividad económica.

Las condiciones materiales de la medianía—reconoce Genovesi—no son fáciles de establecer. Medianía no es frugalidad, y esta diferencia manifiesta el alejamiento de nuestro autor respecto a los que critican y condenan el capitalismo comercial, por ejemplo desde las trincheras del republicanismismo, caso de Rousseau.<sup>31</sup> La medianía es un término relativo y su difícil con-

31. De nuevo aquí la estrategia de Genovesi nos es conocida por repetida en el siglo: admiración por el ideal de frugalidad como señal de respeto a una admirada y diversa tradición que remite tanto al cristianismo como al republicanismismo. La *historia conjetural* es el recurso discursivo para negar la posibilidad de la vigencia del ideal de frugalidad. El progreso, la civilidad, la superación de la rusticidad y la barbarie, ahogan el canto de la restauración de un mundo más puro y auténtico, sin pagar el recibo de la pauperización de la sociedad y de la renuncia a los logros espirituales que implementa el propio desarrollo de la sociedad comercial. «Creo que serían más felices—dice Genovesi de las sociedades frugales—pues tendrían menos cuidados y pasiones, no tendrían que fatigarse tanto para la subsistencia, habría menos clases de gentes ociosas y las que no lo están estarían menos oprimidas», *Lecciones de Economía*, I, 136.

creción depende de circunstancias espaciales, temporales y de la posición que se ocupa en la estructura social. Y, sin embargo, considera y reclama la posibilidad de una *regla* prudente que rija los deseos y las adquisiciones. Regla que atiende al principio general de la consecución de la verdadera felicidad y la satisfacción de las verdaderas necesidades. Regla que permite a los ciudadanos vivir en la suficiencia y que garantiza a las sucesivas generaciones disponer del necesario estímulo para seguir practicando las virtudes del *espíritu de comercio*.<sup>32</sup>

Finalmente, Genovesi es de los que propugnan que el ideal de medianía tiene que ser el fruto combinado de dos instancias complementarias: la del *deber ser* que la razón elucida y la ética comercial dicta a los comportamientos económicos individuales, y la de las actuaciones de un buen gobierno que toma medidas legales oportunas para evitar los privilegios que instauran el exceso, la enorme desigualdad de las fortunas, la prepotencia de los grandes y la propia miseria moral de los miserables.

Ciertamente son muchas las voces en favor de la medianía. Son también variados los referentes de la idea de medianía. Por último, son diversas las soluciones propuestas a la hora de buscar su fundamento. La garantía exógena de la medianía está bien establecida por Montesquieu, como vimos, para la república comercial. Capmany considera que la organización gremial es un poderoso agente institucional para fomentar, de manera general, el es-

32. «Si [las riquezas del cuerpo político] son las necesarias para la vida y para las comodidades verdaderas, son utilísimas. Pero si son más que las que deben, no ocasionan sino cuidados molestos y enfadosos. Así que el término racional de las riquezas y todos los bienes precederos y mundanos ha de ser justamente la verdadera felicidad y las verdaderas y reales comodidades, no las fantásticas e imaginarias. No me persuado con todo que sea muy fácil el definir estas verdaderas necesidades de modo que puedan distinguirse las falsas o imaginarias. Desde el principio de las sociedades han sido más o menos según las necesidades naturales y civiles, las cuales son diversas a proporción de los lugares, de los tiempos, de las clases de personas, de la constitución del gobierno, etc. Las necesidades del hombre físico en todas partes son pocas. Pero las del hombre civil muchas. No obstante, creo que en cualquier Estado pueda hallarse una regla prudente para medir los deseos y las adquisiciones. Esta regla, en mi dictamen, es procurar una cantidad de bienes suficientes para las necesidades reales del Estado de modo que pueda vivirse en él sin miseria y sin vergüenza y preparar, al mismo tiempo, un camino fácil y honesto a los sucesores para poder aumentar grados si se hallan dotados de virtud y juicio», *Lecciones de Economía*, III, 284-285.

---

Sin embargo, cuando nuestro autor critica a Rousseau, presenta el rechazo de este de todo lujo como un combate cierto contra toda civilidad y cultura y como la condena de las naciones a una situación de «barbarie y rusticidad».

píritu de medianía. Seguimos, pues, en la estela de la promoción externa. Son numerosos los que consideran que la medianía debe ser promovida y sostenida por agentes externos, como el gobierno. Helvétius se une a los nombres mencionados. Denunciados los efectos devastadores de la gran desigualdad en el reparto de riquezas, tanto en la esfera de lo psíquico como en la de lo moral, la instauración de una necesaria *condición media* exige una política de la medianía: ambiciosos planes de redistribución de la propiedad y generalización de una educación pública que enseñe a los ciudadanos que la felicidad pasa por la mediocridad.<sup>33</sup> Genovesi concibe la medianía como un principio de la recta razón, un principio que, desde su trascendencia racional, permite imaginarnos, reivindicar y esbozar el carácter ético de una economía del interés privado, de la ganancia y del lujo, saliendo al paso de las voces que proclamaban el carácter intrínsecamente vicioso y corrupto de tal producto.

De manera menos precisa y menos desarrollada aparece también formulada, en el Siglo de las Luces, la tesis de la capacidad de la misma sociedad comercial para promover desde dentro—endógenamente—una relativa condición de medianía. Las disparidades de la sociedad comercial se confrontan con las disparidades de la economía del lujo privilegiado, de la ostentación como forma de distinción social, del orgullo nobiliario, de una liberalidad que es puro dispendio. De esta comparación siempre salen aquellas con el beneficio de la moderación que induce en los no privilegiados—ya no podrá haberlos—su exposición a pagar, sin protección, los efectos de sus comportamientos desafortunados. La sociedad comercial sale siempre de la confrontación con las armas templadas de la laboriosidad, la economía, la regla, la prudencia y la parsimonia, únicas virtudes que favorecen, a corto y especialmente a largo plazo, el éxito en los negocios. Esta comparación, siempre presente en la mente de los apologistas de la ética comercial, al extremar sus términos, parece querer explotar, en su beneficio, la retórica de una moderación y medianía comerciales, resaltadas por el contraste forzado con las formas típicas y tópicas de la ostentación y el exceso de la sociedad cortesana y, en general, estamental. Se trata de un recurso retórico empleado en su beneficio intelectual por los defensores de las virtudes del hombre burgués y de la sociedad comercial en su conjunto.

La propuesta general y un tanto inespecífica de la medianía de la sociedad comercial—la *medianía comparativa*—se refuerza con los argumentos

33. *De l'Homme*, 169-172.



que dicen que una sociedad fundada en el negocio, en el mercado y en la concurrencia cada vez más extensa y libre tiende a promover un tipo de riqueza no excesivamente concentrado, muy móvil entre los agentes económicos y siempre en relación directa con la laboriosidad y las cualidades meritorias de tales agentes. Este tipo de argumentaciones son utilizadas por *El Censor* cuando sostiene que la sociedad comercial, en tanto que sociedad ocupada y, por lo tanto, en la que nadie puede amasar fortunas y mantenerlas sin trabajar, es una sociedad de la medianía. Si el trabajo es la única fuente posible de la riqueza, necesariamente tendremos una sociedad de desigualdades medias, con un consumo moderado, de bienes de lujo [sin extravagancias], y con una gran progresividad en la distribución de las fortunas, lo que siempre favorece la consolidación de una amplia franja de fortunas medias. Los argumentos del periódico se inclinan hacia una relativa autonomía de la esfera de lo económico, recordándonos la operación desplegada, en este mismo sentido, por Gournay, Clicquot-Blervache y Foronda, cuando defendían que la buena fe del negociante tenía que ser supuesta por la ley: toda una declaración en favor de la moralidad endógena de la sociedad comercial. Si la naturaleza obra libremente—dice *El Censor*—, esto es, cuando la idea de *libertad negativa* en materia económica salvaguarda la circulación natural de la riqueza, esta tenderá indefectiblemente a huir de los brazos ociosos y «correr[á], por su propio impulso, a unirse con la industria y la aplicación». En este nuevo contexto político-económico, no sólo se redime el lujo, como ya vimos en otro lugar, sino que además la distribución de la riqueza y, por lo tanto, la desigualdad económica se ligan estrechamente al trabajo, obrando su transformación: una distribución mucho más progresiva que hasta entonces y unas desigualdades más moderadas. En una sociedad bien constituida, donde la legislación no ampara positivamente el maridaje de riqueza, lujo y ociosidad, la desigualdad es un efecto de las diferencias de «fuerzas y talentos». La sociedad comercial presentará, como contraste con la sociedad estamental, los perfiles de la moderación y la graduación, el rostro tan característico de su medianía.

Condorcet insiste, de manera más explícita y extensa, en la misma idea cuando caracteriza el tipo de desigualdad propio de la sociedad comercial. La importancia de su contribución reside en el intento de esbozar las condiciones en las que «las fortunas tienden naturalmente a la igualdad», frase que hay que entender como realización del principio de medianía: eliminación de un régimen de desigualdades excesivas y preservación de otro moderado, aunque imprescindible si no se quiere «abrir fuentes de desigualdad

más potentes» y asestar golpes mortales a los «derechos humanos». Las condiciones de esta medianía natural se concretan en las siguientes medidas: la abolición de los privilegios legales que reproducen y perpetúan la desigualdad que se denuncia—clara referencia a la labor abolicionista de la Revolución Francesa—; la supresión de monopolios económicos, mercados cautivos, *privativas*—exclusivas—de fabricación y comercialización, etc., mediante la instauración de la libertad de comercio e industria (libre concurrencia); la reforma del sistema impositivo en la medida en que desincentiva el trabajo y la ambición económica de los trabajadores y devora sus rentas; y la erradicación de procederes interesados y partidistas de la administración pública en materia económica. De nuevo se trata de instaurar el principio de *libertad negativa* en materia económica para que, desaparecidos los obstáculos históricos, el sistema económico de libertad natural pueda producir sus benéficos efectos moderadores en materia de desigualdad.<sup>34</sup>

La idea de medianía se mueve entre la necesidad de su procura exterior y su exudación como cualidad inherente a la sociedad comercial. En cualquier caso, aparece siempre como un requisito necesario para que esta encuentre su acomodo ético. La idea de medianía que en estas páginas analizamos no es la única disponible en los textos del siglo XVIII, conviene recordarlo. Robert Mauzi ofrece un examen de la apología de la mediocridad cortado por un patrón bien distinto al nuestro, lo que nos alerta sobre la complejidad y las diversas rutas de una idea central en la época.<sup>35</sup> La mediocridad que analiza Mauzi remite al ideal de *reposo*, de tranquilidad de espíritu, de protección frente al embate de las pasiones: una especie de versión renovada de la *ataraxia* antigua.<sup>36</sup> La mediocridad o medianía se realiza en el ideal de la suficiencia, y, de nuevo aquí, Mauzi remite esta realidad a los terrenos del re-

34. «Es fácil probar que las fortunas tienden naturalmente a la igualdad, y que su excesiva desproporción, o no puede existir, o debe cesar enseguida, si las leyes civiles no establecen unos medios artificiales de perpetuarlas y de reunir las; si la libertad del comercio y de la industria hacen desaparecer la ventaja que toda ley prohibitiva y todo derecho fiscal dan a la riqueza adquirida; si [los] impuestos [...] no detienen la actividad del pobre y no devoran sus escasos capitales; si la administración pública no abre a unos pocos hombres unas abundantes fuentes de opulencia, cerradas al resto de los ciudadanos...», etc. Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, 230-231. La obra fue publicada en 1792.

35. R. Mauzi (1994: 175-179).

36. «La mediocridad—afirma Mauzi (1994: 175)—no es en suma más que la transposición social de la idea de reposo. Excluye las pasiones y permite al alma gustar de su propia inmovilidad. El hombre mediocre no necesita emociones para ser feliz. Su felicidad no es una aventura, un devenir, sino un estado definitivamente asegurado».

poso, de una plenitud tranquila alejada de las pasiones e inquietudes de la riqueza y de la pobreza.<sup>37</sup> Es muy otra la medianía que actúa en la justificación moral de la sociedad comercial. No es una medianía del reposo, ni de la tranquilidad del deseo que permanece inmóvil en las aguas medias, equidistantes de los centros extremos de las borrascas pasionales. Se trata, más bien, de la medianía que domestica lo excesivo del deseo, de la pasión y del interés, para reproducirlos en las mejores condiciones posibles de pervivencia y éxito; de una utilización correcta, pues, de las pasiones que conforman al hombre burgués. Unas condiciones que son las únicas que, al hacer posible la compatibilidad de economía y virtud (sociedad comercial y *espíritu de comercio*), revisten de moralidad los comportamientos económicos y aseguran una prosperidad que sólo se concibe como buena y duradera si está avalada por una economía virtuosa y, por lo tanto, moral a su manera.

## III

En los párrafos de introducción a este capítulo adelantábamos al lector que los escritores ilustrados transitaron dos vías diferentes cuando buscaron establecer las condiciones morales de la laboriosidad y bosquejar algún tipo de ética del trabajo para la sociedad comercial: la vía del trabajo animado desproblematicado y la de una laboriosidad potencialmente destructiva. Decíamos que la primera es la mayoritaria y presenta un matiz más conservador que la segunda. Podemos añadir que la primera se integra de manera más fácil y natural en el contexto de la propuesta de las virtudes del *espíritu de comercio*, tal y como la hemos presentado hasta ahora, mientras que la segunda presenta rasgos peculiares que la dotan de una acusada personalidad y la diferencian de la corriente general. Estas consideraciones explican que dediquemos una menor atención a la primera vía que a la segunda.

La primera vía de elaboración de la virtud de la laboriosidad se construye a partir de lo que autores como Helvétius y Capmany denominaron *placer de previsión y estado de deseo*. El examen de la apología del lujo dejó suficientemente claro que uno de sus objetivos principales era abrir las puertas del deseo y del interés privado a las clases trabajadoras o, lo que es lo mismo,

37. «La suficiencia se integra en todo un complejo sociológico y poético en el que la tonalidad dominante es la del reposo. Designa perfectamente aquella plenitud, alejada igualmente de los tormentos de la riqueza y de las angustias de la indigencia», Mauzi (1994: 177).

universalizar la condición antropológica del hombre burgués predicándola como única condición psíquica de los hombres que conforman las diferentes clases de la sociedad. Se universaliza el hombre interesado que, además de *amor por sí mismo*, tiene *amor propio* y habla y comprende el lenguaje de la utilidad. El deseo y el interés propio, movilizados por el acceso universal al consumo de comodidades y emulaciones resultan ser el soporte de la aplicación e inclinación laboral del hombre trabajador, lo mismo que lo son de cualquier otra clase de hombre. El trabajador es laborioso por interesado. Pero además, y esto es decisivo, la laboriosidad es, en las condiciones de la primera propuesta, la laboriosidad de un ser humano *simple* por *mediocre*.

El hombre simple del que ahora hablamos es el hombre caracterizado por una relativa simpleza anímica que se comprende como el efecto de una supuesta facilidad para articular el trabajo apasionado, animado, motivado, y la mediocridad o medianía del hombre burgués como prototipo de hombre universal. El hombre burgués es un hombre simple en la medida en que la medianía que profesa—sea esta promovida por actuaciones externas o sea considerada una condición intrínseca a la forma de riqueza de la sociedad comercial—asume la expresión, por sí mismo limitada, de las pulsiones del *amor de sí* y redefine y limita, de forma especial, las pasiones y los intereses del *amor propio*. Ya sabemos la importancia que alcanzó la cuestión de la medianía entre los ilustrados en materia de moralidad. La medianía es un requisito indiscutible de las virtudes personales y de la ética de la sociedad comercial. No habrá laboriosidad sin medianía porque sin ella no habría ni estado de deseo ni placer de previsión. No habrá, pues, sin ella laboriosidad como fuerza y robustez de la acción laboral. Pero tampoco habrá sin medianía felicidad, la felicidad que proporciona la virtud de la laboriosidad en tanto que felicidad de la acción, único fundamento, a su vez, de la felicidad derivada del reposo y garantía de la felicidad del placer, al que preserva de su consunción en los excesos y su declinación ante el esplín. La corriente dominante de la Ilustración fue muy sensible al principio de la medianía y no pudo imaginarse o, al menos, dejar constancia textual de la posibilidad de una laboriosidad desenfrenada, situada al margen del control de la medianía y, por lo tanto, desgraciada e infeliz. Quizá resultaba muy difícil imaginarse una laboriosidad tal desde los prejuicios de época respecto al trabajo manual que ciertamente afectaban a las mentes ilustradas. Quizá no fuera posible desde los propios presupuestos teóricos con los que se enfrentaban al problema del trabajo manual y sus posibilidades reales de expresión. En cualquier caso, la laboriosidad como *trabajo apasionado puro*, virtualmente explo-

sivo, capaz de minar la salud física del hombre y procurarle su infelicidad espiritual, no encuentra su expresión en la corriente mayoritaria.

Ya hemos examinado cómo la medianía, entendida como la condición necesaria del trabajo animado y como la posición imprescindible para la consecución de la felicidad personal y social en los medios de la sociedad comercial, buscó su justificación bien en actuaciones exógenas, bien en las propias condiciones estructurales y, por lo tanto, endógenas de la forma típica de riqueza propia de una economía y sociedad comerciales. No es esto lo que ahora reclama nuestra atención. Lo verdaderamente significativo de toda esta operación es que termina por producir una idea de laboriosidad desproblematizada: la laboriosidad del trabajo animado en las condiciones anímicas de la simpleza burguesa. Se deja, así, expedito el camino para una virtud de la laboriosidad que, si alcanza un perfil ético que puede parecer bajo, presenta la doble ventaja de su fácil integración en los presupuestos morales de la ética de la sociedad comercial y la no menos fácil justificación de su éxito social y su sencilla interiorización.

En las condiciones inexcusables de la medianía, la laboriosidad será virtud, y lo será tanto en el sentido de fuerza y robustez de la acción, como en el de valor moral que promueve la felicidad humana, sin que tal virtud necesite especiales matizaciones para devenir tal, es decir, el valor que sustenta una particular ética del trabajo. El hombre *debe ser* laborioso si quiere satisfacer sus deseos e intereses y si quiere ser feliz. Ambas cosas no son opuestas. Y todavía hay más: sólo este hombre laborioso será un hombre socialmente útil. La ética del trabajo ilustrada es una ética fácil, pues obra a favor de la corriente de los intereses esclarecidos del individuo. No será, desde luego, una ética de la renuncia a sí mismo, de la superación de las inclinaciones de la sensualidad y las pulsiones pasionales. Ciertamente es que la laboriosidad desproblematizada puede presentar, en el proceso de su conversión en virtud, alguna inclinación a mostrar debilidades. Por ejemplo, dado que la laboriosidad aparece, como trabajo animado, muy ligada al lujo, bastará que este sea considerado por algunos autores ilustrados como un *vicio útil*—caso de Genovesi y Sempere—para que aquella tienda a ser considerada como virtud no en la acepción moral fuerte del término, sino simplemente como fuerza y robustez del trabajo, que, eso sí, cumplirá una importante función moral indirecta en tanto valladar insuperable para la contención de la corrupción que generaría su ausencia: ociosidad, indolencia, abulia. Desde esta limitada consideración, la laboriosidad encuentra una justificación moral negativa, por los graves vicios que efectivamente previene. Es este un riesgo

que se corre cuando no se ha podido asumir un discurso del lujo totalmente despojado de suspicacias morales. Casos como este resultan reveladores de hasta qué punto la virtud de la laboriosidad y la ética del trabajo ilustrada están estrechamente vinculadas a las condiciones propias de una determinada teoría del consumo de bienes no necesarios, a un modelo *excitante* de retribución del trabajo, a la figura burguesa del hombre *animado* del deseo y de la previsión y del hombre simple de la medianía.

El Mercantilismo había teorizado la importancia económica y política del trabajo con la elaboración analítica y figurativa del trabajo productivo y de la sociedad ocupada. La Ilustración había configurado la idea de laboriosidad como trabajo animado, al que también podemos denominar trabajo apasionado, siempre que demos un sentido totalmente literal al calificativo. La laboriosidad ilustrada corre de la mano del enriquecimiento personal, de la movilidad social, del consumo de lujo y de la alta retribución del trabajo, sea esta en forma de renta salarial o de beneficio económico de un negocio en el que efectivamente trabaja quien lo emprende y desarrolla. No puede negarse que la idea moderna de laboriosidad es dada a luz por la fertilidad anímica del hombre apasionado. Una fertilidad que necesitó, ciertamente, para su plena aceptación de su reconversión a las condiciones de racionalidad que establecieron los filósofos ilustrados.

La primera vía hacia la virtud de la laboriosidad nos brindaba una laboriosidad escasamente problemática por la facilidad con que se prestaba a su racionalización por la medianía. Parecería imposible imaginarse la laboriosidad como un factor de infelicidad. Más bien se buscaba producir justo la imagen contraria, y, en esta empresa, la laboriosidad siempre debería permanecer como un referente intacto. Y, sin embargo, había una sombra original. Había otra posibilidad según la cual la laboriosidad, en tanto que trabajo apasionado, pudiese presentar el inquietante rostro de una fuerza perturbadora e incontenible.

Será esta la laboriosidad de la segunda vía, que conduce, a su manera, a la virtud del trabajo. No es toda la laboriosidad, desde luego, pero sí, significativamente, *una* forma de laboriosidad que, necesariamente, habrá que considerar. Nadie podrá negar que esta segunda vía, y su sensibilidad para las formas infelices de la laboriosidad, no pertenezca por entero, como la primera, al patrimonio filosófico ilustrado. Tomémosla como una segunda opción, una variación, en tono mayor, del tema, del trabajo apasionado.

Posiblemente nadie haya expresado mejor en el Siglo de las Luces el

problema de la laboriosidad que Adam Smith. No es frecuente encontrar en un mismo autor el atento y separado escrutinio de los dos aspectos de la laboriosidad que nos ocupan: trabajo apasionado y virtud. Pero, además, hay una novedad importante. La laboriosidad, en su faceta de trabajo apasionado, deja de pensarse como necesitada de un requisito especial para asegurar su correcta reproducción. Recordemos que este requisito no es otro, en la corriente ilustrada mayoritaria, que la medianía; la medianía que ceba sistemáticamente el estado de deseo y el placer de previsión, asegurando la no ingerencia funesta de la abulia del que ya no desea nada, del que ya no se excita con el placer de la previsión. La laboriosidad es en Smith *trabajo apasionado puro*, lo que le permitirá plantear el problema de su exceso como un fenómeno, digamos, cuasi-natural. Esta peculiar acepción no permite asumir que la laboriosidad sea *per se* una virtud. Será, todo lo más, una pura fuerza y robustez para la acción, un impulso arrasador aunque, en este sentido limitado de «virtud», pierda su respetabilidad y deje de ser una cualidad deseable. Es precisamente este sesgo novedoso en la consideración del fenómeno lo que explica que Adam Smith considere por separado la laboriosidad como trabajo apasionado y como virtud moral.

La laboriosidad como trabajo apasionado puro hace su aparición en el capítulo de la *Teoría de los sentimientos morales* en que Smith examina el fenómeno de la *utilidad aparente* y sus efectos.<sup>38</sup> Para facilitar la comprensión de lo que el autor quiere expresar con este concepto, vamos a denominar *utilidad positiva* a la utilidad de un objeto que muestra directamente su capacidad específica para satisfacer necesidades humanas concretas. Es el concepto de utilidad más corriente de la época, el que llena los escritos económicos y morales mercantilistas e ilustrados desde finales del siglo xvii. Adam Smith destaca un segundo tipo de utilidad—que él denomina *utilidad aparente* y que nosotros preferimos denominar *utilidad fantástica*—que no procede de la experiencia de las satisfacciones positivas que puede proporcionar un bien, sino de las satisfacciones que la fantasía y la imaginación nos *prefiguran* de aquel. El objeto útil—dice Smith—«constantemente... *sugiere* el placer o la comodidad que está destinado a procurar».<sup>39</sup> La distinción entre utilidad positiva y utilidad fantástica es muy importante para Smith. Esta importancia

38. *Teoría de los sentimientos morales*, Parte IV. El título general de esta parte es: *Del efecto de la utilidad sobre los sentimientos de la aprobación*. Su primer apartado se titula: *De la belleza que la apariencia de utilidad confiere a todas las producciones artificiosas, y la amplia influencia de esta especie de belleza*, 325-336.

39. *Teoría de los sentimientos morales*, 326. La cursiva es mía.

se pone de manifiesto en el hecho de que el escocés insista, expresamente, en la novedad de su planteamiento. La novedad reside, en última instancia, en la consideración de que los seres humanos obedecen más a la fascinación de la «belleza de una utilidad aparente» que al placer de la satisfacción real de una necesidad efectiva.<sup>40</sup>

La utilidad fantástica obra por su capacidad para sugerir los rasgos *bien ajustados* de una situación o condición feliz. No es una utilidad positiva imaginada, no es un deseo razonable o racionalizado, es algo de naturaleza bien distinta. Es la seducción de una *imagen* en la que toda utilidad positiva se ve ampliamente rebasada y trascendida por el encanto global, *gestáltico* si se me permite la expresión, que produce el «ajuste preciso» con que los medios se disponen en la fantasía para alcanzar un estado de felicidad y placer.<sup>41</sup>

Smith cuenta la fábula del «hijo del pobre». Admira este la forma de vida del rico. Fantasea con la belleza de la vida palaciega. Se imagina transportado en un lujoso coche, servido por un batallón de sirvientes, lujosamente alojado.

Está *encantado* con la *imagen distante* de esa felicidad [...]. En su *fantasía* parece la vida de unos seres superiores.<sup>42</sup>

El hijo del pobre de la fábula desea por la utilidad fantástica, y este deseo, plasmado en la imagen global que avanza la pura imaginación distante, surtirá un efecto explosivo que nunca cabría esperar de la utilidad positiva. «Para alcanzar esta meta—añade Smith—se dedica para siempre a la búsqueda de riquezas y honores». La utilidad fantástica no le conduce, finalmente, al mundo imposible de lo imaginado, sino a la cruda realidad de las «fatigas corporales» y al «desasosiego espiritual» sin cuento, a una laboriosidad desatada: «Con infatigable diligencia trabaja día y noche».

40. «El ajuste preciso de los medios para alcanzar cualquier comodidad o disfrute es frecuentemente más apreciado que esa misma comodidad o placer cuya consecución parecía agotar todo su mérito», *Teoría de los sentimientos morales*, 326.

41. De la imagen fantástica—en el sentido más literal del término—del palacio del magante—ejemplo propuesto por Smith—nos subyuga la satisfacción imaginaria de ser sus dueños y tener a nuestra disposición una amplia y concertada gama de comodidades todas ellas fruto del arte y del ingenio. Nos subyuga no la *utilidad* del palacio como casa y techo, de sus tierras como prados y cultivos, sino la *utilidad fantástica* del disfrute diario de sus múltiples posibilidades que se conciertan en un todo bien dispuesto para sugerirnos una vida interesante, cómoda, codiciada, despreocupada, variada, regalada, etc.

42. *Teoría de los sentimientos morales*, 328. La cursiva es mía.



No creo que sea forzar mucho los términos si detrás del deseo de la utilidad fantástica de Adam Smith percibimos una primera formulación del *deseo metafísico* y establecemos una comparación entre el profundo desasosiego anímico que caracteriza al primero, según sostendrá Smith, y los dramáticos efectos de las formas de la *mediación interna* propias del segundo. Estoy utilizando aquí términos elaborados por René Girard para dar forma a su teoría de la *verdad novelesca*, y esto requiere una previa aclaración.<sup>43</sup> Según Girard, *deseo metafísico* y *mediación interna* caracterizan a la verdad novelesca, tal y como esta se expresa en la gran novela realista decimonónica y sus secuelas hasta Marcel Proust. El deseo metafísico es la forma del deseo incommensurable del hombre moderno, mientras que la mediación es el desear a través de los otros, deseo que se opondría al deseo según uno mismo. La mediación interna supone que las dos esferas cuyos centros ocupan el *mediador* y el *sujeto deseante* mantienen una distancia espiritual reducida entre sí, de forma que ambas se penetran con más o menos profundidad. La mediación interna nombra la necesidad de ser por los otros, por unos otros que son *próximos* y *prosaicos*. Los celos, la envidia, el odio, son los nombres tradicionales de la mediación interna, nombres que, como afirma Girard, casi siempre nos ocultan su verdadera naturaleza.

La mediación interna triunfa en un mundo en que, poco a poco, se debilitan las distinciones contundentes entre las categorías sociales. Es, pues, un fenómeno que sólo alcanza su plena expresión en las sociedades modernas y en sus héroes novelescos; sociedades y héroes que se debaten entre su deseo irrefrenable de distinción y las dificultades objetivas que tal deseo encuentra para su expresión pública, algo que tiene bastante que ver con la crisis de la distinción estamental del Antiguo Régimen y, en general, con la crisis permanente del ideal aristocrático propia de la modernidad.

La mediación interna mantiene una estrecha relación con los conceptos roussonianos de *amor propio* y de *opinión*. Para el autor del *Emilio*, el amor propio es la enajenación de uno mismo para ser sólo por los otros, dando plena cancha a la expresión de pasiones tales como el orgullo, la avaricia, la envidia o los celos, mientras que la opinión—el reino del parecer—no es más que la manifestación de la intrínseca inautenticidad del hombre moderno. Volvemos a Rousseau en el próximo capítulo.

Deseo metafísico y mediación interna componen la sustancia poética de un drama en el que el héroe frecuentemente se inflige graves males a sí mis-

43. René Girard (1985). Para estas cuestiones, véase sobre todo 9-52 y 79-89.

mo, arde en sus ambiciones insatisfechas, vive en conflicto permanente con los seres humanos a través de los que quiere llegar a ser, para, finalmente, tener que enfrentarse con una cruda e inexorable derrota física y moral en la que sólo queda ya la cruel verdad de un paradigma de la anti-heroicidad: la del que desea metafísicamente a través de las realidades materiales y humanas más próximas, mostrencas y prosaicas. Adam Smith ofrece, en el texto sobre la utilidad fantástica de la *Teoría de los sentimientos morales*, una versión, todo lo primeriza que se quiera, de uno de los temas mayores de la poética novelesca decimonónica, y esto es así en la medida en que nuestro autor se esfuerza, por requisitos del guión, en ofrecer el retrato moral y económico del hombre moderno. El comportamiento del hijo del pobre, preso de las garras de la utilidad fantástica, es ya el de un protagonista de novela caracterizado por el deseo que nunca acaba y por su proyección sobre los otros, a los que mediatiza para su satisfacción imposible. Del hijo del pobre, dice Smith:

Hace la corte a todo el mundo, sirve a quienes odia y es obsequioso con quienes desprecia. Durante toda su vida lucha por la idea de un reposo artificial y elegante que quizá nunca consiga, pero en aras del cual sacrifica la tranquilidad real que está siempre a su alcance.<sup>44</sup>

La historia del hijo del pobre termina, como la historia de tantos héroes de novela, como la historia de tantos héroes contemporáneos, en la clarividencia de la muerte. La utilidad fantástica y su deseo metafísico sólo muestran su verdadera faz cuando la muerte, o alguno de sus sustitutos vicarios, les arranca el velo de la fantasía y deja al aire las carnes magras y ajadas de lo que Girard denominaría su *verdad novelesca*. Todo se sacrificó, afirma Smith, «en aras del algo que una vez conseguido no puede brindar ninguna satisfacción genuina». El poder y la riqueza muestran en el momento más crítico su faz más verdadera:

Inmensas estructuras—dice Smith—cuya edificación absorbe el trabajo de toda una vida, que permanentemente amenazan con aplastar a la persona que las habita. Defienden del chubasco de verano pero no de la borrasca de invierno y siempre dejan a la persona tan expuesta como antes, y a veces más, a la ansiedad, el temor, la congoja, las enfermedades, los peligros y la muerte.<sup>45</sup>

Esta es la «melancólica filosofía»—la expresión es del propio Smith—de la

44. *Teoría de los sentimientos morales*, 328.

45. *Teoría de los sentimientos morales*, 331.

utilidad fantástica y el deseo metafísico. Una triste «filosofía» que no es la norma de la vida, sino la revelación de la muerte y sus simulacros, pues «cuando tenemos salud y mejor humor—añade—nunca dejamos de contemplarlos (a los “grandes objetos del deseo humano”) bajo una luz más grata».

La utilidad fantástica es la poderosa teoría de la motivación de la filosofía moral de Adam Smith. Su asombroso poder reside en la imaginación y la fantasía de un hombre a quien «la ira de los cielos ha vuelto ambicioso», esto es, del hombre pasional tal y como había salido de la pluma luciferina de Mandeville. El hombre de la utilidad fantástica es un hombre de acción hasta el desvelo, hasta hacerse daño física y espiritualmente a sí mismo por su activismo desenfrenado. Un hombre que, desde el punto de vista económico, es útil para sí mismo y para la sociedad en la que habita, aunque curiosamente la utilidad privada de su activismo sea profundamente ambigua, mientras que su utilidad pública pueda ser aceptada con alguna prevención.

Este es el punto de la laboriosidad como idea pura del trabajo apasionado puro. La utilidad fantástica y el deseo metafísico son un engaño útil de la naturaleza, ya que, en la medida en que los humanos obramos no sólo por utilidades positivas sino principalmente por utilidades imaginadas, es constante la laboriosidad, es decir, el trabajo sistemático, continuado y diligente.

Está bien que la naturaleza nos engañe de esta manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos.<sup>46</sup>

La laboriosidad descansa en la inmensidad de los deseos. La satisfacción de todos los requerimientos de la utilidad positiva no frena al hombre para seguir trabajando y esforzándose cuando nada permite establecer relación alguna entre laboriosidad y felicidad. Este engaño de la naturaleza, esta *astucia de la razón*, obra en el nivel individual, en la esfera del interés privado, es decir, en la esfera antropológica en la que se inscribe la figura del hombre burgués de la sociedad comercial y capitalista.<sup>47</sup>

46. *Teoría de los sentimientos morales*, 332.

47. Algo de esto era barruntado, sólo barruntado, por otros ilustrados anteriores a Smith. Montesquieu dice en las *Cartas persas*: «Este afán por competir, esta pasión de enriquecerse de clase en clase, cunde desde el menestral hasta el magnate. Nadie quiere ser más pobre que aquel que vive en un grado inmediatamente inferior al suyo. En París vemos uno que tiene con qué vivir hasta el día del juicio final, trabajar sin cesar, y acortar su vida por ganar según él dice con qué vivir. El mismo espíritu anima toda la nación: sólo industria y trabajo se ve en ella», CVI, 145-146.

Hasta aquí la laboriosidad es sólo trabajo apasionado y si algo puede tener de virtud sólo lo tiene como virtud física y psíquica, como pura potencialidad bruta. Sin embargo, nunca será virtuosa una laboriosidad que, si asegura la fuerza para la acción, también asegura la infelicidad. En este primer estadio, la laboriosidad conduce fatalmente a la melancolía filosófica de un desencanto generalmente desesperanzado por postrero.

La laboriosidad es, sin embargo, una verdadera virtud en la filosofía moral de Adam Smith. Cuando nos movemos en los ámbitos de la preservación de la salud corporal, de la fortuna, de la posición social y de la reputación del individuo—del amor de sí y del amor propio—, la felicidad debe estar regida necesariamente por la virtud de la prudencia,<sup>48</sup> virtud que garantiza la moralidad de las inclinaciones egoístas de los hombres: la virtud económica por excelencia. La prudencia supone la aversión a exponer nuestra salud, fortuna, rango y reputación a ninguna clase de riesgo. Así su objetivo general es la *seguridad*. Somos prudentes para conservar y proteger. Es una virtud de la medida que aleja las pasiones extremas y modera los intereses poco esclarecidos que, a las órdenes de la fantasía, pueden llevarnos a los extremos que comprometen nuestra propia felicidad.

Frente a la fuerza desenfrenada de la utilidad fantástica, la prudencia es lo propio para establecer los límites y la moderación. El deseo salvaje de la utilidad fantástica será domesticado, y reconducidas las fuerzas que moviliza, para evitarnos la desolación de la melancolía filosófica. La prudencia

es más cautelosa que emprendedora y más ansiosa por preservar las ventajas que ya tenemos que activa para impulsarnos a adquirir ventajas aún mayores [...]. Los métodos que principalmente recomienda para ampliar nuestra fortuna son los que no

48. La *prudencia* es la virtud matriz que rige la preocupación de los individuos por su propia felicidad, así como las virtudes matrices de la *justicia* y la *benevolencia* rigen la preocupación por los otros. Si los «afectos egoístas» nos recomiendan la prudencia para ser felices, los «afectos benevolentes» nos recomiendan justicia y benevolencia. La filosofía moral de Smith no es una ética exclusivamente, o ante todo, del interés egoísta. Fundamenta, también, las actitudes justas y altruistas y establece las condiciones para su promoción individual y social. Es una ética en la que la virtud es concebida desde el principio de la utilidad, como en la ética de Hume, y en la que la condición natural de un hombre caracterizado por la *simpatía*, es decir, intrínsecamente sociable y capaz de compartir los sentimientos de los demás, permite establecer una explicación para la práctica efectiva de las virtudes morales y la propia reproducción y fortalecimiento de los comportamientos éticos. Es la idea smithiana del «espectador imparcial», del censor interior que juzga la bondad de nuestros comportamientos como quien los contrasta continuamente con los valores interiorizados de una moral de la utilidad.

comportan pérdidas o peligro alguno: conocimiento genuino, destreza en nuestro negocio o profesión, aplicación y laboriosidad en su ejercicio, frugalidad y hasta algún grado de parsimonia en nuestros gastos.<sup>49</sup>

Abandonamos definitivamente la *verdad novelesca*, según Smith, para ingresar en el terreno comedido de la ética del capitalismo liberal. Si el hombre de la utilidad fantástica da para toda una novela, el hombre de la utilidad prudente sólo da para un tratado de moral al uso. Virtud derivada de la prudencia es la sabiduría, reducida ahora al estudio serio, a los conocimientos profesionales auténticos: una sabiduría que es lo contrario de la pedantería y demás «artificios de la charlatanería mediante los cuales otras personas [...] se abren camino hacia la fama».<sup>50</sup> Lo son también la laboriosidad y la frugalidad, virtudes que templan los deseos y preservan las ventajas que ya tenemos. La laboriosidad no es ya trabajo apasionado puro, sino una inclinación al trabajo sistemático, que sabe posponer el reposo y el disfrute presentes para una felicidad futura más duradera, que preserva nuestra fortuna de las pérdidas y del riesgo innecesario y temerario. Es una laboriosidad *prudente* que preserva nuestro cuerpo de las amenazas que un trabajo desaforado representa para su salud, y nuestro espíritu de la ansiedad, del temor y del sin sentido de una vida fruto de la fantasía y abocada irremediabilmente a la melancolía. La prudencia establece la condición moral del hombre económico, definido por sus intereses privados y por la movilización de su dotación pasional mediante criterios de utilidad positiva y fantástica. Esta condición es, ciertamente, una condición de *mediocridad*, mediocridad que es el efecto de la gestión prudente de las pasiones que moviliza la utilidad, y que puede conjurar la *verdad novelesca* del hombre de la sociedad capitalista—la amenaza siempre presente de la utilidad fantástica—para presentarlo con los deseables atributos de un hombre prosaico, caracterizado por el espíritu de contabilidad, de orden, economía, moderación y de laboriosidad. El tipo de hombre que configura la imagen antiheroica opuesta a la del hijo del pobre enfermo de ambición.

El hombre que no gasta más de lo que gana está naturalmente contento con su posición que mejora día a día merced a incesantes aunque pequeños ahorros. Gradualmente puede relajarse, tanto en el rigor de su parsimonia como en la severidad de su

49. *Teoría de los sentimientos morales*, 382-383.

50. «Para obtener el reconocimiento de su profesión está dispuesto a recurrir fundamentalmente a la solidez de sus conocimientos y capacidades», *Teoría de los sentimientos morales*, 383.

dedicación (laboriosidad), y siente una doble satisfacción ante ese incremento paulatino en la paz y los disfrutes, al haber pasado antes por los sinsabores que comportó su ausencia. No anhela en absoluto cambiar un panorama tan confortable y no va en busca de nuevas empresas y aventuras que puedan poner en peligro y que quizá no aumenten la segura tranquilidad de que goza hoy. Si acomete nuevos proyectos o empresas, muy probablemente estarán bien concertados y preparados. Nunca los abordará apresuradamente ni será impulsado hacia ellos por ninguna necesidad, sino que siempre cuenta con tiempo y ocio para deliberar sobria y fríamente acerca de sus eventuales resultados.<sup>51</sup>

La mediocridad de Smith no es la *medianía* de Genovesi y tantos otros. La medianía garantizaba y preservaba una laboriosidad que aparecía como virtud sin mayores precisiones. En Capmany, por ejemplo, la laboriosidad—el *espíritu de trabajo*—produce, sin necesidad de un examen pormenorizado, orden, regla, economía y moderación. La laboriosidad es una virtud propia de la sociedad comercial que si algo exige es la remoción de los obstáculos para evitar que sea suplantada por los vicios de la pereza, de la ociosidad, de la ostentación sin ocupación. No hay males del trabajo. No hay enfermedad de la laboriosidad. La laboriosidad, la inclinación al trabajo, es siempre un bien tanto desde la comunidad política como desde el individuo. Aparece totalmente desproblematizada. La laboriosidad tan sólo necesita de la garantía de la medianía para no desactivarse, para no conducir a una relativa plétora que facilite su decaimiento ante el ocio y la indolencia. La cuestión es bien distinta en Smith. La laboriosidad no es siempre virtud pues hay una laboriosidad que produce la efectiva infelicidad del hombre. Smith ha examinado el mecanismo pasional de la laboriosidad y ha sacado una conclusión mandevillana. El hombre puede efectivamente perderse por su natural laboriosidad. Las pasiones y los deseos alcanzan tal grado de potencia en el sistema económico de libertad *natural*, que si configuran el portentoso movimiento que alienta su economía, difícilmente pueden asegurar las necesarias condiciones de la virtud y de la felicidad.

Adam Smith plantea en la *Teoría de los sentimientos morales* el problema de la laboriosidad de la utilidad fantástica y su reconversión moral por la laboriosidad de la prudencia. El problema se enuncia en un discurso específicamente moral, de filosofía moral, en el que el autor echa mano de la figuración poética del hombre de la *verdad novelesca* para oponerle el hombre del

51. *Teoría de los sentimientos morales*, 385-386.

comportamiento prudente y circunspecto. Si de la obra moral pasamos a la obra económica de Smith, a *La riqueza de las naciones*, el problema de la laboriosidad planteado en la primera tiene su reflejo especular en la segunda. De nuevo aparece la laboriosidad como trabajo apasionado puro, sólo que ahora no es ya la laboriosidad del héroe de una novela, sino la del trabajador de un tratado de economía política: el trabajador bien remunerado del sistema económico de libertad natural. También este trabajador tiende al exceso.

Cuando se paga a los operarios liberalmente por piezas, se estimulan de tal forma que se exceden y corren el riesgo de arruinar su salud y constitución física en pocos años... Apenas existen grupos de artesanos que no sufran de una dolencia especial por la excesiva aplicación a sus respectivas labores.<sup>52</sup>

El problema no es algún género de pereza natural del trabajador manual, tampoco de *predilección por el ocio*, sino, de nuevo, su laboriosidad espoleada por los estímulos que desata el trabajo convenientemente remunerado.<sup>53</sup> Estamos muy lejos de la tesis de la *utilidad de la pobreza*. De nuevo la laboriosidad se da por descontada como fuerza y robustez para el trabajo. A su manera, ciertamente más prosaica y menos novelesca, el trabajador a destajo, el cultivador de la tierra propia o arrendada, el maestro o el oficial artesanos, son ahora los *hijos del pobre*. La mayoría de los ilustrados que se ocuparon del trabajo argumentaban como si la medianía debiera preceder a la laboriosidad, aunque sólo fuera para que esta mantuviese su vigencia impecedera. Ahora es distinto, la laboriosidad precede a la medianía, a la forma particular de medianía que es la prudencia smithiana. La precede como la pulsión natural arrasadora precede, en el concepto, a la imperiosa necesidad de su control. Si para muchos la medianía era una condición mediocre de vida efectiva, de recursos y de consumos, para nuestro autor la medianía es una virtud, es la prudencia que regula la condición de un hombre que hace de la morigeración un deber porque el *espectador imparcial* se la presenta como una manera buena de estar en el mundo. A esto habría que añadir que dicha morigeración soporta, además, el escrutinio racional que

52. *La riqueza de las naciones*, 80.

53. «Si los patronos diesen oídos a los dictados de la razón y de la humanidad, tratarían de moderar más que de animar la diligencia de muchos de sus obreros. Nos parece ser una cosa evidente en toda especie de labor que el hombre que trabaja con la debida moderación, a fin de hacerlo con constancia, no sólo conserva más tiempo su salud, sino que, en el curso del año, hace más labor que el que con exceso se dedica a ella», *La riqueza de las naciones*, 80.

fundamenta los valores de una moral de la utilidad que la asume como virtud.

Hay, sin embargo, algo más sobre trabajo y laboriosidad en *La riqueza de las naciones*. Más e importante. En el primer capítulo dejamos constancia de la destacada contribución de Adam Smith a la teoría del trabajo productivo. Su idea del valor-trabajo posibilitó una nueva definición del trabajo productivo que contribuyó a perfilar su concepto de capital y a establecer las condiciones en las que este se genera y se acumula. La riqueza de las naciones se sustancia en el producto anual o excedente, que, a su vez, mantiene una relación directa con el grado efectivo de capitalización. El destino del capital smithiano es, como sabemos, la creación de trabajo productivo, el factor exclusivo del producto anual.

Siguiendo la tradición de la economía política del siglo XVIII, Smith ofreció su particular imagen de la sociedad del trabajo. El carácter más o menos laborioso de una sociedad dada, es decir, la laboriosidad como condición específica de la sociedad del trabajo, está en relación directa con las tasas de trabajo productivo que se dan en dicha sociedad, de manera que las altas tasas de trabajo productivo aseguran una sociedad laboriosa, mientras que las tasas elevadas de improductivos determinarán su carácter general ocioso. El curso de la argumentación smithiana es el que sigue: incremento de la tasa de capital, consiguiente incremento de la tasa real de trabajo productivo, aumento del número de brazos productivos, aumento del valor de cambio del producto anual de la tierra y del trabajo, aumento de la riqueza real y aumento del ingreso real de los miembros de las clases económicas, en concreto de los trabajadores asalariados. No sólo hay más ocupación en estas condiciones—más cantidad de trabajo productivo—sino que hay también más estímulo retributivo para el trabajo manual y, por lo tanto, más laboriosidad.<sup>54</sup> Lo contrario ocurre en los lugares en que predomina el trabajo improductivo: no sólo decae la tasa de ocupación productiva del pueblo, sino que también decae preocupantemente su espíritu de laboriosidad, en buena parte porque las altas tasas de trabajo improductivo no pueden asegurar las condiciones económicas que propician la tasa salarial relativamente alta tal como la entendía nuestro autor.

La laboriosidad está en función del trabajo productivo, pues este establece y permite explicar las condiciones económicas generales en las que aquella es posible. En la tradición mercantilista, el trabajo productivo era un requisito del buen ordenamiento económico de la sociedad para cum-

54. *La riqueza de las naciones*, 305-306.



plir el objetivo de la riqueza y prosperidad públicas. La apología del lujo era, en esta misma tradición, la integración del deseo, realizado en el consumo de bienes de comodidad y de emulación, como instancia básica del trabajo motivado en todos los ámbitos de la estratigrafía social. Sin embargo, el ideal de la sociedad ocupada, según el criterio del trabajo productivo, era un imperativo que descansaba, en buena parte, en una positiva intervención política que cumplía el deber de velar por las justas proporciones de trabajadores productivos e improductivos según el principio del mínimo posible de los segundos. Con Smith el panorama varía de manera significativa. La idea del valor-trabajo, y la redefinición consecuente de la del trabajo productivo, dejan al puro juego de los intereses privados, sin actuaciones positivas del gobierno, la constitución de una sociedad del trabajo definida igualmente por el criterio del trabajo productivo. Esto es así porque la retribución alta del trabajo sólo es posible en una economía con desarrollo sostenido y continuo, es decir, en una economía de la capitalización privada y, por lo tanto, de la generación sistemática de trabajo productivo, que es el que, en estas condiciones, puede asegurar una alta retribución del trabajo y, en consecuencia, un conveniente estímulo para una laboriosidad generalizada.<sup>55</sup>

La teoría del valor-trabajo y su traducción en la idea del trabajo productivo no sólo permite a Smith una fundamentación estructural del fenómeno de la progresiva creación de ocupación y de la promoción de la laboriosidad en un determinado sistema económico. Introduce, además, una importante variación epistemológica con notables efectos no sólo en el discurso de la economía, sino también en el de la filosofía moral. Utilizando un término acuñado por J. G. A. Pocock, podríamos decir que se abre, en el discurso ilustrado sobre la riqueza, un proceso de *reificación*.<sup>56</sup> La imagen de la riqueza propia de la sociedad comercial, la de una riqueza intrínsecamente móvil—recuérdese lo que al respecto decía Clicquot-Blervache: el comerciante

55. La capitalización sólo puede ser privada [en Adam Smith], pues está enteramente concebida como efecto de la utilidad y el interés privados de individuos que buscan unas mejores condiciones de vida mediante el incremento de sus fortunas. Esto sólo es posible en un *sistema económico de libertad natural* que garantiza la libre iniciativa y la libre concurrencia de estos individuos definidos por sus deseos, sus pasiones y sus intereses. Del lado del Estado siempre está, en Smith, el trabajo improductivo, con mayores o menores tasas del mismo, y, por lo tanto, la detracción de renta y beneficio en favor de este y la sería amenaza, si no hay límites precisos, de que el Estado sea un agente poderoso de la ociosidad y pobreza del país y sus habitantes. 56. J. G. A. Pocock (1975: 458).

como poseedor de una riqueza que no está en sus manos, de un bien que circula entre las de sus corresponsales, casi siempre con la simple garantía de la palabra, etc.; una riqueza vinculada indisolublemente a la opinión (crédito) y al deseo (lujo)—, se trastoca en la imagen de una riqueza *fijada y reificada* en la realidad del *capital*, entendido este como riqueza destinada a su exclusiva inversión en trabajo productivo. Si la riqueza móvil buscará y encontrará su justificación moral principalmente en las virtudes de la sociabilidad del *doux commerce*, la riqueza reificada hallará su particular espíritu moral en las virtudes *personales* de la *prudencia* y, especialmente, de la *frugalidad*.

En el nuevo contexto epistemológico de la riqueza reificada, la frugalidad se convertirá en la virtud crítica del capitalista o del que aspire a serlo y, por lo tanto, en una virtud fundamental de la sociedad del capitalismo. La frugalidad es una virtud con una fuerte resonancia republicana. En estas páginas vamos a suponer que la coincidencia de esta virtud con el republicanismo, aunque desde luego no en los fundamentos y la sustancia moral de la misma, tuvo que interesar y agradar particularmente a Smith. Para ello tenemos que asumir, de la mano de perspicaces estudiosos, que su obra admite una lectura en clave *anti-harringtoniana*, es decir, como propuesta alternativa—la de la ética de los «sentimientos morales» y la economía del sistema de libertad natural—que salía al paso de los que, desde la tradición del republicanismo clásico, defendían una ética de las virtudes de inspiración aristotélica y veían, tanto en la sociedad comercial como en el capitalismo agrario e industrial naciente, poderosas amenazas a la libertad, la autonomía y las virtudes cívicas del *hombre político*. El capitalista, el «ciudadano» del sistema económico de libertad natural, será necesariamente frugal, como lo es el ciudadano de la *polis* republicana, aunque por motivos bien diferentes, de muy distinta manera y sin necesidad alguna de leyes suntuarias, es decir, sin política.<sup>57</sup>

La frugalidad aparece como una virtud de la prudencia que garantiza la acumulación del capital. «Los capitales—afirma Smith—crecen con la frugalidad y disminuyen con la prodigalidad y el desorden». Si no hay frugalidad, el beneficio se gastará en satisfacciones inmediatas, que si bien producen placer intenso, no reproducen la riqueza y, además, tenderán indefectiblemente a incrementar la tasa de trabajo improductivo, un tipo de trabajo que

57. Adam Smith como pensador decididamente opuesto al humanismo cívico y al neo-republicanismo del siglo XVIII, en J. G. A. Pocock (1992: 133-138) y Edward Harpham (1984: 764-774).

Smith siempre pone del lado del consumo conspicuo, de la ostentación abusiva, de la clase ociosa. La teoría del trabajo productivo de Smith exige laboriosidad y frugalidad, dos virtudes que pertenecen, en la moral smithiana, a la constelación moral de la prudencia. La sociedad capitalista y el hombre burgués son laboriosos y frugales, y si la prudencia hace virtuoso al hombre laborioso, hará frugal al hombre que maneja el capital. Sin embargo, en *La riqueza de las naciones* la frugalidad termina por imponerse a la laboriosidad, o al menos termina por adquirir un protagonismo más destacado. Esto es así porque Smith, siguiendo un rastro que ya auspiciaban los fisiócratas, entiende que la frugalidad es la virtud que favorece la acumulación de capital para su inversión en trabajo productivo.

La sobriedad o parsimonia y no la laboriosidad es la causa inmediata del aumento de capital. La laboriosidad, en efecto, provee la materia que la parsimonia acumula; pero por mucho que fuese capaz de adquirir aquella, nunca podría lograr engrandecer al capital, sin el concurso de esta última. La parsimonia, al aumentar el capital que se destina a dar ocupación a manos productivas, contribuye a aumentar el número de aquellas cuyo trabajo agrega algún valor a la materia que elaboran, contribuyendo así a aumentar el valor de cambio del producto anual de la tierra y del trabajo del país.<sup>58</sup>

La laboriosidad de Smith es la laboriosidad ilustrada anterior a él con importantes retoques. Sin embargo, la frugalidad adquiere perfiles bien distintos pues desempeña un papel crucial en el proceso de capitalización y creación del trabajo productivo, así como en el aumento de la capacidad productiva del trabajo productivo existente.<sup>59</sup> La frugalidad es una virtud derivada directamente del proceso de reificación de la riqueza que propicia la teoría del valor-trabajo, mientras que la laboriosidad no parece verse afectada por el mismo. El hombre es laborioso por la presencia de estímulos que lo hacen ser tal y por la facilidad con que se sensibiliza ante estos. La laboriosidad puede sustentarse en la satisfacción inmediata de los deseos, en la utilidad fantástica o en el estado de deseo, puede ser excesiva

58. *La riqueza de las naciones*, 306.

59. Smith dice que la riqueza de la nación crece si lo hace el número de trabajadores productivos y también si aumenta «la capacidad productiva de los trabajadores». Esta última está en función de los progresos tecnológicos en que se concretan en la invención y mejora de las máquinas, en su generalización y, particularmente, en una división más acusada del trabajo. En todos los casos es necesaria una mayor inversión de capital. *La riqueza de las naciones*, 310-311.

o virtuosa por prudente, pero siempre entronca fácilmente con la imagen del hombre apasionado de la psicología ilustrada. Otra cosa ocurre con la frugalidad. Parecería esta requerir un punto de *ascesis* que no fuera la fácil y blanda renuncia propia de la moral de la felicidad y la virtud de la utilidad. Pero no es así. La riqueza reificada crea una peculiar especie de hombre frugal que lo es, no porque la virtud presente el carácter sustancial de un deber y una *excelencia* que sólo están referidas a la propia figura en sí del hombre virtuoso, lo que frecuentemente obliga a sostener la virtud mediante el sacrificio de la propia felicidad y los propios intereses, sino por idénticos fundamentos morales a los que promueven la virtud de la laboriosidad.<sup>60</sup>

Para bosquejar al hombre frugal del capitalismo, Smith tiene que convertir el consumo conspicuo en pasión «momentánea» y «ocasional» en la mayoría de los hombres. Además, el deseo de mejorar de situación aparecerá como un deseo «calmo y desapasionado» y, por si fuera poco, permanente. Por último se divulga la idea de que la mejor forma de aumentar la fortuna, que permitirá mejorar de situación, es el «ahorro» y la «acumulación» de una buena parte de la riqueza que se obtiene. La conclusión de esta ristra de supuestos, que se dan por ciertos, es que la frugalidad es una virtud *fácil* que predomina de manera aplastante. El «hombre de dentro del pecho» se encargará, en cada caso, de nuestro comportamiento frugal mediante el permanente refrendo de la corrección de los comportamientos frugales y el afeamiento del derroche.

Aunque la inclinación al gasto prevalece en la mayor parte de los hombres en algunas circunstancias y respecto a ciertos hombres en todas las ocasiones, cuando se toma en consideración la inmensa mayoría de ellos en el transcurso de la vida humana, y se observa la conducta media, vemos que el principio de la sobriedad no sólo se revela de una manera intensa, sino que predomina en extremo.<sup>61</sup>

Todo resulta, a la postre, sencillo y fácil, tanto la laboriosidad como la frugalidad. Uno es laborioso por los poderosos estímulos que modera la pru-

60. La idea de virtud en la tradición aristotélica supone que el propio ejercicio de las virtudes es el componente sustancial de la vida buena del hombre. Cabe, pues, en esta idea de virtud, una vida buena del hombre en la que ser laborioso y frugal sea en sí mismo parte de la excelencia de la condición humana. En esta tradición, la laboriosidad y la frugalidad se conciben al margen de los *bienes externos* que tales virtudes pueden reportarnos—por ejemplo, el incremento de la fortuna inducido por el desvelo del laborioso y por la acumulación de capital del parsimonioso—. Son verdaderas virtudes y no utilidades virtuosas. Para la naturaleza sustantiva de la virtud, véase A. MacIntyre (1987: 226-277).

61. *La riqueza de las naciones*, 309.

dencia. Uno es frugal porque la prudencia hace que perviva, a largo plazo, el estímulo calmado y desapasionado del gasto. En ambos casos uno es feliz. Las consideraciones de la *Teoría de los sentimientos morales* respecto a los efectos funestos de la utilidad fantástica sobre el trabajo pueden perfectamente extenderse a los que tendrá sobre el consumo y la emulación. La misma melancolía filosófica puede producir la laboriosidad desenfrenada del hombre de la *verdad novelesca* que su dispendio, su consumismo conspicuo, su alienación en la mediación compulsiva de los signos externos.<sup>62</sup>

Si podemos considerar la obra de Adam Smith como una de las cumbres en la construcción del hombre económico de la sociedad del capitalismo liberal, no estará de más subrayar sus denodados esfuerzos por presentar a este hombre económico como un hombre moral. Nada hay aquí que se parezca al intento de independizar el análisis económico y reclamar para este algún tipo de autonomía epistemológica de rango superior. El hombre económico smithiano necesita ser un hombre moral, y lo es no sólo en su obra de filosofía moral, sino también en la obra económica que lo lanzó a la fama. Desde esta perspectiva integrada, desde este peculiar humanismo, el trabajo puede perfectamente ser pensado como laboriosidad desatada y, por lo tanto, viciosa. Por su parte, la posesión de riqueza, precisamente de aquella riqueza redimida fruto de la inversión de capital en la creación de trabajo productivo, también puede aparecer como riqueza inútil, corruptora y generadora de infelicidad para quien la disfruta y para el conjunto de sus conciudadanos. Si en el primer caso la prudencia es la única garantía de la buena laboriosidad, en el otro la frugalidad lo es de la buena riqueza, esto es, del único tipo de riqueza que alienta la felicidad privada y posibilita una economía con crecimiento autosostenido, generadora de trabajo y de un estimulante régimen retributivo del trabajo manual.

62. Teniendo en cuenta estos argumentos, podemos suponer la actitud de Smith frente al consumo de lujo. Del mismo modo que los fisiócratas, Smith no podía ser un apologista del lujo sin condiciones. Se lo impedía su idea muy perfilada del *capital* y de las condiciones de su acumulación. Lo cierto es que el tema del lujo no adquiere relevancia alguna, por sí mismo, en *La riqueza de las naciones*, lo que no significa que el consumo de comodidades no desempeñe un papel inexcusable tanto en su obra moral como en su obra económica. A partir de los fisiócratas y, especialmente, de Adam Smith, el tema del lujo desaparecerá de los textos de los economistas clásicos. Sin embargo, todavía en Smith el problema del consumo mantiene plena vigencia, quizá en parte por ser un requisito imprescindible de su filosofía moral y por el carácter integral de su obra, esto es, por entender que no puede haber economía sin filosofía moral. Además, su idea del hombre laborioso y naturalmente morigerado le permitía compatibilizar, sin demasiados problemas, el consumo de lujos con la acumulación e inversión de capitales.

La ética del trabajo ilustrada es lo que le permitían ser los presupuestos económicos, psicológicos y de filosofía moral que predominaban en el Siglo de las Luces. Lo importante es que el lector de hoy sepa que efectivamente hubo una ética del trabajo ilustrada y que, además, con sus variaciones y matices, fue la predominante en los ambientes intelectuales avanzados de la Europa de la época: ética de una filosofía moral de la utilidad y de la felicidad, de un hombre mundano que, buscando su interés privado esclarecido, cumple con el objetivo deseable de la realización de una sociedad en la que es posible la felicidad general de los copartícipes. Nada más lejos del espíritu filosófico de la época que considerar que esta transposición de los niveles sea una transposición de alguna forma mecánica o mágica; o que es posible la felicidad de cada uno y de todos sin un código específico de virtudes morales que gobierne efectivamente los comportamientos y las actitudes personales, también en lo puramente económico. La apuesta ilustrada, su reto, su grandeza y su debilidad, es la de una economía específica con un alto contenido moral—una *economía moral*—o, dicho de otra forma, con una notable capacidad para soportar un catálogo de virtudes que le son propias y sin las cuales está condenada a su completa corrupción.<sup>63</sup> Es cierto que los ilustrados mantuvieron divergencias apreciables sobre la necesidad de provocar y alentar las virtudes comerciales y capitalistas, sobre la necesidad de la educación

63. La expresión «economía moral» se utiliza aquí intencionadamente. Echamos mano de un término que se ha propuesto para definir las formas económicas precapitalistas como radicalmente opuestas a las de la economía libre de mercado. Mientras la economía moral es una economía subordinada a lo social y lo político, la economía capitalista es una economía en la que lo económico alcanza su autonomía respecto a otras esferas de lo humano. Nuestra intención es sólo recordar que, en el contexto en que nos movemos, a una economía moral se opone otra economía moral y no una especie de esfera muy *productiva* pero horra de moralidad. Se trata de subrayar hasta qué punto los teóricos y tratadistas de la economía de la sociedad comercial y del capitalismo liberal, en su primera formulación teórica, no podían concebirlas sino como formas económicas penetradas de valores morales específicos. El hombre apasionado, maximizador de intereses privados, o era, además, un hombre moderadamente laborioso, frugal, honesto, fiable, reglado, honorable, pacífico y sociable, o sería un homúnculo deforme y despreciable, cuyo lugar natural sería el frasco de formol del gabinete de las monstruosidades y nunca las páginas de un tratado de economía política o, menos todavía, de filosofía moral y política. E. P. Thompson (1974) contribuyó, como nadie, a popularizar, entre los historiadores, la idea de economía moral: como economía precapitalista y anticapitalista. El problema de su formulación, tan contundente, es que distorsiona una lectura más matizada de las propuestas de la economía política del siglo XVIII y su carga moral. Para una perspectiva mucho más amplia del problema de la idea de economía moral y su repercusión, puede consultarse W. J. Booth (1994).

cívica para sostenerlas y promocionarlas, o sobre la comprensión de estas como inherentes a la propia sustancia económica de la sociedad comercial y capitalista y, por lo tanto, como menos necesitadas de un programa intensivo de promoción. En cualquier caso, la esfera de lo económico les era impensable como ajena a la esfera de lo moral, a la esfera de lo psicológico y, en menor grado según autores, a la de lo político. En este importante asunto Adam Smith, considerado por muchos como el padre de la economía liberal, no hace sino llevar a su máxima expresión lo que era un requisito indeclinable en el siglo: hablar de economía era hablar del hombre y de la sociedad, de un hombre que sólo siendo virtuoso podía realizar su felicidad material y anímica y crear una sociedad de desigualdades medias en la que estaban vigentes los valores de la prudencia, la justicia y la benevolencia como valores interiorizados, lo que, a su vez, establecía un amplio espacio para la vigencia de la moralidad antes de que el hombre se topase con las restricciones y los imperativos de la ley.

Ciertamente, la ética del trabajo posible en el contexto de la filosofía moral que domina en la Ilustración no es una ética del trabajo entendida—utilizamos los términos de Alasdair MacIntyre—como *excelencia de la práctica social*—por ejemplo, de la práctica social del patrón de empresa, del ebanista o del médico—o como virtud de la *unidad de narración* de una vida única en la que domina un ideal de plenitud virtuosa—por ejemplo, la vida laboriosa y honesta de un menestral como configuración esencial de una biografía virtuosa, un relato, con sentido tanto para sí como, principalmente, para los demás—.<sup>64</sup> Los filósofos de la moral de la utilidad forjaron un concepto secularizado de virtud de la laboriosidad que, por sus mismos fundamentos intelectuales, produjo una ética del trabajo lo más alejada posible de cualquier ascética. Se perdió, con el abandono de la ascesis, el ideal de renuncia

64. A. MacIntyre (1987) define la *práctica* como «cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma, mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esta forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente». Por su parte, a la pregunta sobre la unidad de la vida individual como fundamento de la virtud, el autor responde que se trata de la «unidad de la narración encarnada por una vida única» en la que preguntar qué es bueno para mí es preguntarse «¿cómo podría yo vivir mejor esa unidad y llevarla a la plenitud?»; y preguntar qué es bueno para el hombre es preguntar por lo que deban tener en común las respuestas a la pregunta anterior. Véase especialmente los capítulos 14 y 15.

y de superación moral a costa de uno mismo. Se ganaba la facilidad moral de un ser humano que era virtuoso y feliz y practicaba la refinada sociabilidad de los civilizados. Se perdía la idea de la laboriosidad como excelencia moral de las prácticas sociales y de biografía personal, para ganar una idea moral de laboriosidad ciertamente expuesta a la posibilidad de su debilitamiento, bien por la decadencia del principio activo que la espolea, bien por el exceso de las fantasías que alienta. La idea moderna de trabajo surge alejada de cualquier consideración exclusivamente religiosa y política del trabajo. Si rechaza la laboriosidad de un súbdito forzado a trabajar por la mera necesidad, aunque se reclamase para tal situación la felicidad de la estulticia, la utilidad pública o la fortaleza del Estado, también rechaza la laboriosidad de un fiel que asumiese cualquier forma de ética del trabajo basada en la práctica ascética y en el *deber ser* de una vida laboriosa como signo de su definitiva *justificación*. Los ilustrados creían en una ética del trabajo basada exclusivamente en la utilidad y la felicidad del hombre, en una virtud de la laboriosidad que formaba parte de un código moral racional y fácilmente interiorizable por los buenos sentimientos de un ser humano, al que definitivamente se quería rescatado de las añagazas de una religiosidad supersticiosa y de un poder ya despótico o con manifiesta inclinación a serlo.



## CRÍTICA DE LA IDEA DE TRABAJO

## I

Los cuatro capítulos precedentes han ofrecido al lector las líneas maestras de la formación del discurso moderno del trabajo en una tradición intelectual que, a pesar de sus importantes diferencias, podemos considerar unitaria. Llegados a este punto, la idea dominante de trabajo propia de la Ilustración, la que se sustanció en las figuras del trabajo productivo y del trabajo animado, la que bosquejó la primera figura histórica de la sociedad del trabajo, la que estableció una ética del trabajo fundada en una virtud de la laboriosidad totalmente secularizada y desustantivizada, debe ser confrontada con las ideas críticas del trabajo que convivieron con ella. La formación de la idea de trabajo, tal y como queremos presentarla en estas páginas, no se agota en el movimiento de la corriente principal que nos ha ocupado hasta ahora. Al contrario, sólo estará completa cuando prestemos la debida atención a aquellos otros discursos que sostuvieron una posición divergente y crítica en algunas cuestiones capitales y que resultaron, a la postre, de la mayor importancia para desvelar algunos problemas y limitaciones del discurso del trabajo, tal y como lo hemos exhumado hasta ahora, posibilitando, además, la configuración de nuevas representaciones del trabajo llamadas a desempeñar un importante papel en el futuro.

Nos vamos a ocupar, pues, de aquellas consideraciones del trabajo que se separan claramente de la corriente principal seguida hasta ahora. Son miradas divergentes que, en unos casos, arrancan de sonadas contestaciones a cuestiones tan decisivas como la economía propia de la sociedad comercial, la estructura peculiar de la sociedad burguesa y la figura moral y política universal del hombre burgués; y, en otros, no van más allá del intento de hacer frente, mediante reelaboraciones parciales, a algunos problemas que afectan directamente a la idea ilustrada de trabajo, en la medida en que ciertas formas necesarias y deseables de trabajo comprometen la entidad moral y política del trabajador deseado.

De momento creo que basta con avisar al lector de que, en la corriente contestataria o en los intentos parciales de reelaboración de un problema específico, se forjarán nuevas e importantes figuras del trabajo que resultarán imprescindibles para completar la dotación discursiva que, en materia de trabajo, el Siglo de las Luces y los críticos de las Luces legarán al siglo de la economía política clásica, del conservadurismo, del romanticismo, del liberalismo doctrinario, del socialismo *utópico* y *científico* y, en general, del capitalismo industrial.

La primera parte de este capítulo, la más extensa, la dedicaremos a la voz crítica que más destacó en su tiempo por oponerse a cuestiones centrales de la filosofía de la modernidad ilustrada. Hablamos de Jean-Jacques Rousseau. Allan Bloom dijo de Rousseau que supo dar a la antimodernidad su expresión más moderna y así introducir la modernidad extrema. Lo cierto es que el ginebrino, retomando la gran tradición del republicanismo clásico y reformulándola a su manera, supo dotarla de un corte crítico renovado y convertirla en una poderosa arma para combatir algunas de las ideas más paradigmáticas que compartían sus colegas *philosophes*.<sup>1</sup> Este *homme revolté*, a caballo entre tradición y modernidad, nos proporcionará una nutrida colección de figuras del trabajo. Figuras que sólo pueden ser comprendidas en su originalidad en tanto que reflejos, en el espejo de la idea de trabajo, de un pensamiento crítico relativamente coherente: denuncia de la desigualdad propia de la sociedad comercial, rechazo de la figura del hombre de pasiones burgués y crítica de la filosofía moral de la utilidad y la felicidad y del gobierno limitado, entendido este como una especie de *poliarquía* en la que el despotismo es conjurado por la pluralidad de poderes y cuerpos políticos y en la que difícilmente cabe consideración alguna para la democracia y el amor a la patria, es decir, para la virtud política republicana.

1. La filiación republicana de Rousseau tiene una sólida tradición historiográfica. L. A. McKenzie ha puesto de relieve el esfuerzo de nuestro autor por situar su reflexión en la tradición del republicanismo maquiavélico, hasta el punto de enmascarar explícitamente en sus escritos cualquier posible divergencia con el florentino. Rousseau exhibe su maquiavelismo como garantía ilustre de su propio republicanismo. L. A. McKenzie (1982: 209-226). Por su parte, J. G. A. Pocock (1975: 504), en su obra de referencia sobre la tradición republicana en Occidente, sostiene que «Rousseau fue el Maquiavelo del siglo XVIII», lo que no hace sino resaltar el republicanismo rusioniano. Judith Shklar (1969), en un importante estudio, subrayará los lazos que unen a Rousseau con la tradición del *humanismo cívico* republicano. Finalmente, hace bien poco, Helena Rosenblatt (1997) ha insistido en el carácter republicano y ginebrino-calvinista del ideal rusioniano, utilizando fuentes novedosas.

Una vez que hayamos agotado lo mucho que Rousseau dice sobre el trabajo, pasaremos a ocuparnos, en la segunda parte del capítulo, de una cuestión crítica de especial relevancia en el discurso ilustrado. Se trata del problema de la división del trabajo. La idea de progreso propia de la *historia conjetural* ilustrada recurría, con frecuencia, a la división del trabajo como explicación del progreso imparable de las artes y de las ciencias, así como instancia inexcusable para entender la evolución de las sociedades desde una pretendida simplicidad primitiva a la rica complejidad del presente. Sin embargo, este papel tan positivo y necesario de la división del trabajo planteaba, a su vez, problemas relevantes para la efectiva universalización del hombre burgués; es decir, podía, en su expresión más desarrollada, minar definitivamente el fuste moral de un trabajador manual concebido a imagen y semejanza de un hombre con el psiquismo y la moralidad del prototipo universal. El problema de la división del trabajo, sus efectos deletéreos sobre los trabajadores manuales y las alternativas que se proponen para paliarlos, será examinado en el texto de referencia que inaugura este tema de largo recorrido en la historia intelectual de Occidente: el Libro V de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith. Seguiremos, después, la pista intelectual del problema en su formulación más evolucionada, la que hizo Condorcet. Ambas consideraciones nos ofrecerán la primera formulación histórica de la figura del trabajo alienado y, también, una primera alternativa para paliar los efectos de la alienación laboral que pasará por asumir alguna forma de separación entre el trabajo y el hombre.

## II

Comencemos por una cuestión que nos es bien conocida. Volvamos, de nuevo, al lujo: al lujo como teoría del consumo de bienes no necesarios en una economía de mercado que promete un crecimiento, potencialmente indefinido, de este tipo de bienes; al lujo como vivero inagotable de trabajo productivo y bienes con utilidad económica; al lujo como espoleta imprescindible del trabajo animado; al lujo, por lo tanto, como dispositivo crítico de la sociedad comercial y del tipo de hombre que le es propio. Recordemos, pues, lo que ya sabemos y pasemos a la negación rusoniana del lujo. La vuelta al lujo, ahora a la posición radicalmente crítica que Rousseau mantuvo frente a la apología ilustrada, deberá ser vista por el lector como una manera posible, entre otras, de entrar en contacto con algunas cuestiones funda-

mentales de su pensamiento absolutamente imprescindibles para poder afrontar, después, su discurso polimorfo del trabajo. El que hayamos preferido esta vía—la vía del lujo—para destacar algunas de las cuestiones básicas de la filosofía del autor del *Discurso sobre la desigualdad* obedece a que nos movemos en un terreno bien conocido y, además, al hecho del lugar destacado que la apología del lujo desempeñó en la formación de la idea moderna de trabajo. A esto puede añadirse la importancia del problema del lujo en la crítica rusioniana del hombre burgués, de la sociedad burguesa y de la economía comercial. Todo ello facilitará, sin duda, el posterior examen de la idea de trabajo tal y como aparece en los textos de Rousseau.

El lujo—el lujo de la apología ilustrada—es una manifestación, particularmente ostensible y contundente, del deseo ilimitado de un hombre definido como un ser apasionado movido por el interés propio. Rousseau parte de esta realidad como de una realidad decididamente rechazable por sus efectos negativos sobre la condición moral de los individuos, sobre los principios rectores que constituyen la sociedad en la que viven y sobre el régimen político mediante el cual se gobiernan. Su interpretación crítica de tal realidad se produce, es bien conocido, en clave genealógica. Este poderoso recurso intelectual le permitirá proceder a una radical relativización de lo efectivamente existente, al considerarlo como el efecto cuasi mecánico de la implantación de un estado histórico de sociedad que se constituyó mediante la sistemática negación de un previo estado de naturaleza. Tal relativización funciona, en Rousseau, como la condición necesaria para la negación crítica de la realidad social existente y para el diseño de una *refundación* consciente del individuo y de su sociedad que asuma, y no niegue, la condición primigenia del ser humano.

El método genealógico de Rousseau establece el estado de sociedad a partir de un estado de naturaleza previo. En este los hombres salvajes, aislados y solitarios, satisfacen autónomamente sus necesidades perentorias con una somera dotación de robustas pasiones naturales. Son seres independientes, libres, desligados de cualquier atadura social, seres *transparentes* en su condición salvaje, en los que está ausente la opacidad de los comportamientos propia de aquellos que son algo por mediación de los otros, por la mera opinión. Son buenos sin moral, sin sociabilidad y sin política. Este estado será para nuestro autor no sólo el axioma necesario que desvela la verdadera constitución de lo social, es decir, el principio interpretativo que le permite establecer una diferenciación crítica entre naturaleza y sociedad, sino también el paradigma referencial para los valores auténticos del hombre, un pa-

radigma presto para su sistemática confrontación con el paradigma del hombre de la sociedad, definido por contravalores.

El lujo es el fruto del deseo desenfrenado del hombre social que busca desesperadamente comodidades, reales o imaginarias, y una ostentación que depende enteramente de la anuencia ajena. Lujo es, necesariamente, división del trabajo y desigualdad económica; también es una sociedad con manifiestas distinciones no sólo en la disposición de los bienes sino también en la distinción de los rangos y en la condición laboriosa u ociosa de sus miembros. El lujo no pertenece a la condición natural del hombre. Es un dispositivo inexcusable del estado de sociedad en tanto que este se ha generado mediante la instauración de un alto grado de desigualdad. El hombre de la sociedad es un hombre de deseos materiales y espirituales siempre referidos a satisfacer las necesidades de distinción y de autoafirmación propias de una estructura organizada según principios de superioridad e inferioridad, según pautas de imposición y de subordinación; unas necesidades que se satisfacen, al menos virtualmente, en la palestra de la *opinión*. La opinión es para Rousseau el imperio del *parecer* y, por lo tanto, el reino verdadero de la *inautenticidad*; el mundo opaco que se opone a la voluntad rusioniana de *transparencia*, si queremos utilizar una expresión de Jean Starobinski. En último término, el lujo es la manifestación del ser por los otros, un auténtico obstáculo para poder ser por uno mismo o, al menos, para intentarlo. Opinión y parecer son para Rousseau la externalidad de la mediación, el vaciamiento *social* del hombre de la naturaleza entendido como un paradigma tosco del ser por uno mismo. La mediación, entendida como una especie de realización personal puramente vicaria e instrumental, bien a través de la interrelación social, bien a través del consumo y de la utilización de bienes y servicios no necesarios, es la primera formulación, todavía innombrada e imprecisa, del fenómeno que más adelante se denominará *alienación*; un concepto llamado a tener, como sabemos, una importante trayectoria decimonónica.<sup>2</sup>

Ser uno mismo, vivir en la autenticidad de la transparencia personal, es vivir según enseñó la Naturaleza al hombre salvaje, según el *amour de soi même*, aunque en este estado original sólo encontremos los rudimentos pu-

2. J. Starobinski (1983: 34-47) utiliza el término *alienación* para la interpretación de la crítica social de Rousseau. De manera más rotunda, A. M. Melzer (1980) considera que hay toda una tradición académica que ve a Rousseau como un eudemonista cuya preocupación central es algún tipo de idea de alienación. En esta tradición estarían, además de Starobinski, especialistas tan relevantes como Judith Shklar, Pierre Burguelin y Allan Bloom.

ros de la vida natural que la aparición de las sociedades históricas se encargaron de negar y abolir. El paso al estado social es el paso al estado de civilización. Desaparecida definitivamente la ingenuidad primigenia propia de la simplicidad del hombre de la naturaleza, entramos en el reino del bien y del mal propio de un hombre social que establece relaciones desiguales con sus semejantes.<sup>3</sup> El *amour de soi*, principio de conservación sostenido por las actitudes naturales correspondientes de autonomía, autosuficiencia, libertad e independencia, caracteriza a un hombre amoral por inocente que obra bajo el impulso de las pasiones naturales. Una vez perdida la autarquía y establecidos los lazos de la dependencia de unos individuos respecto a otros, el *amour propre* será la voluntad generalizada de la utilización de los otros en beneficio propio, para satisfacer necesidades y deseos, tanto de carácter material como espiritual, y para establecer y reforzar las necesarias relaciones de desigualdad y de subordinación. Este es el terreno abonado para la eclosión de las pasiones sociales tales como el orgullo, la ambición, la avaricia y la envidia.<sup>4</sup> El mundo de la sociedad es el mundo de la inocencia perdida en el que aparece el dilema de la virtud y del vicio, en el que nacerá la moral, lo mismo que la política.

La obra de Rousseau puede leerse como la denuncia de los males que la

3. Es Iring Fetscher (1979) quien establece la comparación entre *amor propio* y pecado original: «El surgimiento del amor propio a partir del amor de sí, moralmente indiferente, es decir natural, puede compararse, en virtud de la función que cumple, con el pecado original de la teología cristiana: resulta igualmente funesto, pero se puede corregir de nuevo, al menos parcialmente, por medio del esfuerzo moral del hombre». Podríamos añadir, además, que el paso al estado de sociedad mantiene alguna similitud poética con la pérdida de la inocencia y transparencia originales mediante el acceso funesto al árbol del bien y del mal.

4. En las notas del *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau se refiere a la distinción entre *amor de sí* y *amor propio* en estos términos: «No hay que confundir el amor propio con el amor de sí mismo; dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí mismo que de cualquier otro (por lo tanto sentimiento egoísta corrompido como egolatría), que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se hacen (adulaciones, desprecios, esclavización, instrumentalización), y que es la verdadera fuente del honor (honor como *pathos* de la distinción social fundada en unas relaciones profundamente desiguales)», *Discurso*, n. 15, 329-330. Los comentarios entre paréntesis son míos. La distinción entre amor de sí y amor propio es recurrente en los escritos de Rousseau. No hace falta señalar la estrecha semejanza entre el *amour propre* rousoniano y el *selfliking* mandevillano, aunque ambos conceptos obren en contextos filosóficos bien diferentes.

civilización ha traído a los seres humanos considerados como individuos, como seres sociales y como miembros de una comunidad política; y, a la vez, como la propuesta, un tanto desesperanzada, de una verdadera refundación de los valores individuales, sociales y políticos, para instituir una buena sociedad en la que los hombres puedan retomar los rasgos esenciales de su condición natural. Autonomía, libertad, autosuficiencia e independencia son los valores que restauran la autenticidad del hombre social, pues hacen que viva según él mismo y no según la opinión y el parecer.<sup>5</sup>

El lujo es, en Rousseau, el estandarte de la economía del amor propio, la manifestación emblemática de la sociedad comercial caracterizada por el papel constituyente del interés privado fundado en las pasiones sociales. El lujo está, todo entero, en la parte maldita de la opinión y del parecer. El lujo pertenece, todo él, a la sociedad construida sobre el principio de la desigualdad económica de sus miembros y de la subordinación esclavizadora de unos con respecto a otros. En estas condiciones, los bienes del lujo son la percha de los deseos innecesarios y fantásticos que empujan al hombre a ser a costa de los otros y por mediación de los otros; unos deseos que no son, a su vez, más que la manifestación de las pasiones de un amor propio que, en la medida en que busca la afirmación personal y social sobre los otros, refuerza sistemáticamente la desigualdad y la subordinación. Todo ello con graves resultados para la condición moral y política del hombre. El juicio de Rousseau sobre el lujo no puede ser más contundente:

El lujo es un remedio mucho peor que el mal que pretende curar; o mejor, es en sí el peor de todos los males, sea grande o pequeño el Estado en el que reine.<sup>6</sup>

5. Puede establecerse una caracterización general de las grandes obras de Rousseau y considerar el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* (1750) y el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754) como los lugares centrales de su crítica de la modernidad o, si se quiere, del hombre burgués y de la sociedad burguesa. Por otra parte están las obras en las que Rousseau establece las condiciones de una alternativa, la propedéutica de una refundación. El *Emilio* (1761) es un *bildungsroman* que formula las pautas de la educación del niño y del joven según los principios del hombre natural. *La Nouvelle Héloïse* (1760) es la poética novelada de una comunidad íntima que vive de acuerdo con la naturaleza. Y, por último, *El Contrato Social* (1762) propone algunas cuestiones centrales sobre la forma de gobierno propia de unos ciudadanos virtuosos que, siguiendo la tradición republicana, subordinan sus intereses privados al interés público y hacen del amor a la patria, del honor y de la gloria que puede proporcionar el cumplimiento de sus deberes cívicos la forma redimida del *amor propio*.

6. *Discurso sobre la desigualdad*, 310-311.

Una de las consecuencias funestas del lujo es que la incapacidad de percepción de las verdaderas necesidades del hombre que promueve conduce al desprecio social de todos aquellos que las satisfacen mediante su trabajo e industria. Es así como se allana el camino para una consideración prejuzgada de los trabajos y las artes según la cual los más necesarios son los más despreciados y los más superfluos los más considerados. Las necesidades, los placeres, los conocimientos, las habilidades, pierden su estatuto natural y auténtico para adoptar otro intrínsecamente pervertido al infectarse necesariamente con orgullo, vanidad y envidia, y al realizarse en un contexto social presidido por los criterios de la dependencia y la más cruda desigualdad.

En el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* la crítica a la apología ilustrada del lujo ocupa un lugar destacado. El lujo, por las razones apuntadas, no podía ser admitido por Rousseau como un requisito inexcusable del desarrollo económico de la nación, del avance y perfeccionamiento de las fabricaciones y de la fundamentación psicológica de un hombre económicamente activo por la intrínseca motivación del deseo de comodidades. Bien al contrario, la tesis de este *Discurso*, con el que opta al premio de la Academia de Dijon de 1750, es precisamente que el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido decididamente a la corrupción de las costumbres y que el lujo ha desempeñado un papel destacado en este deterioro.

Raramente va el lujo sin las ciencias y las artes y nunca van éstas sin él. Sé que nuestra filosofía, siempre fecunda en máximas generales, pretende, contra la experiencia de todos los siglos, que el lujo hace el esplendor de todos los Estados; pero, después de haber olvidado la necesidad de las leyes suntuarias, ¿osará negar todavía que las buenas costumbres son esenciales a la duración de los imperios, y que el lujo se opone diametralmente a las buenas costumbres? Que el lujo sea un signo cierto de riquezas, que sirva incluso si se quiere para multiplicarlas, ¿qué habrá que concluir de esta paradoja tan digna de haber nacido en nuestros días y qué será de la virtud cuando haya que enriquecerse a cualquier precio? Los políticos antiguos hablaban sin cesar de costumbres y de virtud, los nuestros no hablan más que de comercio y de dinero [...]. Valoran a los hombres como a rebaños de ganado. Según ellos, un hombre no vale para el Estado más que el consumo que hace. Así, un sibarita bien valdrá treinta lacedemonios.<sup>7</sup>

7. *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, 163. Poco más adelante, Rousseau afirmará, con rotundidad, que «la disolución de las costumbres» es una «secuela necesaria del lujo». Bonnot de Mably, un republicano muy *espartano* de la segunda mitad del setecientos que, sin embar-



A través de la crítica rusioniana del lujo, se manifiesta el radicalismo de su posición frente a todos aquellos contemporáneos que combatían por la sociedad comercial, que resaltaban los rasgos que la convertían en una sociedad de virtudes personales, de hombres sociables con intereses privados que promovían el bienestar público y de ciudadanos de un Estado gobernado por las leyes, en el que el soberano ejercía un poder limitado lo que si nada tenía que ver con la democracia, tampoco tenía que ver con el despotismo y la corrupción. En este sentido, puede afirmarse que Rousseau es un crítico radical de la imagen del hombre burgués y de la sociedad burguesa que se esforzaban por perfilar sus colegas ilustrados, con los que inevitablemente mantuvo una tensa relación y con los que, finalmente, chocó irremediabilmente. Lo notable del personaje es la inextricable mezcla de tradición y modernidad de su discurso y la llamativa encarnación biográfica de su pensamiento. El «filósofo salvaje», vestido a la armenia—así lo llamó y lo vio su admirador James Boswell<sup>8</sup>—, terminará por refugiarse en la excentricidad de su pensamiento, resolviendo en autoafirmación y contestación íntimas lo que podía ser, y efectivamente era, violento alegato para conmover un mundo. Si Rousseau nunca quiso empuñar la piqueta, vendrán quienes sepan leer en Rousseau algunas claves para la repulsa de los fundamentos ilustrados del hombre y la sociedad burguesa.

## III

La formación del discurso del trabajo, tal como lo hemos presentado hasta ahora, es un aspecto relevante de la configuración de la condición humana moderna establecida por el segundo Mercantilismo y la Ilustración. A su vez, el lenguaje moderno del trabajo se nutre de la sustancia psicológica, socioló-

8. «Penetré en una estancia que sirve como vestíbulo de la cocina. Mi fantasía se formó muchos, muchos retratos del filósofo salvaje. Finalmente, se abrió su puerta y lo contemplé, un hombre agraciado, de tez oscura, vestido al modo armenio». J. Boswell, *Encuentro con Rousseau y Voltaire*, 25. ¿Será Rousseau el primer filósofo salvaje de los años salvajes de la filosofía? Seguramente Boswell sólo se refería al filósofo de la «naturaleza», perdido en la naturaleza salvaje del Jura suizo.

---

go, mantiene diferencias destacables con Rousseau, sostiene en esta cuestión la misma posición: «El que conozca el origen y progreso de las artes—afirma—conocerá la historia de todos nuestros vicios», R. Tumminelli (1992: 187).

gica, política y moral elaborada en este amplio contexto histórico. Podemos formular la divergencia rusioniana como un compendio de negaciones de aquellos principios mediante los cuales se había constituido la idea ilustrada de trabajo.

Rousseau niega el hombre egoísta de Mandeville porque es la primera formulación fuerte del hombre del amor propio y porque no puede admitir que haya alguna justificación, aunque sólo sea económica, para la perpetuación de la componenda entre el vicio y la prosperidad. Niega el hombre de la sociabilidad del *doux commerce* de Montesquieu y de Gournay, porque no admite que las relaciones sociales de la sociedad comercial puedan generar otra cosa que dominación, sometimiento y mentira.<sup>9</sup> Rousseau niega el hombre de la previsión y del estado de deseo de Helvétius y de Capmany porque considera un sarcasmo que se pretenda animar el trabajo manual mediante la expectación indeclinable de la recompensa, cuando la realidad laboral cotidiana es brutal y directamente atentatoria contra la salud del cuerpo, las potencialidades del alma y la integridad moral del ser humano. Niega el hombre de la medianía de Genovesi porque sigue siendo un hombre del lujo y de las pasiones del amor propio, un hombre del que la necesidad de una mediocridad decretada viene a confirmar su tendencia al vicio y la corrupción. Rousseau niega el hombre de la utilidad fantástica de Smith por ser el epítome del hombre de las pasiones de la sociedad comercial; y también niega su hombre de la prudencia, pues niega la ética de la utilidad ilustrada para reclamar una ética de la virtud tal como la entendía la tradición republicana.

Todas las configuraciones que acabamos de repasar, que, no lo olvidemos, han desempeñado un papel decisivo en la conformación del lenguaje moderno del trabajo, perfilan un hombre definido según los principios y las características básicas de la sociedad entendida como negación de la naturaleza; de las pasiones sociales del amor propio entendidas como negación sistemática de las pasiones naturales del amor de sí. Son la expresión calidoscópica de un hombre de la apariencia, de la opinión, de la mediación, de la alienación y de la inautenticidad. La posición de Rousseau supone, pues, el rechazo sistemático de la fundamentación psicológica, económica y moral de

9. Helena Rosenblatt (1997) ha investigado las raíces intelectuales, específicamente ginebrinas, de la crítica rusioniana a la tesis del *doux commerce*. Para la autora, esta crítica forma parte del ideal social, moral y político de Rousseau, cuya formación sólo puede comprenderse teniendo en cuenta el contexto intelectual republicano y ginebrino-calvinista del autor.

la idea de trabajo alumbrada por los ilustrados. Se trata, pues, de la ruptura profunda de un consenso un tanto informe que, si ciertamente presentaba diferencias significativas de matiz en la formulación de las propuestas, en líneas generales asumía un léxico compartido derivado de un referente antropológico generalmente aceptado, al menos cuando se trata del discurso sobre el trabajo, la sociedad ocupada y el perfil psicológico de los trabajadores.

Rousseau, en la medida de sus posibilidades, procederá a la reconstrucción de la idea de trabajo para ajustarla a su pensamiento crítico. Con un despliegue sorprendente de tradición e innovación, esbozará alguno de los trazos fuertes de una nueva idea de trabajo que influirá poderosamente en las subsiguientes representaciones del trabajo propias ya de la atmósfera intelectual y discursiva del primer tercio del siglo XIX.

El discurso rusioniano del trabajo será reconstruido, en estas páginas, como una gavilla de variaciones sobre un único tema. Nombraremos las variaciones para facilitar la lectura y subrayaremos, en algunos casos particulares, su originalidad y, en general, su divergencia respecto al discurso ilustrado dominante. Sería vano esperar, en la obra de Rousseau, algún tipo de tratamiento sistemático de la idea de trabajo. Sin embargo, aparecerá esta a la manera de un tema principal que se va modulando con la coloratura tonal de los variados contextos de las obras en que aparece, siempre manteniendo una sustancial coherencia interna.

*Trabajo y autoconsciencia.* Locke y la tradición lockeana entendieron el trabajo como un fenómeno natural, inscribiendo la obligación de trabajar en el código de las leyes naturales. El trabajo está en los prístinos orígenes del ser humano. En el estado de naturaleza lockeano el hombre trabaja la tierra con su familia. El trabajo justifica e instaura la propiedad, y la propiedad será el factor decisivo para la aparición del gobierno, pues este nace precisamente para protegerla.<sup>10</sup> Las cosas son bien distintas en Rousseau. Su hombre de la naturaleza es un hombre salvaje, un ser solitario y limitado, aunque nunca un *homúnculo* o un ser sistemáticamente demediado en su condición humana por su salvajismo. El trabajo no pertenece a este ser, y así el hombre de la naturaleza no conoce el trabajo ni sus penalidades.

La propuesta rusioniana es sugestiva y sofisticada, pues, al definir el estado de naturaleza como un estado de continuidad en la pura *inmediatez* de la

10. P. Laslett (1967).

supervivencia, acaba por negar que, en tal estado, pueda producirse la necesaria *oposición* entre hombre y naturaleza, condición necesaria de todo trabajo. El trabajo, en tanto que confrontación del hombre con la naturaleza, es *antinatural*, es decir, es un fenómeno que no puede ocurrir en las condiciones de vida del salvaje solitario en estado de pura inmediatez.

El trabajo aparece, en Rousseau, formando parte, por primera vez, de un relato evolutivo, convirtiéndose en un factor indispensable para explicar la aparición de una sociedad que se constituye como negación definitiva del estado de naturaleza. El hombre salvaje tiene un claro sentimiento de su existencia y, por lo tanto, de su conservación. A este hombre los dones de la naturaleza le proporcionan todos los socorros necesarios, y su instinto le conduce a usarlos. La primera transformación del panorama más primitivo del hombre, todavía en plena comunión con la naturaleza, es el aprendizaje que, en estas condiciones, el salvaje realiza de las disposiciones físicas que le facilitan su supervivencia y de las primeras industrias que amplían el beneficio de los dones naturales: las artes de la caza y de la pesca.<sup>11</sup> El relato se mueve todavía en la ambigüedad de un mundo natural donde las nuevas disposiciones no alteran el alma primitiva y primigenia.

Sus deseos no van más allá de sus necesidades físicas [...]. Su imaginación no le pinta nada, su corazón nada le pide. Sus módicas necesidades se encuentran tan cómodamente al alcance de la mano y tan lejos está él de los conocimientos necesarios para desear adquirirlas mayores que no puede tener ni previsión, ni curiosidad.<sup>12</sup>

Esta es la situación previa a la aparición del trabajo. Su aparición efectiva necesita de una evolución posterior caracterizada por el ingreso del hombre en el *estado reflexivo*. El trabajo supone, por una parte, una «aplicación reiterada» del hombre para consigo mismo, y, por otra, una aplicación reiterada de

11. «Tal fue la condición del hombre al nacer; tal fue la vida de un animal limitado, al principio, a las puras sensaciones y que a duras penas aprovechaba los dones que le ofrecía la naturaleza, lejos todavía de pensar él en arrancarle nada. Pero pronto se presentaron dificultades y hubo que aprender a vencerlas [...], hubo que volverse ágil, rápido en la carrera, vigoroso en la lucha. Las armas naturales que son las ramas del árbol y las piedras se hallaron pronto en sus manos. Aprendió a superar los obstáculos de la naturaleza, a combatir en caso de necesidad con otros animales, a disputar la subsistencia a los mismos hombres». La ocupación de nuevas tierras y la expansión a nuevos climas forzó a los hombres a nuevas industrias: la caña y el anzuelo, el arco y las flechas. Artes naturales de un hombre depredador, ictiófago y carnívoro. *Discurso sobre la desigualdad*, 249-250. 12. *Discurso sobre la desigualdad*, 222.

«unos seres para con los otros». En el primer proceso el trabajo, entendido como confrontación del hombre con la naturaleza para satisfacer de manera *sistemática* las necesidades naturales, resulta el medio por el que el hombre se descubre a sí mismo como un ser ajeno a la naturaleza. En el segundo, el trabajo, en tanto que establecimiento de lazos de relación entre los hombres para el ejercicio común de las artes de supervivencia, despierta en él la conciencia de los otros e introduce una relación comparativa entre unos y otros en función de las capacidades personales.

Esta aplicación reiterada de seres diversos para consigo mismo, y de los unos para con los otros, debió de engendrar naturalmente en el espíritu del hombre percepciones de determinadas relaciones. Estas relaciones que nosotros expresamos por las palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, miedoso, audaz, y otras ideas parecidas, comparadas en la necesidad y casi sin pensarlo, produjeron en él finalmente una especie de reflexión.<sup>13</sup>

La reflexión, engendrada por el trabajo, es el origen del sentimiento de superioridad en el hombre y, por lo tanto, la primera manifestación del *orgullo*: «Así fue—añade Rousseau—cómo la primera mirada que dirigió (el hombre) sobre sí mismo produjo el primer movimiento de orgullo», y la reflexión y el orgullo serán, finalmente, los sepultureros del estado de naturaleza. El hombre pierde—comenta Starobinski—el beneficio de la coincidencia inocente y espontánea consigo mismo.<sup>14</sup> Vistas así las cosas, se entiende que el propio Rousseau llegara a decir: «Casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado».<sup>15</sup> A partir de aquí, la condición moral del hombre se establece según las pautas del *amor propio*.<sup>16</sup> Podemos sintetizar el tránsito del estado transparente de la pura inmediatez al reino de la apariencia y la opinión así: estado puro de naturaleza, trabajo, reflexión, orgullo y sociedad del amor propio.

La primera de las variaciones de la idea rusioniana de trabajo—una varia-

13. *Discurso sobre la desigualdad*, 250.

14. Jean Starobinski (1983: 39-42). 15. *Discurso sobre la desigualdad*, 215.

16. «Todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo, y la estima pública tuvo un premio». «En provecho propio hubo de mostrarse (el hombre) diferente de lo que era en efecto. Ser y parecer llegaron a ser dos cosas totalmente diferentes, y de esta distinción salieron el fasto imponente, la astucia falaz y todos los vicios que son su cortejo», *Discurso sobre la desigualdad*, 255 y 262.

ción ciertamente en tono mayor—se aparta considerablemente y es totalmente ajena a la idea predominante de trabajo propia de la Ilustración. El trabajo es considerado como una pieza capital del proceso de *humanización* en tanto que provoca, en el hombre, una dolorosa *conciencia de sí* y, también, la posibilidad de la comparación de sus capacidades con las de los otros; un doble proceso que se desencadena en la esforzada confrontación del hombre con la naturaleza y con la opinión de sus semejantes. El trabajo es el medio antropológico de la reflexión y, desgraciadamente, del orgullo y las pasiones del amor propio. Obra el doloroso distanciamiento del hombre respecto a la naturaleza e inaugura la relación con sus iguales como una relación desigual. De esta importante contribución a la humanización, el trabajo saldrá, sin embargo, tocado de alienación. O, dicho de otra forma, esta operación determinará un comienzo ambiguo para el trabajo, pues si es un fenómeno de la sociedad en proceso de constitución, necesariamente aparecerá ligado a la reflexión orgullosa.

Destaquemos dos aspectos que hay que tener en cuenta. La condición ambigua del trabajo en el momento de su aparición no supone la suspicacia global de Rousseau frente al trabajo, sino más bien la perentoria necesidad de asumir el reto de formular las características del trabajo viable para que el propio trabajo se convierta en un elemento imprescindible para la reconstrucción social del hombre natural, del hombre de la *autenticidad*. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre esta cuestión. Por otra parte, Rousseau ofrece los rudimentos de una *filosofía del trabajo* en la medida en que este aparece como el requisito imprescindible del nacimiento de la conciencia dolorosa de la identidad humana; por la separación que establece entre hombre y naturaleza (sujeto-objeto). Es decir, el trabajo rompe la pura inmediatez irreflexiva del estado puro de naturaleza. Ciertamente, es esta una vía nueva y original para el discurso moderno del trabajo que Rousseau no explotó, pero que debe ser reseñada en la medida en que abre un vasto territorio para la reconsideración general del trabajo que se llevará a cabo en el primer tercio del siglo XIX.

*El trabajo robinsoniano.* El *Emilio* es, a la vez, un relato y una pedagogía. Un *bildungsroman* y una *paideia*. La restauración rusoniana de la idea de trabajo presenta, en esta obra, un carácter primigenio. Emilio debe ser educado en el prístino sentido fundacional de un trabajo no enajenado por su subordinación a las pasiones del amor propio. El Emilio de la «edad de la fuer-

za»—adolescencia y primera juventud—será educado en un trabajo que busca restablecer la prioridad de las pasiones naturales del *amor de sí* y, por lo tanto, ser un factor de libertad, independencia y autosuficiencia. Esta idea restaurada del trabajo ocupa un importante lugar en la educación de Emilio. Su formación es la capacitación de un ser que se gobierna a sí mismo y que alcanza la sabiduría necesaria para reconocer la *utilidad real* y el verdadero interés. La primera es contraria a cualquier forma de utilidad fantástica o, en general, a cualquier vinculación de la utilidad y el deseo, y el segundo a cualquier interés que sólo pueda realizarse por la mediación de los otros. El trabajo natural enseñará a Emilio la utilidad real de las ocupaciones de los hombres, le permitirá valorar justamente las artes según esta utilidad y promoverá el vigor y la resistencia de su cuerpo y la autonomía de su espíritu.

La educación en la idea natural del trabajo es una educación según la poética del *Robinson Crusoe*, «el tratado de educación natural más logrado»—afirma Rousseau—, el que resume la verdadera condición original del hombre, el relato que enseña a Emilio a ser él mismo, al contrario de todas aquellas ficciones literarias que traman la *verdad novelesca* y sólo muestran la infeliz empresa de ser por medio de la opinión y de los otros. Este es el único libro que se pondrá en manos de Emilio en la edad de la fuerza. La poética de Robinson es la del hombre solitario, sin asistencia de sus semejantes, despojado de los instrumentos de las artes y, sin embargo, procurándose su subsistencia, su conservación y hasta «una especie de bienestar». *Robinson* es la escuela de la utilidad real de las cosas y de los saberes, de la curiosidad despierta, de la industriiosidad personal, del trabajo que construye un mundo propio habitable.<sup>17</sup> La función formativa del *Robinson* se resuelve en ser el relato del estado humano paradigmático, aquel que se convierte en el referente para la mejor consideración de todos los demás. Emilio vivirá la aventura literaria y real de Robinson como «el medio más seguro de alzarse por encima de los prejuicios y de ordenar [sus] juicios por las verdaderas relaciones de las cosas».<sup>18</sup> Algo que, aprendido en la ficción literaria y en la ejercitación real,

17. *Emilio*, 243-244.

18. «Quiero que pierda [Emilio] la cabeza, que se ocupe sin cesar de su morada fortificada, de sus cabras, de sus siembras, que aprenda detalladamente, no en los libros sino en las cosas, cuanto hay que saber en semejante caso; que piense que él mismo es Robinson, que se vea vestido de pieles, con su gran gorro, un gran sable, con todo el grotesco atavío del personaje. Quiero que se inquiete por las medidas que habría que tomar si algo llegara a faltarle, que escudriñe la conducta de su héroe, que investigue si no omitió nada, si no había nada mejor que hacer...», *Emilio*, 244.

será el fundamento de la transparencia de su mentalidad y de su comportamiento futuro en sociedad.<sup>19</sup>

La primera reconversión que promueve el trabajo robinsoniano afecta a la apreciación social de los trabajos y las ocupaciones: «Hay una estimación pública vinculada a las diferentes artes en razón inversa a su utilidad real. Tal estimación se mide directamente por su inutilidad misma».<sup>20</sup> La crítica de la valoración de las artes no está referida, como era común en la época, al efecto negativo que sobre el trabajo productivo, especialmente sobre trabajo mecánico, ejercía una cultura secular de estigmatización propia de la estructura social estamental. Su crítica se dirige, directamente, hacia la consideración del trabajo en la sociedad capitalista imaginariamente constituida en su plenitud. Es una crítica moral y política que propone la subordinación estricta de la esfera de lo económico a estas otras dos esferas de lo humano, consideradas superiores. La corrupción de la valoración social es la de la apreciación superior de las artes y los trabajos por su rendimiento, beneficio o consideración estrictamente económica—precios, beneficio del fabricante, salarios del obrero, riqueza económica de la nación—. Unas artes cuya relevancia económica sintoniza totalmente con la apreciación de que gozan, fundada en la mera opinión; fabricaciones valoradas por el precio más o menos elevado de sus productos; productos valorados por la exclusividad de su disfrute, por su capacidad para satisfacer el deseo irrefrenado de distinción. El *Emilio-Robinson* evita este «necio prejuicio» y será capaz de descubrir el verdadero mérito de las artes y de las ciencias y el verdadero valor de los bienes, pues su educación robinsoniana le mostrará, empíricamente, la contradicción entre el «precio del capricho» y el «precio derivado de la utilidad real». Pensando en amueblar su isla, Emilio tendrá otras maneras de ver: el arte del herrero que forja clavos se impone palmariamente al arte del joyero que engarza topacios.<sup>21</sup>

19. «Por este mismo estado [el robinsoniano] debe apreciar todos los demás. El medio más seguro de alzarse por encima de los prejuicios, y de ordenar los juicios de uno por las verdaderas relaciones de las cosas, es ponerse en el lugar de un hombre aislado y juzgar todo como ese mismo hombre debe juzgar con vistas a su utilidad propia», *Emilio*, 224.

20. *Emilio*, 246.

21. La *utilidad real* está, en última instancia, referida al *amor de sí*. Dice Rousseau que Emilio, «mediante su relación sensible con su utilidad, con su seguridad, con su conservación y con su bienestar, [...] debe apreciar todos los cuerpos de la naturaleza y todos los trabajos de los hombres». Y sigue: «Honra[rá] mucho más a un zapatero, a un albañil que a un Lampreur, a un Le Blanc y a todos los joyeros de Europa», *Emilio*, 248.



La segunda reconversión propiciada por el trabajo robinsoniano gira en torno al principio de independencia. De nuevo se separa Rousseau del discurso ilustrado dominante sobre la reivindicación de la estimación del trabajo. El orden natural de la consideración de las artes, el orden robinsoniano en que Emilio es educado, obra según «las relaciones de necesidad que las vinculan», y dice que deben ser más valoradas las artes más independientes y menos las que dependen en mayor medida de otras.

El arte cuyo uso es más general y más indispensable es, de forma irrefutable, el que más estima merece, y que el que menos necesita de otras artes la merece por encima de las subordinadas, porque es más libre y está más cerca de la independencia.<sup>22</sup>

Robinson enseña a Emilio el valor del trabajo como fundamento de la autonomía del hombre. Emilio aprende a valerse por sí y, en esta ejercitación didáctica, aprende la nueva valoración de las artes, tanto más dignas de aprecio cuanto más independientes y autónomas, por la libertad e independencia que promueven entre quienes las ejercitan. Se apunta aquí la reticencia de Rousseau, seguramente de abolengo republicano, frente a la división del trabajo, frente al proceso civilizatorio que somete las artes a poderosos movimientos de dependencia y subordinación; la reticencia frente a la desagregación personal y social del ciudadano inducida por la estricta dependencia que crea una intensa parcelación de las tareas; la suspicacia respecto a una imagen del hombre trabajador para quien el trabajo no es un principio de independencia, sino un lazo fatal de enajenación personal y de corrupción política y moral.

*La sociedad del trabajo y la laboriosidad.* El hombre salvaje practicaba las artes naturales propias de un carnívoro y de un ictiófago. Era la condición de subsistencia de un hombre autosuficiente y solitario, de un depredador aventajado que ampliaba, con su ingenio natural, sus capacidades físicas. Ya sabemos que la sencillez de vida del buen salvaje se trastoca en la sociedad del amor propio. Ahora el escenario primitivo es sustituido por la abigarrada tramoya de las necesidades fantásticas, del lujo, de la división del trabajo y de las relaciones de dependencia y subordinación. Si en el hombre salvaje su industriiosidad es íntegramente para sí mismo, en la sociedad el trabajo de mu-

22. *Emilio*, 249.

chos será para la ociosidad de unos pocos. En Rousseau el trabajo siempre irrumpe, en primera instancia, como trabajo social, y así aparecen las secuelas indeseables de la distinción entre trabajadores y no trabajadores y la correlación directa entre trabajo y pobreza y no trabajo y lujo. Para el ginebrino, el lujo, lo mismo que la ociosidad, estarán siempre en la parte maldita de la subordinación y de la desigualdad.

La sociedad refundada mediante la restauración del principio de naturaleza, esto es, mediante su constitución social, moral y política en armonía con el hombre primigenio, tendrá que ser relativamente igualitaria y, necesariamente, una sociedad del trabajo.<sup>23</sup> La sociedad del trabajo del ginebrino se construye sobre unos cimientos bien distintos de los de la sociedad ocupada de Genovesi y, en general, de la sociedad del trabajo de la economía política del siglo XVIII. El hombre del estado de naturaleza vive por sí mismo, libre de relaciones sociales, y la ociosidad es, entonces, una condición de vida universal. El hombre salvaje dedica escaso tiempo a cubrir sus necesidades naturales y dilapida el resto del tiempo en una pereza primitiva. Sus necesidades y preocupaciones son muy escasas, se satisfacen con facilidad y dejan la mayor parte del día para la ociosidad ingenua. En el estado de sociedad los hombres viven necesariamente a expensas de los hombres. El estado de naturaleza se perdió de manera irremediable y nunca le será dado al ser humano volver a la inocencia y ociosidad primitivas. Si el trabajo es, en la sociedad del amor propio, la dura dedicación de una parte mayoritaria de los hombres, será una obligación universal en la sociedad refundada según los valores naturales. El hombre natural es ocioso por autosuficiente y por estar reducido a las necesidades más perentorias. La condición obligada del hombre social, para no contradecir los valores de la naturaleza, es el trabajo. Este es, en las nuevas condiciones, el requisito imprescindible de la autosuficiencia, de la independencia y de la libertad. Nos ha sido negado definitivamente el ocio inocente a costa de uno mismo, también la condición de

23. En *El contrato social*, Rousseau nos ofrece su idea de igualdad: «Respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse, cosa que supone por parte de los grandes moderación de bienes y de crédito, y por parte de los pequeños, moderación de avaricia y de ambición», 57-58. Se trata de un ideal igualitario de corte republicano, de la igualdad necesaria para garantizar la libertad individual y la virtud cívica del ciudadano.

vida de un ser depredador que toma de la naturaleza lo que él no produce en ella. En el estado de sociedad, en toda sociedad, la ociosidad es siempre ociosidad a costa del trabajo ajeno y, lo que todavía es peor, un signo ostentoso de la condición superior en riqueza o rango social, esto es, un avatar del orgullo, de la envidia y de la avaricia.<sup>24</sup>

La idea rusioniana de la laboriosidad puede rastrearse en las páginas de *La Nouvelle Héloïse*. Clarens es el prototipo de una comunidad que vive «conforme con la naturaleza». La *paideia* del *Emilio*, la educación del individuo según las pautas del amor de sí, cede el lugar, en *La Nouvelle Héloïse*, a un modelo comunitario que representa la excelencia de la sociedad doméstica y de la empresa agrícola, presididas ambas por la autosuficiencia y las relaciones sociales transparentes. Clarens es, en lo material, una comunidad con abundancia de lo necesario. Es, en el consumo y la disposición de los bienes muebles e inmuebles, una comunidad donde el lujo ha sido desterrado para dejar paso a la idea rusioniana de refinamiento que se sustancia en el concepto de *elegancia*. Clarens es, en lo humano, una comunidad de seres libres, sometidos voluntariamente a los deberes de una exigente moral de la virtud clásica, que viven el ideal de una relación transparente, tanto entre sí como con sus jornaleros y domésticos y los bienes materiales que poseen. Una empresa agrícola que produce los bienes que consume, que acude poco al mercado para proveerse de lo que no produce y que comercializa su moderado excedente agrario para procurarse el escaso dinero que necesita. Clarens es, además, el paisaje donde la naturaleza está próxima y donde esta misma naturaleza se exagera en alguna creación eximia en la que, a fuerza de puro artificio, se reconstruye la naturaleza más salvaje para el reposo material y espiritual de sus habitantes y la rememoración sensible de su condición natural.

24. La justificación rusioniana de la obligatoriedad del trabajo no desdeña otras argumentaciones compartidas o tomadas del fondo discursivo ilustrado, como el tópico del gozo de la vida entendida como una sucesión de trabajo y descanso, donde este último representa el placer vivificante del reposo que, a su vez, alimenta el desempeño laborioso que espera nuevo descanso. Hablando de la comunidad de Clarens dice Rousseau: «Nada se ve en esta casa que no asocie lo agradable y lo útil; sin embargo, las ocupaciones útiles no se limitan sólo a aquello que produce un beneficio; también integran toda la dedicación inocente y simple que nutre el gusto del descanso, del trabajo, de la moderación, y conserva en quienes en ellas se afanan un alma sana, un corazón libre de la confusión de las pasiones. Si la ociosidad indolente sólo genera tristeza y aburrimiento, el encanto del dulce reposo es el fruto de una vida laboriosa. Sólo se trabaja para gozar; esta alternancia de esfuerzo y gozo es nuestra verdadera vocación», *La Nouvelle Héloïse*, II, 87.

Los dueños de Clarens «gozan—dice Rousseau—de un bien mediocre según las ideas de fortuna que son comunes en el mundo». La imagen poética de la comunidad íntima se resume en una «mediocridad feliz» construida sobre la derrota del desorden y de la fantasía. Esta mediocridad crea y reproduce los bienes materiales de manera suficiente y limitada para establecer la «abundancia de lo necesario», de igual manera que crea las condiciones naturales de la industriiosidad y de la laboriosidad. Sin embargo, nada hay en Rousseau que pueda recordar la *medianía* de Genovesi o cualquier otro concepto ilustrado de mediocridad. La laboriosidad de Clarens es un puro efecto de la vida según la naturaleza. Es una laboriosidad que contrasta violentamente con la idea de laboriosidad como trabajo apasionado, como placer de previsión o estado de deseo. En Clarens la condición de mediocridad es la de una mediocridad *intrínseca*, pues es la propia de una forma de vida que niega absolutamente la opinión y el lujo. Recordemos que para los apologistas del lujo y de la sociedad comercial, la medianía es la garantía de la perseverancia del deseo, de las pasiones económicas, del interés en las condiciones ineludibles del lujo y de la opinión. Mediocridad es ahora la condición económica fundacional de una sociedad electiva creada por una pareja de escogidos que viven la autenticidad rodeados de sociedad. El discurso fluye en este sentido: naturaleza, mediocridad y laboriosidad. De donde la laboriosidad es la condición natural de un hombre social que profesa la mediocridad, por lo tanto que necesita inexcusablemente trabajar para conservarse y que, además, tiene que hacerlo para que pueda realizarse la sociedad refundada, es decir, la sociedad de seres autónomos, libres e independientes; condiciones morales imposibles en una sociedad desigual en la que el trabajo de los más es la condición de la ociosidad y el consumo conspicuo de unos pocos.

Era bien distinto el itinerario ilustrado: el deseo en bruto era reconvertido en estado de deseo por la mediocridad para asegurar la laboriosidad sistemática; la mediocridad preservaba el estado de deseo que alimenta la laboriosidad. En Rousseau, la mediocridad es una condición feliz de vida, es una vida buena, que preserva la autenticidad del hombre al apartarlo de los deseos, la opinión y el lujo. La laboriosidad no es la pasión del trabajo sino la condición laboral fundacional de un hombre rescatado del amor propio y, también, un deber social que preserva a la comunidad política de los efectos corruptores y destructores del ocio y la pereza. Ciertamente, la laboriosidad de Rousseau no podrá ser nunca la laboriosidad arrasadora de Smith. No lo pretende, pues no la necesita la abundancia de lo necesario en una economía de la suficiencia, y, además, tampoco lo quiere; pues es, como el mismo es-

cocés reconoce, un importante foco de polución y de infelicidad individual siempre necesitada de un prudente freno moral.

En *La Nouvelle Héloïse*, la laboriosidad parece fluir de las condiciones naturales y felices que caracterizan a la comunidad íntima de Clarens. Es la laboriosidad fácil de los que consciente y voluntariamente han hecho de su filosofía rusioniana de la vida un modo efectivo de vida. Sin embargo, en otro lugar bien distinto de su obra, Rousseau trata sumariamente la cuestión de la laboriosidad y las pasiones. Lo hace cuando aborda no ya las condiciones de una comunidad particular de elección, sino las de toda una sociedad reorganizada, en su conjunto, según los principios de su teoría política.

El *Proyecto de Constitución para Córcega*, de 1765, es un texto político que mantiene importantes lazos con *El contrato social* y se separa claramente, en el tono y en el contenido, tanto del *Emilio* como de *La Nouvelle Héloïse*. Rousseau habla, ahora, de la ciudadanía como tipo político general de una república democrática posible, y no de los educandos y su *paideia*, ni de gentes exquisitas y escogidas que han optado, libremente, por construir una comunidad ideal. Uno de los aspectos que se esbozan en su proyecto de constitución es el de los fundamentos psicológicos de la laboriosidad de los ciudadanos en la sociedad republicana. Se trata, ciertamente, de una laboriosidad imprescindible que, en la esfera general del discurso político que fija los principios de una recta constitución para *toda* la ciudadanía, sólo puede entenderse y procurarse como el efecto inducido por la fuerza de las pulsiones pasionales, cuestión esta del todo ausente en el *Emilio* y en *La Nouvelle Héloïse*.

El temor y la esperanza son las dos grandes palancas para el gobierno de los hombres. La laboriosidad de los ciudadanos nunca podrá conseguirse por el temor—penalización de la ociosidad, políticas laborales basadas en la tesis de la utilidad de la pobreza—, sino por la esperanza cierta de poder alcanzar algún bienestar. La actividad del conjunto de la ciudadanía, en cualquier tipo de nación y de gobierno, descansa en la posibilidad de ofrecerle «grandes deseos, grandes esperanzas, grandes motivos positivos para la acción».<sup>25</sup>

25. «El temor y la esperanza son los dos instrumentos con los que se gobierna a los hombres; pero en lugar de emplear uno u otro indiferentemente es necesario utilizarlos de acuerdo con su naturaleza. El temor, en lugar de estimular retrae... Ni siquiera vemos que el temor de la miseria vuelva laboriosos a los holgazanes. Por ello, a fin de incitar a los hombres a una verdadera emulación en el trabajo no hay que presentárselo como un medio de evitar el hambre, sino como un instrumento para la obtención de su bienestar... Así pues, con el fin de despertar la actividad de una nación, es necesario ofrecerle grandes deseos, grandes esperanzas,

Rousseau afirma que los grandes móviles de la acción en las sociedades avanzadas de sus días son el placer y la vanidad. Se puede reducir el primero a la segunda, y se debe considerar la vanidad como el puro imperio de la opinión. La vanidad es una pasión típica del amor propio, y la vanidad y la opinión son poderosos móviles para la acción característicos de las sociedades corrompidas, sociedades de la desigualdad más acusada y del gobierno del despotismo o de las oligarquías. Esta vía específica para la motivación siempre resulta absolutamente indeseable para Rousseau. Si la vanidad y la opinión promueven indudablemente la laboriosidad, siempre lo harán ligándola estrechamente al lujo inmoderado, a la diferenciación social entre ociosos y laboriosos y a la más palmaria desigualdad. Si el nuevo gobierno que se quiere para Córcega desea huir de la corrupción de las sociedades comerciales y realizar las virtudes deseables de la república democrática, necesariamente tendrá que redefinir los referentes últimos de la pulsión pasional de su ciudadanía. La propuesta pasa por la abolición de la pasión de la vanidad y por hacer que el orgullo ocupe el lugar dominante. En el orgullo ve Rousseau, ciertamente, una pasión del amor propio, pero una pasión bien diferente de la vanidad: mientras que esta siempre concede un extremado valor a lo frívolo, el orgullo puede perfectamente dar valor a lo grande y a lo bello por sí mismo; si la vanidad pertenece por entero a la dotación pasional del estado de sociedad corrompido, el orgullo es la pasión más pertinente para el estado de sociedad reconstituido.<sup>26</sup>

La laboriosidad, como cualquier otra actividad humana, necesita siempre del móvil de los deseos, así como de la esperanza de su satisfacción. Todo gobierno—dice Rousseau—tiene que poner al alcance del pueblo «objetos susceptibles de tentarlo». El trabajo tiene que ofrecer a los ciudadanos «grandes ventajas», no sólo ventajas según el criterio parcial de los gobernantes, sino tenidas por tales por el conjunto de los ciudadanos. Sólo

26. «El orgullo es más natural que la vanidad, pues consiste en apreciarse mediante bienes genuinamente apreciables, mientras que la vanidad, dando valor a aquello que no lo tiene, es obra de los prejuicios», *Proyecto de Constitución para Córcega*, 47. Rousseau quiere decir que mientras puede haber un orgullo genuino en la posesión de valores naturales y auténticos, no puede haber vanidad que no sea intrínsecamente prejuzgada y corruptora.

---

grandes motivos positivos para la acción», *Proyecto de Constitución para Córcega*, 46. En este texto, Rousseau asume, como cuestión de partida, la idea ilustrada de la necesidad del trabajo subjetivamente motivado—la figura del *trabajo animado*—, única forma del trabajo en sociedad, en toda sociedad, la corrompida y la refundada.

entonces habrá laboriosidad. En la sociedad rusioniana las riquezas nunca deberán ser las ventajas más atrayentes para los seres humanos; tampoco lo serán las pasiones que las alientan, caso de la avaricia y de la vanidad. Más bien todo lo contrario. El gobierno republicano tiene que propiciar un nuevo orden de los deseos y, por lo tanto, de la motivación de la laboriosidad, que estará necesariamente gobernado por la pasión del orgullo, por el amor propio de una ciudadanía a la que impulsa la gloria que alcanza mediante la realización de su condición política en la república democrática. Rousseau afirma que el arte de gobernar consiste en «la economía bien entendida del poder civil», y que esta «economía» hará al pueblo «activo y laborioso». Los honores y la autoridad tienen que ser la materia que sustente la pasión del *orgullo cívico* en una sociedad de riquezas medias, repartidas sin grandes desigualdades. En estas condiciones, en las que ni la riqueza es patrimonio exclusivo de una minoría ni el poder lo es de una casta hereditaria o burocrática, el poder civil, la autoridad y los honores cívicos serán el substrato natural de un orgullo que mueve a los individuos a la acción cívica y a la sostenida y moderada laboriosidad que exige una sociedad de la medianía.

*Trabajo campesino y trabajo menestral.* El trabajo agrícola—autónomo y relativamente autosuficiente—y el trabajo de oficio son las dos formas ejemplares de ocupación manual que nos presenta Rousseau. Como era de esperar de un filósofo tan natural, la agricultura es no sólo «el primer oficio del hombre», sino también «el más honesto, el más útil y, por consiguiente, el más noble que puede ejercerse». Está en el arranque de la filogénesis societaria y ocupará un lugar de honor en la ontogénesis de la sociedad refundada. Por su parte, el trabajo menestral, el trabajo cualificado de oficio, también está, en cuanto *opus*, próximo a la naturaleza. Las artes obran con la naturaleza para satisfacer las *verdaderas utilidades* del hombre y refuerzan, por su condición de trabajo que supone la plena propiedad de los saberes del oficio, la independencia y autonomía del trabajador.

El campesino autónomo y el artesano de oficio aparecen en las páginas de Rousseau no como trabajadores productivos, sino como las figuras ideales de hombres enteramente dedicados al trabajo manual. La atención del ginebrino no está en la parte de la economía política, sino en la caracterización ideal de unas ocupaciones que promueven seres humanos definidos por su autonomía y libertad, plenamente capaces de asumir la ciu-

dadanía del Estado de *El contrato social*. Para saber del paradigma del trabajo agrícola tendremos que dirigirnos, de nuevo, a Clarens, a la comunidad agrícola formada por la virtuosa Julie y el recto Wolmar, a las páginas de *La Nouvelle Héloïse*.

Clarens es una comunidad rural, y *La Nouvelle Héloïse* traza la pintura idílica del trabajo agrícola. Rousseau eleva al campesino, como lo hará con el artesano, a figura paradigmática del trabajador. El trabajo agrícola pasa a ser una de las formas referenciales del trabajo según la naturaleza, al que esta restituye toda su dignidad y todo su atractivo. En Clarens la dedicación campesina es agradable, despierta el interés y satisface espiritualmente al trabajador.<sup>27</sup> El hombre agricultor trabaja *la* naturaleza *en* la naturaleza y de ello saca el fruto de su autenticidad.

La agricultura de mercado y de rapiña—la de la sociedad comercial y del trabajo productivo y la de la renta señorial—ha convertido al primer trabajo del hombre en el trabajo más desgraciado del hombre. Por el contrario, las páginas de *La Nouvelle Héloïse* presentan la imagen literaria de una comunidad agrícola en la que el trabajo del campo es esforzado pero festivo. El «triste espectáculo» de la agricultura sometida a las pasiones mercantiles y señoriales del amor propio recibe la réplica de la agricultura feliz de Clarens:

El encanto de ver a los buenos y sabios administradores [amos] hacer del cultivo de sus tierras el instrumento de sus beneficios, de sus entretenimientos, de sus placeres [...] y hacer del trabajo que les enriquece, una continua fiesta.<sup>28</sup>

El trabajo agrícola de Clarens será el prototipo de la imagen romántica de una agricultura de laboreo natural, autosuficiente, en un paisaje idílico, ejercitada por una comunidad de seres inteligentes y refinados que hacen de su estilo de vida un *modo* de vida, rodeados por la sobriedad elegante y refinada de unos bienes auténticos y naturales. Quien quiera un excelente ejemplo de

27. «El trabajo en el campo es agradable, no hay nada lo suficientemente penoso en él como para movernos a compasión. [...] Es la primera vocación del hombre, le recuerda una imagen agradable a su mente y a su corazón, todos los encantos de la edad de oro. La imaginación no permanece fría ante el espectáculo de la labranza y de las cosechas. La simplicidad de la vida pastoril y campesina siempre tiene algo que nos conmueve. Cuando se contemplan los prados poblados de gentes que faenan y cantan y los rebaños esparcidos en lontananza, de manera inconsciente uno se siente enternecer sin saber por qué. Así, una vez más la voz de la naturaleza ablanda nuestros duros corazones», *La Nouvelle Héloïse*, II, 233.

28. *La Nouvelle Héloïse*, II, 233.



este *modus vivendi*, lea el pasaje sobre cómo satisface Julie su *gourmandise*.<sup>29</sup>

La agricultura, el trabajo agrícola y el estilo de vida de la comunidad rural de Clarens son la contrapartida literaria de la sociedad rural corrompida por las relaciones de dominación y la infelicidad de la más dura explotación de unos por otros. La explotación aparece representada en el texto de Rousseau por el *publicano* y el granjero.<sup>30</sup> El primero es el codicioso negociante y tratante de productos agropecuarios, y el segundo el avaro arrendador de tierras que exprime al campesino que las cultiva. Si las condiciones de la agricultura en la sociedad explican la degradación del trabajo agrícola, la nueva comunidad rural restaura la sobria belleza de este trabajo y las virtualidades de una ocupación que hace a los hombres más independientes por autosuficientes y más libres por independientes.

Clarens es un *oikos*, una familia de amos y de servidores. También es una explotación agrícola en la que trabajan jornaleros. Una vez rescatado el trabajo agrícola autónomo de su postración en la sociedad comercial, restituido en las condiciones naturales de su dignidad, atractivo y autenticidad, Rousseau se ocupa del trabajo servil, del trabajo de los domésticos, de los jornaleros y criados con dedicación agropecuaria. Se trata de un importantísimo segmento de la mano de obra masculina y femenina en los países de la Europa de su época. Clarens, paradigma de la empresa agrícola refundada, tiene que ofrecer su respuesta en este vidrioso asunto. El trabajo servil, por su propia condición intrínseca, es la negación palmaria de una vida humana autónoma, libre e independiente. El trabajo servil sofoca cualquier posible consideración de quienes lo desempeñan como ciudadanos, es decir, como hombres políticos que sólo realizan plenamente su humanidad en tanto que miembros activos de la *res publica*. Cercena cualquier posibilidad de que al-

29. La *gourmandise* de la heroína se plasma en una cocina de la naturalidad y de la elegancia y en el exquisito refinamiento del comedor íntimo—la sala Apolo—, dispuesto más para el ágape que para la mera satisfacción del apetito. La mesa refleja la abundancia general, pero no una abundancia ruinosa. Reina en las viandas la sensualidad, pero la sensualidad franca de los frutos naturales. Los productos son comunes, pero excelentes en su clase. La preparación es simple, pero exquisita. El comedor Apolo es un comedor con vistas encantadoras al jardín, al lago y los viñedos. Pieza recogida, pero adornada con todo lo que pueda hacerla agradable y risueña. El comedor íntimo es, además, un tabernáculo de la confianza, de la amistad y de la libertad: «Es la sociedad de los corazones—dice Rousseau—la que conforma en este lugar la de la mesa. Es una suerte de iniciación a la intimidad», *La Nouvelle Héloïse*, II, 167-168.

30. La condición natural del trabajo agrícola está hurtada por «la miseria que cubre los campos en los países donde el publicano devora el fruto de la tierra, donde impera la dura avaricia de un granjero avaro, el rigor inflexible de un amo inhumano», *La Nouvelle Héloïse*, II, 233.

gún día puedan alcanzar este estatuto. El trabajo servil es, en general, la manifestación más cruda de la desigualdad y la subordinación propias de la sociedad, y el trabajo de los domésticos es, en particular, la expresión laboral más masiva del trabajo humano convertido en puro instrumento para la expresión de las pasiones del amor propio; un trabajo fruto exclusivo de la opinión, la ociosidad y el lujo.

Y, sin embargo, el trabajo de los servidores es una necesidad plenamente asumida en Clarens. La opción de Rousseau nada tiene que ver con la abolición de la servidumbre, sino con su restitución a condiciones naturales que, tratándose del *oikos*, son condiciones paternas y, si se quiere, patriarcales. Un paternalismo sensible y emotivo que hará un gran bien a los criados, las criadas y los jornaleros, al tratarlos con humanidad y controlada familiaridad y al responsabilizarse de su desarrollo moral, el aval quizá un día les facilite desasirse de esta condición no sólo como ocupación sino también como disposición moral.<sup>31</sup>

Así, en el mismo corazón de la subordinación y de la dependencia, en el trabajo servil como epítome del trabajo según la opinión y el amor propio, Clarens plantea su alternativa conservadora. No consiste en la liberación de los servidores, sino en su subducción comunitaria según las normas de un paternalismo justo y humanitario; en su limitada educación en las pasiones naturales y las virtudes del amor de sí, que si no puede ni pretende, de manera general, hacer de ellos ciudadanos, al menos lamina el servilismo más corruptor y no alienta la exacerbación de su condición moral despreciable, a la vez que facilita que algunos servidores puedan, en casos totalmente particulares, acceder un día a la condición libre de ciudadanos.<sup>32</sup>

31. En la república rusioniana, los ciudadanos son gobernados por costumbres y principios virtuosos que han sido grabados en sus corazones. Sin embargo, los criados, los domésticos y las personas que trabajan por un salario sólo podrán ser gobernados por el peso de la autoridad. En último extremo, el *temor* gobierna a los servidores y jornaleros. Los amos de Clarens no tienen obligación alguna para erradicar la subordinación servil, pero sí para humanizarla y naturalizar el servilismo. Cfr. Judith Shklar (1985: 152).

32. El pasaje de la Fiesta de la Vendimia resume la condición del trabajo doméstico y jornalero en Clarens. La fiesta celebra una igualdad que en ningún momento transgrede los rangos comunitarios. Esta celebración de la familiaridad entre amos y servidores fortalece el respeto y la deferencia de los segundos hacia los primeros, porque los consideran excepcionales en su naturalidad y en su virtud. La posición preeminente, reforzada por la virtud y el humanitarismo, ejerce su papel educador sobre los servidores y, en la medida de sus posibilidades, no pierde ocasión para hacer crecer en ellos la autoestima, para que aprendan a comportarse más por lo que son que por lo que tienen. Todo ello encaminado a evitar que, en Clarens, el

En Clarens, como en el Estado de *El contrato social*, los hombres deben ser obligados a ser libres. Rousseau detesta y fustiga tanto el orgullo de los grandes como el servilismo de los servidores. La servidumbre no es natural al hombre, ni en el Estado—despotismo—ni en el *oikos*. Es incompatible con la honestidad. La vuelta a la igualdad original le está vedada al hombre, y Clarens es el punto de humanitarismo, de justicia, de estima recíproca, que puede restablecerse en la comunidad doméstica. Hay subordinación y dependencia, pero no servilismo ni tampoco despotismo de los amos. Los domésticos pueden acceder, mediante su educación por gentes libres y virtuosas, a algún grado de autoestima y honor que les rescate de la corrupción servil, pero que no les evita permanecer prendidos en las estrictas redes de dominio de la comunidad doméstica.

Rousseau tiene en muy alta estima el trabajo artesano de oficio. Su visión ideal de este le permite presentarlo como una de las formas básicas de trabajo de la sociedad refundada, perfectamente adecuado como ocupación laboral del ciudadano de la República. En tanto que trabajo mecánico productor de bienes verdaderamente útiles, está cerca del estado de naturaleza y de las artes naturales, lo que en Rousseau siempre quiere decir de la parte del *amor de sí* y, por lo tanto, del descubrimiento y la conciencia transparente—no mediatizada por los otros—de sí mismo. El trabajo menestral añade a todo trabajo manual en las artes de la conservación humana un plus de independencia y autonomía. Independencia de las variaciones de la fortuna que hacen al hombre ansioso, envidioso y avaricioso, e independencia de los otros que le evita someterse a su dominio en condiciones y circunstancias especialmente vejatorias y corruptoras. El saber de oficio es un capital que el trabajador lleva consigo y le hace libre para buscar la vida allí donde mejor pueda asegurársela y más libre pueda sentirse. La exaltación rusioniana del trabajo artesanal no remite, en absoluto, a su capacidad de procurar satisfacción de deseos y lujos. No hay aquí *estado de deseo* ni *placer de previsión*. La exaltación del trabajo artesanal resuena en el tono mayor de la *gloria*: la gloria de la victoria sobre los avatares de la fortuna, la gloria de la independencia respecto de las cosas, la gloria de quien reina sobre la opinión.

---

trabajo de la servidumbre sea puro servilismo y este consolide almas puramente serviles. *La Nouvelle Héloïse*, II, 237 y ss. y 69-70.

No trabajéis por necesidad, trabajad por gloria. Rebajaos al estado de artesano para estar por encima del vuestro. Para someter a vos la fortuna y las cosas, empezad por haceros independientes de ellas. Para reinar por la opinión empezad por reinar sobre ella. Recordad que no es talento lo que os pido; es un oficio, un auténtico oficio, un arte puramente mecánico, en que las manos trabajan más que la cabeza, y que no lleva a la fortuna, pero con el que se puede prescindir de ella.<sup>33</sup>

En la poética laboral rusioniana, el trabajo manual es presentado como un medio de liberación. El trabajo artesano es un último recurso del hombre natural de la sociedad para sortear y evadirse de los lazos y las trampas de la fortuna y la opinión que lo afligen y lo vacían de su verdadera sustancia identitaria. El trabajo es un dispositivo para la liberación personal porque es una garantía de independencia y autonomía.

Si llegada la necesidad recurrís a vuestras manos y al uso que de ellas sabéis hacer, todas las dificultades desaparecen, todas las maniobras se vuelven inútiles; el recurso está siempre dispuesto para el momento de usarlo; la probidad y el honor ya no son obstáculos para la vida; ya no necesitáis ser cobarde y mentiroso ante los grandes, dócil y rastrero ante los bribones, vil contentador de todo el mundo [...], la opinión de los demás no os afecta.<sup>34</sup>

Rousseau recupera, al margen de la corriente principal de los ilustrados, la idea del trabajo manual como garantía de libertad y autonomía del ser humano, una vieja idea que encuentra un eco antiguo en textos de Pablo de Tarso y de los Santos Padres.<sup>35</sup> En el nuevo contexto filosófico en que el ginebrino la sitúa, resultará una verdadera novedad con importantes implicaciones morales y políticas. Para su ejemplificación, Rousseau echa mano del

33. *Emilio*, 260.      34. *Emilio*, 262.

35. En san Pablo el trabajo aparece como factor de la autonomía e independencia personales, también como fuente de bienes para la comunión caritativa. La autonomía personal del predicador conecta con la tradición filosófica de la *autarquía* del sabio, aunque ciertamente en un contexto social muy diferente, como eran las comunidades artesanales y campesinas de la diáspora judía del Mediterráneo Oriental, entre las que Pablo ejercía su proselitismo. De los Santos Padres de la Iglesia, será Juan Crisóstomo el que mejor recoja la apertura paulina hacia el trabajo manual: trabajo y acción caritativa del fiel, trabajo y autonomía del cristiano que no debe vivir a costa de la comunidad, trabajo como dispositivo ascético de prevención frente a la corrupción del pecado. El cristianismo se caracteriza, en sus orígenes, por una particular sensibilidad hacia la importancia del trabajo manual, característica que lo diferencia de casi todas las religiones evolucionadas de su época.

paradigma del trabajo de oficio por las específicas condiciones de independencia que soporta, condiciones que resultan más ambiguas en el trabajo agrícola por las limitaciones que su atadura a la tierra impone a la libertad de aquellos que lo ejercen. Rousseau, el hijo del relojero, el aprendiz de grabador, dibuja la figura del menestral de oficio que, dueño de sus saberes y de su cualificación, con las escasas herramientas propias en el zurrón, resume la autonomía del trabajador.

Cuando el maestro de Emilio tenga que proponer un trabajo manual para la formación de su discípulo, se decidirá por el de carpintero. Las razones que aduce son el epítome de la forma de trabajo deseable.

Bien considerado todo, el oficio que más me agradaría que fuera del gusto de mi alumno es el de carpintero. Es limpio, útil, puede ejercerse en casa; mantiene en vilo suficientemente el cuerpo, exige en el obrero habilidad e industria, y en la forma de las obras que la utilidad determina no están excluidos ni el gusto ni la elegancia.<sup>36</sup>

Un trabajo en condiciones de domesticidad y de limpieza, es decir, un trabajo preservado de la suciedad, el desorden y el tráfago pasional y relacional del taller manufacturero. Un trabajo caracterizado por su utilidad, por la verdadera utilidad de unos bienes funcionales y durables por sí mismos, preservados de la utilidad de la economía política, es decir, de su utilidad referida, en última instancia, a la formación de un excedente económico. Un trabajo con un alto grado de cualificación e integración de saberes prácticos que lo alejan del mundo atomizado de los hombres reducidos laboralmente a autómatas. Un trabajo que se manifiesta en realizaciones estéticas—la elegancia y el gusto suplantando al lujo—que permite trascender el acto contingente de su ejecución para crear una obra duradera, útil y memorable. Un trabajo que hay que entender como *opus* y no como *labor*, esto es, como realización de una obra caracterizada por la durabilidad y la maestría, hecha mediante la puesta en escena de un conjunto integrado de saberes, lo que asemeja el artesano a la figura del demiurgo.

*Labor absconditus.* Clarens tiene un paraje oculto y reservado donde se desarrolla la variación más íntima y sugestiva de la idea rusoniana de trabajo. Hurtada a los ojos desnaturalizados de los mundanos, se insinúa, sólo para

36. *Emilio*, 268.

los escogidos, la figura delicada del *labor absconditus*.<sup>37</sup> La pareja de elegidos que funda la comunidad íntima—Julie y su marido Wolmar—ha creado un lugar muy particular en sus dominios al que llama el Elíseo. La imagen literaria del Elíseo aparece en las páginas de *La Nouvelle Héloïse* de la mano de un tópico ilustrado que nos es bien conocido, el del gozo del reposo en tanto que pausa de la dedicación laboral.<sup>38</sup> Rousseau retoma el tópico y lo reformula para ofrecer una idea superior del reposo, un reposo auténtico para seres naturales. Cuando Julie y su familia buscan su *récréation* como contrapunto de los desvelos y esfuerzos consumidos en los trabajos de la casa y de la hacienda, se pierden en el paraje recóndito del Elíseo como quien se pierde en un lugar de naturaleza salvaje que tiene a la mano, a unos pasos de la puerta de casa. El Elíseo es un paraje dispuesto para el descanso del cuerpo y del alma; un baño lustral de naturaleza que restituye la ingenuidad de los sentidos y rememora el lugar propicio para el ejercicio de las verdaderas virtudes.

La caracterización literaria del Elíseo nos presenta un lugar muy cercano a la casa, pero oculto: paraje invisible y cuidadosamente cerrado con llave, con puerta y cerca escamoteadas por una tupida cubierta vegetal; lugar inexistente para todos aquellos que no están en la confianza de su existencia, pues se ha extremado el cuidado de su ocultación. Cuando el visitante—St. Preux en el pasaje de la novela—es introducido en este peculiar jardín, el frescor y la umbría de una espesa vegetación selvática se mezclan con la vivacidad de las flores, el rumor del agua que corre y el canto de los pájaros, todo dispuesto de tal manera que ha desaparecido cualquier vestigio de la mano del hombre en la creación del jardín para que este parezca un retazo arrancado de la naturaleza más virgen, más pura y remota. «Creí ver el lugar más salvaje, el más solitario de la naturaleza—dice St. Preux—. Me parecía ser el primer mortal que hubo jamás penetrado en este desierto». Y volviéndose hacia su anfitriona, exclama: «¡Julie, el fin del mundo está a la puerta de tu casa!».<sup>39</sup>

37. El lector excusará el capricho de la denominación latina de esta variación. No hay razón alguna que pueda justificarla que vaya más allá de puras resonancias personales.

38. «Sólo se trabaja para gozar; la alternancia de esfuerzo y gozo es nuestra verdadera vocación. El reposo que sirve de descanso a los trabajos pasados y de estímulo a los venideros no es menos necesario al hombre que el propio trabajo». El pasaje del Elíseo y, por lo tanto, todas sus citas en estas páginas, en la Carta XI, Cuarta Parte, *La Nouvelle Héloïse*, II, 87-107.

39. El Elíseo recuerda a St. Preux la isla de Juan Fernández, la isla en que naufragó el escocés Alexandre Selkirk que, según opinión de la época, había inspirado el *Robinson Crusoe* de Defoe. El Elíseo es un retazo de la isla de Robinson a dos pasos de la puerta de casa. Si en el

El Elíseo fue antes un lugar ordinario que el visitante cree devino tal cual es por un acto voluntario de negligencia. Cree que ha sido la naturaleza, dejada a su acción anónima, la que ha recuperado la selva en este limitado enclave de Clarens.

Este lugar—sigue St. Preux—es encantador, es verdad, pero agreste y abandonado; *no veo aquí ningún trabajo humano*. Habéis cerrado la puerta, el agua ha venido de alguna forma, la naturaleza sola ha hecho todo lo demás y vos misma nunca lo hubierais hecho tan bien como ella.<sup>40</sup>

Y, sin embargo, la realidad es muy otra. Julie corrige a St. Preux. La naturaleza que tiene ante sus ojos es el producto de un acto consciente y minucioso de diseño y ejecución, un esforzado tratado, podríamos decir, de jardinería filosófica rusioniana: «Es verdad, dijo ella, que todo lo ha hecho la naturaleza, pero bajo mi dirección, no hay nada aquí que yo no haya ordenado».<sup>41</sup> Desvelado el misterio de la existencia, creación y destino de la obra, el visitante la recorre fascinado por los detalles de un puro artificio enteramente al servicio de la naturalidad. Una creación ingeniosa y simple en su compleja sofisticación que produce el efecto de la naturalidad más intacta.

Un paraje tan diferente del que ahora vemos—dice St. Preux—no ha podido llegar a ser tal como lo vemos si no es por el laboreo y el cuidado; sin embargo, no veo por ninguna parte el menor vestigio de agricultura. Todo es verdor, frescura, vigor, y la mano del jardinero no aparece por parte alguna: nada desmiente la idea de una isla desierta.

40. La cursiva es mía.

41. «La naturaleza—añade Julie—parece querer ocultar sus verdaderos encantos a los ojos de unos hombres que son muy poco sensibles para admirarlos y que, además, los desfiguran cuando se apoderan de ellos. La naturaleza huye de los lugares frecuentados. Es en la cumbre de las montañas, en el corazón de los bosques, en las islas desiertas, donde ella muestra sus encantos más admirables. Los que la aman y no pueden ir a buscarla tan lejos necesitan hacerla violencia, forzarla de alguna manera a que venga a habitar con ellos, y todo esto no puede hacerse sin un poco de ilusión».

---

*Emilio* Robinson es el referente literario de la formación del discípulo según las pasiones y virtudes naturales, en *La Nouvelle Héloïse* la isla de Juan Fernández es la metáfora de un espacio natural, salvaje y remoto en el que los habitantes de la comunidad ideal alcanzan una forma superior de reposo para los trabajos cotidianos, en comunión con un perfecto simulacro de la naturaleza más pura.

El Elíseo es un artificio y, como tal, es obra del trabajo. St. Preux tiene dificultad, como hombre del siglo, para entender la ocultación del trabajo. Hemos nombrado esta variación como *labor absconditus*, una variación, ésta sí, en tono menor. El visitante encuentra chocante que se haya puesto tanto empeño en ocultar el trabajo que ha creado tan eximia obra, lo que provoca la censura de Julie: «A pesar de todo lo que se os ha dicho, juzgáis el trabajo por el efecto, y os equivocáis». Yerra el visitante porque sólo es capaz de valorar el trabajo por la obra, según una relación en la que la obra confirma el trabajo invertido en ella. Según esta manera de pensar, trabajo y obra deben ser manifiestos. La obra remite al trabajo y lo evidencia como industriiosidad, dedicación, inversión, tenacidad y habilidad. La justificación del trabajo y su calificación depende de su producto. En la figura del Elíseo esta lógica está totalmente alterada. El trabajo tiene que ser cuidadosamente ocultado para que la obra sea un simulacro plenamente creíble de la naturaleza y provoque el sentimiento y la emotividad de lo primigenio e intocado, lo que restaura de la mejor manera posible la fatiga corporal y espiritual del hombre ocupado. La original idea de Rousseau, palmariamente contraria a la idea del trabajo de mercantilistas e ilustrados, es la inexcusabilidad, en determinadas circunstancias, del trabajo oculto, única garantía de la obra eximia y ejemplar. En estos casos, la obra es tanto más ejemplar y perfecta cuanto más se borran los vestigios del trabajo que la produce, es tanto más *útil* cuanto más desaparece el trabajo que ha costado crearla.

Esta peculiarísima variación nos sugiere que hay trabajos que pierden todo valor por sí mismos para desaparecer absolutamente en la obra que crean. Que cualquier rastro manifiesto de tales trabajos compromete gravemente la misma entidad de la obra. En este caso, el trabajo y el proceso del trabajo pierden toda su relevancia, cualquier capacidad de referencia económica, psicológica y moral. El que trabaja debe saber que su trabajo será completamente inmolado hasta su minuciosa desaparición, ese trabajo que precisamente es responsable de una obra eximia.

Rousseau propone una aporía al yo ilustrado de St. Preux: ¿Cómo es posible que la obra exija la negación del trabajo? ¿Por qué ocultar que el encanto natural del Elíseo es una excelente creación del trabajo humano? ¿No realza el propio trabajo tanto la creación de un simulacro perfecto de la naturaleza salvaje, como la sabiduría y disposición del jardinero que supo diseñarlo y ejecutarlo? Rousseau abre una perspectiva claramente dislocada del cuerpo central de la idea ilustrada de trabajo. El trabajo puede obrar en territorios especiales en los que las creaciones del esfuerzo laboral exigen, para



alcanzar su grado máximo de autenticidad, la anulación radical del trabajo, por su intrínseco carácter artificioso, por su condición rutinaria o por la penosidad que le acompaña. Se trata de obras y de servicios que pueden y deben brillar sin mácula alguna con la autenticidad de la naturalidad, aunque realmente sean construcciones de un denodado y cuidadoso trabajo. La autenticidad del Elíseo exige, para su utilidad verdadera, la ocultación del trabajo, lo mismo que la autenticidad de Julie como ama, madre y esposa exige la ocultación de su desvelo cotidiano y de su laboriosidad. Son los territorios eximios del *labor absconditus*.<sup>42</sup> El trabajo es un fenómeno del hombre en sociedad; cuando este hombre refunda la sociedad según las pautas de la naturaleza, surgirán las ocasiones en las que el trabajo necesario e imprescindible deberá ser ocultado para crear la ficción de la naturalidad más auténtica.

*Trabajo, propiedad y ciudadanía.* El *labor absconditus* es una variación sobre el trabajo que atañe tan sólo a los espacios reservados de la comunidad íntima, aunque resulte bien significativa para perfilar la idea global que del trabajo tiene Rousseau. Sin embargo, hay en el ginebrino un desarrollo del proble-

42. *Labor absconditus* es trabajo imperceptible, pero también trabajo real, efectivo, reflexivo, voluntario y programado. ¿Qué perspectivas abre esta figura rusioniana? Traigamos a colación dos ejemplos. El trabajo intelectual que se sustancia en la obra literaria, en un ensayo, en una investigación: acabada la obra, parte de su excelencia radica en la anulación completa del desvelo cotidiano que supone el discernimiento de materiales previos, la redacción atenta, las correcciones trabajosas, la dura tarea de encontrar una estructura narrativa adecuada y enmendarla cuando ya es un condicionante que parece insalvable. A mayor excelencia del producto, más naturalidad, menos rastro de trabajo. La obra debiera parecer, idealmente, como la manifestación de un acto natural de creatividad. Más todavía: tampoco dejarán huella en ella las pasiones que pudieron mover el trabajo que la ha hecho posible. Desaparecido el trabajo, como condición de excelencia y naturalidad, fácilmente desaparecerán las pasiones que pudieron moverlo; a no ser que estas sean tan crudas que infecten la obra de un manifiesto oportunismo. El segundo ejemplo es el del artista-artesano que produce un objeto útil mediante un alto grado de industriiosidad; objeto útil y duradero que idealmente reproduce la obra maestra. La obra se sustancia, también aquí, aunque en un menor grado, en una excelencia natural que siempre encubre el trabajo que la hizo posible. La obra subsiste en su perfección y en su funcionalidad natural, totalmente ajena al esforzado trabajo que un día la creó. El espectador puede rememorar la sabiduría del artesano, pero no el trabajo de sus manos y el ajetreo de todo su taller. Rousseau abre una vía para la consideración del trabajo que sólo dará sus frutos en un cierto romanticismo anti-tecnista y aun anti-industrialista, contrario a la seriación de los productos industriales, a la negación de la sabiduría del oficio como excelencia y completación del hombre que trabaja: una cuestión que alcanzará su relevancia en pleno siglo XIX.

ma del trabajo que pertenece por entero a su dimensión pública. Desde luego que Rousseau nunca propuso alguna forma de socialización del trabajo. Nunca tuvo devaneos socialistas o comunistas a la manera de algunos de sus contemporáneos como Morelly. Pero lo cierto es que, frente a la importante dimensión económica que el trabajo adquiere en manos de mercantilistas e ilustrados, Rousseau acentuará de manera rotunda su dimensión política, lo que le llevará a reclamar la necesidad política de la sociedad ocupada o, lo que es lo mismo, la imagen de una ciudadanía indefectiblemente trabajadora.

Esta dimensión central del trabajo tiene que ser examinada desde la relación entre trabajo, propiedad y ciudadanía. La propiedad no es en Rousseau, como lo es en Locke, un derecho del hombre natural.<sup>43</sup> El hombre de la naturaleza es totalmente autónomo, no establece las relaciones con las cosas y con los otros hombres propias del hombre natural lockeano. La propiedad aparece con la sociedad agrícola como derecho exclusivo sobre los bienes, y como poderoso factor de relaciones sociales de subordinación y dependencia entre propietarios y no propietarios, entre ricos y pobres.<sup>44</sup> En el *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau establece las relaciones inextricables entre propiedad, sociedad y desigualdad. En esta obra crítica, la propiedad es la propiedad burguesa, ligada indefectiblemente a la ambición, la avaricia, la desigualdad y el conflicto. Las sociedades laminan los efectos destructivos de la desigualdad—de la propiedad polarizada y del trabajo sometido—con la ley, evitando un efectivo estado de naturaleza hobbesiano mediante una

43. El concepto de propiedad en Rousseau y su contraste con el de Locke, en Richard Teichgraber (1981).

44. La propiedad privada de los bienes es, en Locke, una derivación de la propiedad exclusiva que el hombre natural tiene sobre sí mismo, propiedad que se extiende al «esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos». El trabajo humano es el fundamento del derecho de propiedad exclusivo, y este derecho es una «ley de la Razón». Dios dio el mundo a los hombres en común, pero no para que el mundo sea una propiedad común y permanezca sin explotar. Al contrario, lo dio en común precisamente para que pudiera ser apropiado privadamente *por el trabajo* y así explotado convenientemente para beneficio de la humanidad. Locke insiste en dos cuestiones significativas. La primera, que la propiedad sólo se justifica por el trabajo y por la utilización racional de los bienes apropiados, lo que establece un límite respecto a la justificación de la propiedad ociosa y el dispendio disparatado de los bienes que la propiedad proporciona. La segunda, que la introducción del derecho de propiedad no generó lucha o conflicto entre los hombres en el estado de naturaleza, es decir, que el derecho privado de propiedad nace como un derecho del que los hombres primitivos gozan pacíficamente. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, cap. V.

legalidad que sanciona la aguda desigualdad económica, el servilismo político y el imperio de las pasiones del amor propio; una legalidad injusta que aparece, sin embargo, como la conveniente solución para que reinen la paz y el orden en beneficio de todos.<sup>45</sup>

Rousseau denuncia la propiedad privada burguesa desde su idea del tránsito de la naturaleza a la sociedad; un proceso en el que, según él, la amoralidad primitiva deviene inmoralidad, y el apoliticismo, opresión estatal. Propone un nuevo concepto de propiedad privada en la que esta ya no aparece como la sanción natural y legal de la profunda desigualdad económica y de la subordinación política y social, sino como el fundamento de la autonomía del ciudadano en una sociedad de iguales y en un Estado democrático. El gobierno de la *voluntad general* necesita de ciudadanos iguales y autónomos.<sup>46</sup> Este gobierno garantiza que la vida, la propiedad y la libertad de cada uno tengan la protección de todos. La subordinación general a la ley, administrada imparcialmente, garantiza la libertad y la autonomía de cada uno, exigiendo la obediencia y el respeto de todos. A este cometido sirven las leyes suntuarias, las que previenen la acumulación de la riqueza en pocas manos, las que sancionan el derecho de propiedad privada como garantía de la autonomía ciudadana. La defensa de la propiedad alcanza, en Rousseau, formulaciones rotundas: «El derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de ciudadanía, y aun más importante en algunos aspectos que la misma libertad».<sup>47</sup> La pro-

45. Rousseau denuncia el discurso mendaz del rico sobre la fundación del Estado, pues no consiste en otra cosa que en ocultar la verdadera faz de una sociedad injusta tras la imagen falsa de un estado de naturaleza puramente conflictivo. «Tras haber expuesto a sus vecinos el horror de una situación que armaba a todos unos contra otros [...], en la que nadie hallaba seguridad ni en la pobreza, ni en la riqueza, fácilmente inventó razones especiosas para traerles a su objetivo: “Unámonos, les dijo, para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz con los que todos estén obligados a conformarse, que no hagan acepción de persona, y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a deberes mutuos. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en concordia eterna”», *Discurso sobre la desigualdad*, 265.

46. «La fuerza de las leyes se ejerce tan sólo sobre la mediocridad», *Discurso sobre la Economía Política*, 28. Rousseau no propone una sociedad de la igualdad económica, sino una sociedad de fortunas medias. Es este uno de los cometidos principales del gobierno, pues las buenas costumbres, el respeto a las leyes, el amor a la patria y el vigor de la voluntad general sólo pueden prosperar en la mediocridad. *Idem*, 28-29.

47. *Discurso sobre la Economía Política*, 34.

piedad fundamenta la libertad porque concede la autosuficiencia material a los ciudadanos y porque garantiza, en último caso, la responsabilidad económica y política de estos, aspecto esencial en un régimen político de libertad. En *El contrato social* el derecho de propiedad es el fundamento de la independencia económica necesaria en un Estado fundado en la *voluntad general*.

Rousseau sigue a Locke cuando afirma que el título de propiedad privada lo gana el hombre por el trabajo, y que uno de los objetivos prioritarios del gobierno es la preservación de la propiedad.<sup>48</sup> Sin embargo, hay divergencias fundamentales respecto a Locke en cuanto a la concepción misma del trabajo. En primer lugar, Rousseau entiende que la propiedad se justifica por el trabajo directo y manual de quien se esfuerza para apropiarse de un bien, mientras que Locke da a entender que también el trabajo *vicario* de trabajadores subordinados—asalariados, jornaleros, servidores, criados—justifica la propiedad de quien toma la iniciativa de la apropiación.

En segundo lugar, la relación entre trabajo y hombre es para Locke una relación natural, pues el trabajo es una condición del hombre de la naturaleza. Esto da lugar a una relación desproblematizada entre hombre y trabajo que tiene su equivalencia en la desproblematizada relación entre hombre y propiedad. La concepción de Rousseau es bien distinta: la relación entre hombre y trabajo es problemática, pues es rotundamente ambivalente. El canto general del trabajo que encontramos tanto en Locke como en la corriente principal de la Ilustración, se da de bruces con el responso del trabajo burgués tal como aparece en las páginas de Rousseau: trabajo corrompido por las pasiones del amor propio que produce la dependencia moral y política del trabajador en beneficio de los ricos y propietarios ociosos; trabajo que puede alcanzar, sin paliativos, condiciones tales de penosidad y dureza que atentan contra la misma integridad física de los trabajadores. Diderot, el antiguo amigo de Rousseau, un *philosophe* que, al menos en el retrete del alma, se enfrentaba con las aporías de la Ilustración, había reaccionado contra la tentativa de Helvétius de justificar todo trabajo manual a partir del placer de previsión. Sin embargo, no iba mucho más allá de confirmar una realidad turbadora y quizá incontestable por necesaria. Rousseau podía zafarse

48. «Para autorizar, en un territorio cualquiera, el derecho del primer ocupante, son menester las condiciones siguientes: primera, que ese terreno no esté habitado aún por nadie; segunda, que sólo se ocupe de él la cantidad que se necesita para subsistir; en tercer lugar, que se tome posesión de él no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que a falta de títulos jurídicos debe ser respetado por los demás», *El contrato social*, 29. Las tres son condiciones lockeanas del derecho de propiedad.

de la aporía por su negación republicana del lujo; por su concepción de una moral de la virtud esforzada que reprobaba la moral hedonista de la utilidad en la cual la felicidad pasaba, necesariamente, por la disposición de bienes de comodidad que requerían con frecuencia trabajos indeseables; por su defensa de la preservación a ultranza de la subordinación de lo económico a las esferas de lo moral y de lo político. Desde esta perspectiva, el trabajo manual doloroso, embrutecedor, que compromete seriamente la integridad física del trabajador, es sólo eso, un trabajo malo e injustificable.

Cuando por un lado—afirma Rousseau—se consideran los inmensos trabajos de los hombres, tantas ciencias profundizadas, tantas artes inventadas, tantas fuerzas empleadas, abismos colmados, montañas allanadas, rocas rotas, ríos hechos navegables, tierras roturadas, lagos excavados, marismas desecadas, edificios enormes levantados sobre la tierra, la mar cubierta de bajeles y marineros, y por otro lado se investiga con cierta reflexión las verdaderas ventajas que han resultado de todo esto para la felicidad de la especie humana, no puede uno sino quedar afectado por la sorprendente desproporción que reina entre estas cosas, y deplorar la ceguera del hombre que, para alimentar su loco orgullo y no sé qué vana admiración por sí mismo, le hace correr arduosamente tras todas las miserias de que es susceptible y que la bienhechora naturaleza había tomado la precaución de apartar de él.

Un poco más adelante vuelve el autor a la carga, dibujando un negro panorama del trabajo manual:

Añádase a todo esto esa cantidad de oficios malsanos que abrevian los días o destruyen el temperamento, caso de los trabajos de las minas, las diversas preparaciones con los metales y los minerales, sobre todo con el plomo, el cobre, el mercurio, el cobalto, el arsénico, el rejalgar; esos otros oficios peligrosos que todos los días cuestan la vida a numerosos obreros, unos plomeros, otros carpinteros, los albañiles y los que trabajan en las canteras; reúnanse todos estos objetos y podrá verse en el establecimiento y perfección de las sociedades las razones de la disminución de la especie.<sup>49</sup>

En tercer lugar, mientras que en Locke el hombre se define como trabajador, no es esta una definición sustancial del hombre según Rousseau. En este el trabajo, lo mismo que la propiedad, se consideran como fundamentos de la autonomía y libertad humanas, aspectos ciertamente sustanciales para la refundación del hombre según su condición natural. Es en este sentido en el

49. *Discurso sobre la desigualdad*, notas del autor, 313.

que el trabajo y la propiedad tienen una prioritaria dimensión política y moral que se superpone a su dimensión económica.<sup>50</sup>

Rousseau afronta la propiedad y el trabajo con la ambivalencia básica que suscita su crítica de la sociedad comercial: fustiga la propiedad burguesa y reivindica la posición central del derecho de propiedad; fustiga el trabajo de la sociedad comercial y reivindica el trabajo y su obligatoriedad universal como principio de la autonomía y libertad del ciudadano. Ciertamente, la idea de trabajo de Rousseau está estrechamente ligada a sus ideas de la propiedad y de la ciudadanía, cuestión que adquiere su sentido peculiar en el modelo de sociedad y de Estado que propone *El contrato social*.

Rousseau no podía admitir que algo tan importante para los hombres como el trabajo fuese, en buena parte, un asunto de economía política. El trabajo productivo no podía ser la figura señera de la nueva idea de trabajo. La reacción rusioniana ante las figuras objetiva y subjetiva del trabajo de los ilustrados era un aspecto relevante de su crítica de la sociedad comercial, de la imagen universal del hombre burgués, del lujo y, en general, de los modelos antropológico, social y moral fundados en el amor propio.

El trabajo de los mercantilistas e ilustrados se redefinía desde la economía política y se reducía, básicamente, a sus formas productivas e improductivas. Mediante esta operación, el trabajo humano pasaba a ser un asunto estrechamente vinculado al discurso sobre la riqueza y la prosperidad de las naciones.

50. La subordinación de lo económico a lo político y moral en Rousseau, en John C. O'Neil (1986). Esta subordinación recibe una sugestiva y fundamentada argumentación en la obra, ya clásica, de Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps*. El Estado no puede ser un mero garante de la ley, la instancia política que promulga y vela por los derechos naturales desde la idea liberal de *libertad negativa*. El Estado de *El contrato social* no sólo vela por los derechos de los ciudadanos, sino que también garantiza las condiciones generales de su cumplimiento y somete a todos los ciudadanos al imperio de la ley que los garantiza y promueve. El Estado rusioniano aparece como promotor y garante de la *libertad positiva*, lo que, según la argumentación de Rousseau, supone la subordinación de la esfera económica a la política: el Estado vela por el relativo igualitarismo, promulga leyes suntuarias, previene los efectos morales negativos de la excesiva división del trabajo y vela por que el derecho de propiedad no ampare la opresión y las formas indeseadas de desigualdad. Pero, a su vez, esta idea positiva del papel del Estado no permite clasificar a Rousseau como padre de la democracia totalitaria, tal como lo hace J. L. Talmon en un conocido estudio (1956: 41-54), pues, según Derathé, Rousseau se mueve siempre en la tradición de la ley natural, aunque reformulada de manera muy personal.

Por su parte, la figura subjetiva del trabajo se construyó en plena consonancia con las exigencias de la economía política, de modo que trabajo productivo y trabajo animado resultaron ser dos figuras plenamente concordantes. La apropiada retribución del trabajo manual resarce al trabajador de los desvelos y sacrificios que le acarrea su contribución imprescindible a la riqueza nacional, a la vez que engrasa sus pasiones naturales para hacer de él un trabajador motivado que, mediante el consumo no necesario, participa en la prosperidad nacional.

Para Rousseau trabajo productivo y trabajo animado son figuras de la sociedad corrompida, de la sociedad que tenía ante sus ojos, caracterizada, según su manera de ver, por el orgullo ensoberbecido y la avaricia, por el lujo ilimitado, por la desigualdad brutal entre los hombres, por la dependencia y la subordinación sociales, por una idea desencaminada del progreso que convertía el desarrollo de las ciencias y de las artes en un factor permanente de corrupción e infelicidad. Sus variaciones sobre el trabajo tienen que ser consideradas desde su absoluto rechazo a entender el trabajo como una cuestión de economía política.<sup>51</sup>

51. Esta afirmación tiene que ser entendida en sus justos términos. Rousseau no puede aceptar que el trabajo del hombre sea el trabajo de la economía política mercantilista o ilustrada en general. Rousseau tiene su propia idea de lo que debe ser la economía política y la expuso, con suficiente claridad, en su *Discurso sobre la Economía Política* de 1758. El lector de este texto comprueba, inmediatamente, lo alejada que está la concepción rusioniana de la que comparten las diferentes versiones de la economía política del siglo XVIII. Si según estas se trata de un saber que establece principios y prácticas para el diseño de las políticas más favorables para la promoción de la riqueza y la prosperidad nacionales, la economía política es, según Rousseau, una materia de gobierno cuyos objetivos últimos siempre estarán subordinados a la plasmación efectiva de un gobierno popular de ciudadanos libres, guiados por la *voluntad general*. En la terminología rusioniana, economía política es *economía pública*: economía sometida al principio de la voluntad general que es, a su vez, el principio último de la única forma buena de gobierno. Así, la economía política deberá ser preservada de la grave amenaza de corrupción que supondría entenderla subordinada al imperio del interés privado; una subordinación siempre presente, en mayor o menor medida, en las formulaciones típicas de la economía política del siglo XVIII. La economía política de Rousseau está al servicio de una forma específica de gobierno, que, a su vez, reclama un tipo particular de ciudadanía que necesariamente tiene que estar caracterizada por la *virtud*. «¿Queréis que se cumpla la voluntad general? Haced que todas las voluntades particulares a ella se orienten; y, como la virtud no es otra cosa que la conformidad de la voluntad particular a la general, lo mismo da decir solamente: haced que reine la virtud», *Discurso sobre la Economía Política*, 19-20. A partir de aquí, la economía política no puede dictar normas ni principios de actuación que lesionen la virtud cívica, sino todo lo contrario: deberá establecer los principios de la administración de los bienes materiales que promueven una sociedad y un gobierno del todo acordes con la realización de una ciudadanía virtuosa, es decir, orientada a la voluntad general.

Rousseau había considerado la aparición del trabajo, acabamos de verlo, como un fenómeno de la máxima importancia en los albores de la sociedad. Aparecía el trabajo como autoconsciencia, como reflexión y como orgullo. Fiel a su programa filosófico de crítica y refundación de la sociedad según las pautas de la naturaleza, retoma el trabajo manual como elemento fundamental para la formación del hombre de la nueva sociedad. La figura robinsoniana del trabajo induce un nuevo estado de reflexión en los años de formación, promovido por la educación y recreado por ella, que no siembra ya el orgullo y, por lo tanto, la semilla del amor propio, sino las virtudes naturales del amor de sí, la autonomía, la libertad y la independencia. Si de la imagen del trabajo robinsoniano pasamos a la del trabajo campesino y menestral, variación ya no de los años de formación sino de los años de la vida activa, de nuevo se muestra la misma preocupación por restaurar un trabajo que es, ante todo y sobre todo, una condición de autonomía y de libertad. Si el trabajo del orgullo de la economía política y de la psicología ilustradas introducía en la sociedad la dependencia y la subordinación de unos respecto a otros, el trabajo natural del campesino y del artesano de oficio restaura la condición básica de un ser humano libre y *completo* dispuesto a establecer lazos sociales y políticos entre iguales. El trabajo es, ahora, un seguro contra la *fortuna* y sus veleidades corruptoras, un elemento capital de la independencia del hombre y una ayuda inestimable para reinar sobre la opinión, es decir, para recuperar la autenticidad y la transparencia perdidas.

La campaña rusioniana contra el trabajo de la economía política sugiere una cuestión de particular interés. No es fácil concretarla en los textos; sin embargo, el lector avisado la percibe como un peculiar aroma casi imperceptible. Quizá sea en las páginas que nuestro autor dedica en el *Emilio* al trabajo robinsoniano donde mejor se apunta la referencia a un trabajo que huye todo lo posible de la contingencia de la *labor*, del trabajo que se disuelve sistemáticamente en el propio consumo o en la utilidad inmediata del bien al que se incorpora.<sup>52</sup> Rousseau, recordémoslo, quiere que Emilio se

52. Para el concepto de *labor*, tal y como se utiliza aquí, véase Hannah Arendt (1993: 97-142). La *labor* es el trabajo puramente contingente, es decir, imposible de fijar en un objeto que dure una vez que el mismo trabajo ha concluido. Este sería el sentido general de las *labores* como trabajos para la reproducción de la vida, por ejemplo, las labores domésticas. Sin embargo, la modernidad permite, según la autora, una inquietante ampliación del concepto de labor. Para Arendt, todo el trabajo de Smith, como después el de Marx, es, en sus términos estrictos, pura labor, pues en ellos el trabajo se volatiliza en la mercancía como puro valor de



forme en un trabajo definido por su *utilidad real*: trabajo creador de obras útiles cuya utilidad se opone frontalmente al criterio de utilidad y de valor de la economía política. Produce bienes destinados al uso y no al consumo; bienes durables, funcionales y aun elegantes, que lo son por su sobria adecuación al uso *humano* al que están destinados; bienes humanizados. Son las obras de un trabajo de fabricación que amueblan un mundo hecho a la medida del hombre para humanizarlo, hacerlo vivible y *memorable*; obras que forman parte de este mundo y se convierten en una especie de referente de permanencia que contribuirá a aplacar la inquietud destructiva de la contingencia humana, así la contingencia de los bienes y los trabajos tal y como los entiende la economía política del siglo XVIII. Aquí el trabajo y sus obras no son moda, consumo conspicuo o futilidad. Son la utilidad real que conforma un mundo habitable de objetos funcionales y duraderos, es decir, que no cumplen prioritariamente la condición de mercancías para un consumo conspicuo. Y todavía hay algo más en esta sugerencia del trabajo rusioniano. Hay un trabajo artesanal de oficio, de saberes integrados, el trabajo de un demiurgo que fabrica bienes útiles actuando sobre la materia prima mediante la habilidad de sus manos y los saberes de su industriiosidad. Así, el trabajo artesanal tan admirado por el hijo del relojero—por ejemplo el trabajo de carpintero que recomienda a Emilio—sintetiza las cualidades del trabajo deseable: la industriiosidad del trabajador, la compleción de su acción, la durabilidad y funcionalidad del producto y la elegancia austera de este que tales cualidades fácilmente le confieren.

El trabajo rusioniano rompe, pues, en su representación filosófica, con el trabajo de la economía política y de la psicología ilustradas. En Rousseau es definitorio y decisivo lo que en estas es contingente y secundario. Después de todo, la finalidad del trabajo productivo es crear riqueza y prosperidad privada y pública, aunque para ello el trabajo, todo el trabajo productivo, sea reducido a la categoría de *labor*, es decir, a un mero desempeñarse en un proceso que produce mercancías que sólo son durables para poder realizar su plusvalor; durabilidad, pues, marcada por la contingencia intrínseca de la mercancía.

Difícilmente podría asumir Rousseau—y con esto damos paso al último

---

cambio y, por lo tanto, como pura futilidad. Esta será, según Arendt, una de las condiciones fundamentales para descubrir el significado de la *vita activa* en los medios de la modernidad. El *homo faber* retrocede inexorablemente frente al *animal laborans*, y el trabajo perderá, en este proceso secular, una parte esencial de su significación.

aspecto de la crítica del trabajo, que cerrará este capítulo—cualquier justificación de la división del trabajo que tuviera por resultado algún tipo de alienación del hombre que trabaja. Nos referimos a la división del trabajo de la economía política del setecientos que, en aras del criterio de la productividad, favorece la apertura de una falla difícilmente soslayable entre el hombre y el trabajo o, si se quiere, entre el trabajo y la vida. Enseguida examinaremos esta cuestión.

Rousseau se esforzó, en sus variaciones, por repensar el trabajo como algo estrechamente vinculado al hombre que trabaja; se esforzó por hacer del trabajo una condición inexcusable del hombre social según la naturaleza. En toda esta operación, la economía política es desbancada de su lugar hegemónico para que puedan desvelarse las posibilidades reales del trabajo en un discurso crítico y alternativo que se separa, radicalmente, de los ideales económicos, antropológicos y morales de la corriente principal de la Ilustración. Su idea polimorfa del trabajo ha quedado recogida en seis variaciones, algunas de las cuales han abierto una nueva frontera para el desarrollo de la idea moderna de trabajo; frontera dislocada de la corriente ilustrada común, que será sistemáticamente explorada y explotada en los años salvajes de la filosofía que alentará la conmoción universal de la Revolución Francesa. Esperamos haber sabido no sólo desvelar la divergencia rusioniana sobre el trabajo y sus importantes matices, sino también sugerir los importantes desarrollos que algunas de sus variaciones podrán alcanzar en manos de filósofos posteriores menos retraídos y suspicaces y más exaltados y confiados en la posibilidad interpretativa y transformadora de una obra, la suya, con ambición indeclinable de totalidad.

## IV

La crítica de la idea de trabajo encuentra uno de sus temas más relevantes en la discusión sobre el desarrollo y las consecuencias del proceso de división del trabajo. Los ilustrados compartían, en general, la idea tópica de que la sociedad humana se movía de lo simple a lo complejo y de lo unitario a lo diversificado. Este movimiento progresivo podía hacer añorar la simplicidad primitiva a su yo estoico, pero aceptaban de buen grado las posibilidades—por ejemplo en materia de ciencia, de técnica y de producción, disposición y refinamiento de bienes materiales—que la diversificación había introducido. La división del trabajo arrojaba, ante el escrutinio ilustrado, unos impresio-

nantes resultados como factor del aumento de la producción y de la productividad, como condición que facilitaba la introducción de mejoras técnicas en los procesos de fabricación y como multiplicador del desarrollo de la ciencia y sus aplicaciones.

La peculiar fascinación de los ilustrados por el fenómeno de la división del trabajo contrastaba, sin embargo, con una tradición bien distinta de profunda suspicacia ante los efectos disgregadores que, sobre la imagen totalizadora del hombre político, tenían ciertos desarrollos de la sociedad comercial y ciertas transformaciones en el ejercicio de algunas de las más importantes funciones estatales. La euforia ilustrada contrastaba con la profunda renuencia republicana, una renuencia que alcanzaba su mejor expresión en la intelectualidad neo-harringtoniana inglesa de finales del siglo xvii y principios del xviii.<sup>53</sup> El republicanismo de la época desarrolló un discurso crítico contra las amenazas generales que el desarrollo de la sociedad comercial, el capitalismo agrario y la burocracia estatal suponían para la imagen de una ciudadanía definida por su integridad funcional, por la no especialización de funciones exigida por el *deber ser* de la virtud republicana y por la condición políticamente activa de la ciudadanía.

Ciertamente, el requisito de la integridad funcional del hombre republicano no se había establecido pensando en el hombre que trabajaba manualmente. Era una integridad sólo para ciudadanos libres, cuya libertad y ciudadanía se sostenía en la propiedad agraria, en su condición militar como únicos garantes de la defensa de la nación y en la posibilidad de ejercer *liberalmente* las magistraturas públicas. Sólo en la medida en que, ya en el siglo xviii, los pensadores y doctrinarios republicanos ensanchen las bases sociales del republicanismo democrático, hasta comprender a los trabajadores *autónomos* de la agricultura y de los oficios, la doctrina que estableció la imagen integral del *hombre político* amenazada por la división de funciones de la sociedad comercial permitirá configurar la imagen de un trabajador manual también amenazado, en su constitución moral y política, por la progresiva

53. Desde la revolución inglesa de 1688 hasta bien entrado el siglo xviii, se desarrolla en Inglaterra y Escocia un pensamiento neo-harringtoniano y neo-maquiavélico, en la tradición, pues, del republicanismo clásico y del humanismo cívico. Es la respuesta a la emergencia de Inglaterra como Britania, como una primera potencia comercial, militar e imperial. Esta nueva reformulación de la tradición ideológica del republicanismo es un pensamiento crítico de la modernidad, con una amplia gama de matices en sus formulaciones, en su radicalismo o en su reformismo. Henri Neville, Andrew Fletcher, Charles Davenant, John Trenchard, etc., son escritores y publicistas transidos de esta sensibilidad intelectual. J. G. A. Pocock (1975) cap. XIII.

parcelación de los oficios y las tareas. Si varía el contexto sociológico en el que se dirime la polémica, permanece en lo sustancial el problema de fondo, que no es otro que el de la alienación moral y política de un ciudadano mediado por los efectos devastadores de una división del trabajo que, llevada a un cierto grado de desarrollo, lo anula como sujeto activo de libertades, de derechos y de deberes.

Comencemos por un breve apunte sobre las opiniones del Rousseau republicano sobre el problema de la división del trabajo. La cuestión aparece cuando habla de la educación robinsoniana de Emilio.

La aparición del fenómeno de la división del trabajo y el aumento de la productividad que esta desata son fenómenos del estado de sociedad.<sup>54</sup> La división del trabajo es un importante factor de socialización humana y de progreso con una enorme capacidad corruptora, cuando la socialización es la del amor propio y cuando el progreso es el que desata el interés propio de los agentes de una economía de mercado infectada de ostentación y de lujo. La alternativa rusioniana sabemos que pasa por un concepto alternativo de trabajo que recupera los valores de la condición natural del hombre. La idea de trabajo que se inculca a Emilio implica una reconversión axiológica por la cual el trabajo pasa a valorarse según las *utilidades reales* que reporta y su grado de independencia. El problema de la división del trabajo aparece ligado a la reevaluación natural de la agricultura y las artes según los criterios de libertad e independencia, criterios que encuentran su plasmación poética en el tipo de trabajo que Robinson desempeña. El *Emilio-Robinson* aprenderá, pues, a interiorizar los valores naturales del trabajo que le permitirán desenvolverse posteriormente en sociedad como un hombre-trabajador integral, dueño de sí. Estos valores—caso del de independencia—contrastan fuertemente con la realidad de un trabajo intensamente parcelado que crea la figura de un trabajador dependiente y, por lo tanto, con su libertad seriamente comprometida.

54. «La práctica de las artes naturales, para la que puede bastar un hombre solo, lleva a la búsqueda de las artes de la industria, que precisa del concurso de varias manos (proceso que el autor analiza, de manera más pormenorizada, en el *Discurso sobre la desigualdad*). Las primeras pueden ser ejercitadas por solitarios, por salvajes; pero las otras sólo pueden nacer en la sociedad y la vuelven necesaria. Mientras sólo se conozca la necesidad física, cada hombre se basta a sí mismo; la introducción de lo superfluo vuelve indispensable el reparto y la distribución del trabajo, porque aunque un hombre que trabaje solo no gane más que la subsistencia de un hombre, cien hombres trabajando de consuno ganarán suficiente para hacer subsistir a doscientos», *Emilio*, 245.

¿Qué pensará [*Emilio-Robinson*] al ver que las artes se perfeccionan al subdividirse, al multiplicar hasta el infinito los instrumentos de unas y otras? Se dirá: todas esas gentes son estúpidamente ingeniosas [...]. Por ejercitar un solo arte se han esclavizado a mil otros, cada obrero necesita de una ciudad.<sup>55</sup>

Podemos reconstruir la argumentación de Rousseau. Las «artes de la industria», propias del estado de sociedad, entraron en un proceso imparable de división del trabajo alentado por las pasiones del amor propio. Se promueve así el lujo y la riqueza material, pero también la desigualdad, y se minan seriamente las condiciones objetivas en que se sustentan la independencia y libertad de unos trabajadores totalmente dependientes, tanto en el puesto de trabajo, como en su condición de detentadores de los saberes de un oficio. El Rousseau menestral nos ofrece la imagen ideal de un trabajador de oficio y con oficio, de un hombre con un cierto grado de compleción laboral en la que se asienta su independencia y su libertad. El maestro de Emilio le alejará de «esas estúpidas profesiones en que los obreros sin industria y casi autómatas sólo ejercitan sus manos en el trabajo [...], máquinas que guían a otras máquinas».<sup>56</sup> Le formará para actuar en la sociedad asignando a las cosas y a las actividades valores naturales. Emilio cultiva su totalidad, para lo que tendrá que aprender a discernir la trampa enajenadora que se esconde detrás de una división del trabajo que promete civilización, lujo y riqueza.

Julie formula en *La Nouvelle Héloïse* un juicio sobre el hombre y el trabajo que podemos considerar como la formulación del principio doctrinal en que se basa la opinión crítica de Rousseau sobre la división del trabajo:

El hombre, dijo ella, es un ser demasiado noble para servir simplemente de instrumento a los otros, no se le debe emplear jamás en lo que les conviene sin atender también a lo que le conviene a él mismo, pues *los hombres no están hechos para las ocupaciones, sino que las ocupaciones están hechas para los hombres*, y para distribuir convenientemente las cosas no es necesario buscar tanto en su reparto el empleo en el que cada hombre es más conveniente, sino aquel que es más conveniente para cada hombre, para hacerlo bueno y feliz tanto como sea posible.<sup>57</sup>

En Rousseau, el problema de la división del trabajo recibe un tratamiento breve y general, casi un apunte. Su argumentación se mueve en la tradición

55. *Emilio*, 249.      56. *Emilio*, 267-268.

57. *La Nouvelle Héloïse*, II, 159-160. La cursiva es mía.

republicana, con la extensión del principio de la integridad funcional del hombre al hombre-ciudadano que trabaja con las manos. La crítica a la división del trabajo es la crítica sin fisuras, sin contradicciones, de quien defiende y está enrocado en un modelo de sociedad relativamente frugal, definida por la abundancia de lo necesario y alejada del lujo; de quien abraza una enorme suspicacia frente a los efectos del progreso de las artes y de las ciencias, alejado de la verdadera pasión que, en estas cuestiones, comparten los ilustrados.

La cuestión de la división del trabajo, que aparece como un esbozo en Rousseau, tendrá una especialísima relevancia en Adam Smith. Si en el ginebrino el fenómeno es tratado como un aspecto más de la capacidad alienante de toda forma de trabajo en la sociedad comercial, en el escocés cobra una importancia decisiva por sí mismo, alcanzando un desarrollo discursivo extenso, polifacético y polivalente. Smith resaltará lo mucho de positivo que encuentra en el proceso de división del trabajo, pero no hurtará su carga destructiva. Nadie antes de Smith había elaborado, de una manera tan completa, el tema de la división del trabajo, que desempeña un papel decisivo en la obra económica del escocés. Por un lado, aparece como dispositivo fundamental para explicar el progreso económico sostenido, el avance progresivo de la ciencia, de la técnica y de las condiciones materiales de la producción de bienes, y como instancia para la resolución teórica de algún problema económico específico, como el de las condiciones que posibilitarán la compaginación de un régimen de salarios altos y unas tasas de precios de consumo relativamente bajas. Por otro, *La riqueza de las naciones* ofrece un tratamiento aparentemente contradictorio del problema de la división del trabajo, contradicción que ha alcanzado un amplísimo eco intelectual tanto en el pensamiento post-smithiano como en los propios estudiosos de Smith.

El examen del fenómeno de la división del trabajo y la aporía planteada por Smith sobre este asunto se ventilan en los Libros I y V de *La riqueza de las naciones*. El Libro I expone los fundamentos de la división y su papel central en la conformación de los lazos sociales y el progreso económico de las naciones. En franco contraste con Rousseau, la división del trabajo es un fenómeno cuasi natural directamente derivado de la propensión inveterada y universal de los hombres a «permutar, cambiar y negociar una cosa por otra». La evolución del proceso de división del trabajo está regulada históricamente por la evolución de la economía del trueque y del cambio y por el desarrollo consiguiente del mercado como arena para la realización del inte-

rés económico. La dinámica económica del mercado es el acicate de la división del trabajo.<sup>58</sup>

Adam Smith se detiene en el examen pormenorizado de las ventajas económicas de la división del trabajo. El principio teórico dice que la opulencia de las naciones está en relación directa con el aumento cuantitativo de la producción realizada por un mismo número de individuos—productividad—, lo que depende, a su vez, del grado de división del trabajo en los distintos sectores productivos de la nación. Esta última afirmación encuentra su justificación en tres capacidades de la división del trabajo. Promueve un mayor grado de destreza en cada trabajador al simplificar las operaciones productivas y fijarlo en la repetición de operaciones relativamente sencillas.<sup>59</sup> Ahorra tiempo de producción, pues se evita la dilapidación propia de un sistema en el que el trabajador tiene responsabilidades en la entera producción de un bien, en la totalidad de un segmento completo de producción de un bien, o combina, en el marco de una economía mixta, trabajos de sectores productivos diversos.<sup>60</sup> Por último, la división del trabajo es un factor imprescindible para la mejora y desarrollo de las técnicas de producción, y lo es a tres niveles: los trabajadores contribuirán al perfeccionamiento de sus herramientas y máquinas por su familiarización con el puesto de trabajo; los fabricantes especializados aportarán igualmente sus mejoras por facilitarle el conocimiento global de sus fabricaciones especializadas y alentarle su interés; y, por último, los científicos y técnicos desempeñarán su papel de mane-

58. La misma idea aparece esbozada al comienzo del capítulo que Adam Ferguson dedica a la separación de las artes y las profesiones en su *Ensayo sobre la historia de la Sociedad Civil*, obra que apareció diez años antes que *La riqueza de las naciones*. Cfr. pág. 227. La observación no pretende establecer la precedencia de tal idea, sino señalar que esta formaba parte de la atmósfera intelectual de la época.

59. «El progreso en la destreza del obrero incrementa la cantidad de trabajo que puede efectuar, y la división del trabajo, al reducir la tarea del hombre a una operación sencilla, y hacer de esta la única ocupación de su vida, aumenta considerablemente la pericia del operario», *La riqueza de las naciones*, 11.

60. «Es imposible pasar con mucha rapidez de una labor a otra, cuando la segunda se hace en sitio distinto y con instrumentos completamente diferentes [...]. No hay hombre que no haga una pausa [...] al pasar la mano de una ocupación a otra. Cuando comienza la nueva tarea raramente está alerta y pone interés; la mente no está en lo que hace y durante algún tiempo se distrae más que aplica su esfuerzo de una manera diligente», *La riqueza de las naciones*, 12. Smith está hablando del trabajo escasamente dividido internamente de oficios artesanales, en los que un mismo trabajador tenía responsabilidades productivas sobre el conjunto de una obra o segmento productivo completo. También habla del trabajo de las fabricaciones rurales del *putting-out system*, que combinaba la agricultura y las fabricaciones.

ra más eficiente por su especial conocimiento y capacitación en las ramas especializadas de sus saberes.

La división del trabajo permite a Smith, además, encontrar una solución al problema de una economía con tasas salariales altas y precios reales relativamente bajos, dos cuestiones imprescindibles para el correcto funcionamiento y crecimiento sostenido de su sistema económico de libertad natural. La progresiva división del trabajo es el dispositivo que rompe la tendencia natural a un aumento de precios como efecto del mayor coste del factor trabajo y, por lo tanto, es el dispositivo que desactiva el efecto del alto coste del trabajo en la restricción del consumo en los mercados nacionales e internacionales. El aumento de capital, que es la causa smithiana del aumento de salarios, tiende a incrementar sus capacidades productivas, lo que ocurre por una división del trabajo más eficiente que, a su vez, se traduce en que una menor porción de trabajo produzca mayor cantidad de bienes.<sup>61</sup>

La faz benéfica y amable de la división del trabajo todavía no se ha agotado. Desempeña un papel decisivo en la intensificación y consolidación de los lazos sociales. El fenómeno no obra sólo a efectos económicos, sino también como mecanismo natural de la socialización. Hay, en este aspecto, una correspondencia entre la obra económica y la obra moral de Smith. El hombre de los *sentimientos morales* depende absolutamente del medio social para formar su código moral, pues tal código depende, en última instancia, de los sentimientos de aprobación y rechazo que sus actitudes provocan en el *espectador imparcial*. Es un contexto para la moralidad gobernado por el principio de *simpatía*, que, a su vez, es un principio que supone una intensa socialización y sociabilidad. El hombre de la economía, depende, por su parte, de una apabullante multitud de seres humanos para satisfacer sus necesidades y comodidades, a causa de la especialización. El egoísmo del interés propio actúa en los medios de la intensa socialización que produce la división del trabajo, de tal manera que no necesitaremos apelar a la benevolencia de los otros para satisfacer nuestras necesidades materiales, sino que será su propio interés, en un medio profundamente trabado por la dependencia de la especialización, el que dará cumplida satisfacción a nuestros deseos materiales y

61. El propietario del capital busca su ventaja en la parcelación y especialización de tareas, así como en la adquisición de herramientas y máquinas más perfectas, para producir más con igual o menor cantidad de trabajo. En la medida en que este fenómeno se generaliza, la mayor productividad del trabajo facilita salarios altos y precios bajos. *La riqueza de las naciones*, 84.



fantásticos.<sup>62</sup> La satisfacción de las necesidades y los deseos en un medio social trabado por una estrechísima dependencia mutua procura un contexto smithiano muy peculiar para la maximización de los intereses privados, pues enseñará, con relativa facilidad, la necesaria moderación o prudencia para su conveniente realización. En todo caso, la división del trabajo, como factor de socialización, presentará un carácter positivo tanto para la conformación del hombre de los sentimientos morales como para la sociabilidad del hombre de la economía.

Finalmente, apuntemos una última contribución de la teoría de la división del trabajo a la conformación de la imagen del ser humano que se perfila en el Libro I de *La riqueza de las naciones*. Es ahora aquella el dispositivo que posibilita a Smith sostener una especie de tosco igualitarismo en las capacidades y habilidades naturales del ser humano. La especialización obra, en este caso, como explicación de unas diferencias que no pueden ser achacadas a algún tipo de disparidad de naturaleza entre los hombres. Este argumento facilita el presupuesto de una naturaleza humana única, aunque profundamente diversificada en sus manifestaciones a lo largo del devenir histórico. La división del trabajo se articula con una concepción conjetural de la historia en la que ya se apunta, con alguna claridad, la teoría de los estadios de la civilización como teoría del progreso fundada en las transformaciones de la producción material de bienes. Mediante esta operación intelectual, la diversificación y la desigualdad entre los hombres puede ser considerada, por el liberal Smith, no como una realidad sustantiva, sino como un fenómeno puramente funcional.<sup>63</sup>

Nunca se había llevado tan lejos la apología de la división del trabajo. Y, sin embargo, unos cientos de páginas más adelante, en la misma obra, el fenómeno ofrece una cara mucho menos halagüeña. La división del trabajo del Libro I se muestra altamente beneficiosa para los trabajadores manuales:

62. «No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni le hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas», *La riqueza de las naciones*, 17.

63. «La diferencia de talentos naturales en hombres diversos no es tan grande como vulgarmente se cree, y la gran variedad de talentos que parece distinguir a los hombres de diferentes profesiones [...] es, las más de las veces, efecto y no causa de la división del trabajo. Las diferencias más dispares de caracteres entre un filósofo y un mozo de cuerda [...] no proceden tanto, al parecer, de la naturaleza como del hábito, de la costumbre o la educación», *La riqueza de las naciones*, 18. Sobre la teoría de los cuatro estadios en Adam Smith, véase Ronald Meek (1971).

crea destreza, desarrolla su capacidad de concentración en el trabajo, promueve su capacidad creativa para la invención y el perfeccionamiento de las herramientas y de las máquinas y, además, les asegura unos salarios altos, y ya conocemos el papel decisivo que tiene la alta retribución del trabajo en la configuración del trabajo animado. Todo esto no obsta, sin embargo, para que en el Libro V el canto se convierta en lamento y la división del trabajo comprometa seriamente la integridad intelectual, social y moral de los trabajadores y su necesario consenso y anuencia respecto al ordenamiento político vigente.<sup>64</sup> El drama de la alienación, uno de los tópicos más característicos de la modernidad, comienza su andadura histórica no sólo de la mano de Rousseau, lo que es esperable y razonable, sino también de la de Adam Smith, lo que parece insólito. El texto de referencia merece una cita extensa.

Con los progresos de la división del trabajo la ocupación de la mayor parte de las personas que viven de su trabajo, o sea, la gran masa del pueblo, se reduce a muy pocas y sencillas operaciones; con frecuencia, una o dos tareas. Consideremos, sin embargo, que la inteligencia de la mayor parte de los hombres se perfecciona necesariamente en el ejercicio de sus ocupaciones ordinarias. Un hombre que gasta la mayor parte de su vida en la ejecución de unas pocas operaciones muy sencillas, casi uniformes en sus efectos, no tiene ocasión de ejercitar su entendimiento o adiestrar su capacidad inventiva en la búsqueda de varios expedientes que sirvan para remover dificultades que nunca se presentan. Pierde así, naturalmente, el hábito de aquella potencia, y se hace todo lo estúpido e ignorante que puede ser una criatura humana. La torpeza de su entendimiento no sólo le incapacita para terciar en una conversación y deleitarse con ella, sino para concebir pensamientos nobles y generosos y formular un juicio sensato respecto a las obligaciones de la vida privada. Es incapaz de juzgar acerca de los grandes y vastos intereses de su país, y al no tomarse mucho trabajo en instruirse, será también inepto para defenderlo en caso de guerra. La mono-

64. La distancia física que separa las dos aproximaciones a la cuestión de la división del trabajo en la obra económica de Smith refleja la distancia metodológica que separa su tratamiento analítico. Al comienzo de *La riqueza de las naciones*, la división del trabajo aparece como fundamento «del progreso en las facultades productivas del trabajo», por lo tanto, como elemento clave del sistema económico de libertad natural smithiano. La segunda aparición—ahora la división del trabajo como problema—tiene lugar en el Libro V, el libro que el autor dedica a las funciones básicas del Estado liberal y a su financiación. Si la división del trabajo muestra su mejor rostro en las páginas dedicadas a analizar el empuje de la economía de libertad natural, será en las dedicadas a las funciones limitadas de la instancia estatal donde aparezca su otra cara, su rostro amenazante. Los problemas que crea el proceso imprescindible de la división del trabajo son considerados, y de alguna forma resueltos, en aquella parte del texto donde el Estado tiene que asumir necesariamente sus responsabilidades.

tonía de su vida sedentaria corroe naturalmente el coraje de su espíritu y le hace mirar con horror la vida incierta y aventurada del soldado. Es más, entorpece la actividad de su cuerpo y le incapacita para ejercitar sus fuerzas con vigor y perseverancia en cualquier otra ocupación a la que no esté acostumbrado. Adquiere, pues, la destreza de su oficio peculiar a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales. Aun en las sociedades civilizadas y progresivas, este es el nivel al que necesariamente decae el trabajador pobre, o sea la gran mayoría del pueblo, a no ser que el Gobierno se tome la molestia de evitarlo.<sup>65</sup>

La división del trabajo crea ocupaciones simples, lo que repercute sobre el trabajador limitando poderosamente las posibilidades de desarrollo de su inteligencia y, por lo tanto, embruteciéndolo y convirtiéndolo en un ser estúpido. El trabajo estúpido hace un hombre estúpido, y la estupidez—el serio deterioro de las capacidades intelectuales y morales del trabajador—presenta graves consecuencias: la incapacidad para desarrollar pensamientos nobles y generosos y para formular juicios sensatos y prudentes, tanto en la esfera de la vida privada como en la de la vida pública. Se conmueve así el fuste del hombre de los *sentimientos morales*, que difícilmente podrá desarrollar las virtudes de la prudencia, de la justicia y de la benevolencia. El trabajador, desmoralizado en su vida privada, no podrá fijar y perseguir sus verdaderos intereses, lo mismo que será incapaz, en su vida pública, de formular juicios sobre los intereses nacionales. La amenaza compromete, pues, el perfil económico, social y moral del hombre smithiano, lo que es lo mismo que afirmar que un rasgo natural de la historia conjetural smithiana—el proceso de división del trabajo—llegará a un grado tal de desarrollo, que comprometerá seriamente la integridad de un modelo de hombre definido por la compatibilidad de los intereses económicos y las virtudes liberales y por su adecuada integración, como ciudadano políticamente pasivo, en la realización de los designios estatales.

65. *La riqueza de las naciones*, 687-688. En 1767, Adam Ferguson había esbozado ya la faceta inquietante del proceso de división del trabajo. En el *Ensayo sobre la historia de la Sociedad Civil*, se expresa en estos términos: «Puede incluso dudarse de si el nivel de la capacidad nacional aumenta con el avance de las artes. Muchas artes mecánicas no exigen realmente capacidad, se desarrollan mejor suprimiendo totalmente el sentimiento y la razón, y la ignorancia es tanto la madre de la industria como de la superstición. La reflexión y la fantasía están sometidas a error, pero el hábito de mover la mano o el pie es independiente de ambas. Las industrias, por consiguiente, prosperan más cuando menos se utiliza la mente y cuando el taller puede, sin ningún esfuerzo de imaginación, considerarse como una máquina cuyas piezas son hombres» (230). En Ferguson, como después en Smith, la división del trabajo aparece bajo la luz hiriente del contraste, aunque quizá se acentúe en aquel el rasgo inquietante de la ambigüedad.

Smith constata la contradicción de la división del trabajo en toda su contundencia para bosquejar, enseguida, el remedio que, si no puede eliminarla, se ofrece, al menos, como paliativo. Ante la imposibilidad de negar, o aun de limitar, la división del trabajo sin comprometer uno de los principios fundamentales de su economía política, Smith echa mano de un recurso externo muy del gusto de la Ilustración: la educación. La educación elemental, gratuita y obligatoria para los hijos de los trabajadores, se convertirá en un requisito imprescindible del sistema de libertad natural smithiano que deberá ser plenamente garantizado por el Estado. La intervención estatal se justifica por la necesidad de reservar un tiempo exclusivo para la educación en la vida de la población trabajadora. Desde los años del aprendizaje laboral, la absorben tareas que le impiden alguna formación en aquellos saberes y actitudes que trascienden los requerimientos del oficio y las ocupaciones, requerimientos que pueden alienarlo brutalmente por su carácter simple, reducido y monótono.<sup>66</sup>

El Estado tiene que «facilitar, estimular y aun imponer» una educación básica a los hijos de los trabajadores. Un examen debe certificar los conocimientos antes de que se dediquen al trabajo. La intervención del Estado resulta imprescindible para garantizar que la generalidad de los trabajadores, expuestos potencialmente a la alienación de la división del trabajo, puedan desarrollar su personalidad de modo suficiente como para quedar a resguardo de los graves efectos que para ellos mismos, para la sociedad y el Estado, tendría la división del trabajo desasistida de una compensación externa. Las amenazas del deterioro de la personalidad individual y social inducidas por la alienación del trabajo se sustancian en el grave deterioro del fuste moral del individuo—alienación del hombre moral de los *sentimientos morales*—y en el de su condición de ciudadano trabajador, que, si es políticamente pasivo en la idea de Smith, no por eso puede el Estado desentenderse de las graves consecuencias que su embrutecimiento mental puede acarrear a su propia estabilidad.

66. «Tienen muy poco tiempo para dedicarlo a la educación. Sus padres apenas pueden mantenerlos en su infancia, e inmediatamente que se hallan en condiciones de trabajar han de aplicarse a algún oficio que les permita atender a su subsistencia. Estos oficios son, por regla general, tan sencillos y monótonos que no ofrecen al entendimiento ocasión para ejercitarse, y, al mismo tiempo, la labor es tan constante y severa que les deja poco tiempo, y menos inclinación aún, para aplicarse a pensar otra cosa», *La riqueza de las naciones*, 689.

Un hombre carente del uso apropiado de sus facultades mentales es más despreciable, si cabe, que un cobarde, pues es mutilado y deforme en una parte todavía más esencial del carácter que compone la naturaleza humana. Aun cuando el Estado no obtuviese ventaja de la instrucción de las clases inferiores del pueblo, merecería su atención el propósito de lograr que no fuesen del todo ignorantes; pero nadie duda que saca, además, considerables ventajas de la instrucción de aquellas gentes. Cuanto más instruidas estén, menos expuestas se hallarán a las desilusiones traídas por la ligereza y la superstición, que frecuentemente ocasionan los más terribles trastornos entre las naciones ignorantes. Fuera de esto, un pueblo inteligente e instruido será siempre más ordenado y decente que uno ignorante y estúpido. [...] Es más capaz de penetrar en los íntimos designios de los facciosos y de los descontentos, vislumbrando lo que haya de cierto en sus manifestaciones, y, por eso, se halla menos predisuelto a dejarse arrastrar por cualquier oposición indiscreta o infundada contra las órdenes del Gobierno. En los países libres, donde la seguridad del Gobierno depende, en gran parte, del juicio favorable que la opinión pública forme acerca de su conducta, es seguramente de la mayor importancia que el pueblo no se aventure a enjuiciarlo caprichosa o impremeditadamente.<sup>67</sup>

Estos son los términos generales en los que Smith se plantea el problema de la división del trabajo: su inexcusabilidad, pues soporta su economía política y su doctrina de la historia de los cuatro estadios progresivos, y alienación, a la que sale al paso con una solución ciertamente de perfil bajo, la de la educación puramente elemental de los hijos de los trabajadores.

El debate historiográfico del problema de la división del trabajo en Adam Smith se ha movido entre la consideración dualista de su propuesta y el intento de ofrecer una explicación más integrada de esta. En el primer caso, se detecta en el escocés una doble aproximación—económica en el Libro I y sociológica en el Libro V—que obedece a distintas consideraciones epistemológicas de un mismo fenómeno. La contradicción es, entonces, un puro efecto inducido por el propio método dualista.<sup>68</sup> En el segundo caso, la contradicción forma parte de un planteamiento integrado que considera que un mismo fenómeno presenta efectos divergentes cuando es considerado desde el todo social—Libro I—y desde la individualidad del trabajador—Libro V—. Desde la perspectiva *macro* los efectos no pueden ser más beneficiosos, mientras que desde la *micro* el costo es evidente. Caricaturizando, diríamos que el embrutecimiento y la estulticia de los más genera el bienestar de todos.<sup>69</sup>

67. *La riqueza de las naciones*, 692.

68. E. G. West (1984b).

69. N. Rosenberg (1984).

Otro tipo de interpretaciones se centra exclusivamente en el problema de la alienación. Aquí las posiciones suelen resentirse de una orientación precursorista y Smith aparece a la sombra de Marx. Hay quienes prácticamente identifican la alienación smithiana y la marxista, lo que permitiría una lectura anticapitalista de Smith.<sup>70</sup> Otros oponen la universalidad de la alienación smithiana—algo consustancial al *industrialismo*—a la particularidad histórica de la alienación marxista—algo específico del capitalismo—, lo que parecería confrontar a un Smith weberiano con un Smith marxiano.<sup>71</sup> Todavía puede detectarse una posición intermedia que, otorgando el título de precursor de Marx a Smith, establece las distintas atribuciones para dar a cada uno lo suyo.<sup>72</sup>

Hagámonos dos preguntas simples. ¿Por qué se planteó Adam Smith el problema de la alienación? ¿Por qué no pudo evitarlo o, al menos, ofrecer una formulación benigna del mismo? Las respuestas deben tener necesariamente en cuenta dos aspectos bien distintos del problema.

En primer lugar, la racionalidad inflexible del proceso de la división del trabajo a largo plazo desempeña, como ya hemos dicho, un papel decisivo en el fundamento de la economía política smithiana. Además, nuestro autor pudo representarse una vívida imagen de lo que podía dar de sí el fenómeno en el espectáculo de la fábrica de alfileres.<sup>73</sup> Smith tenía, pues, entre las manos una teoría de la división del trabajo y una imagen muy plástica de sus posibilidades prácticas que podía despertar sentimientos ambivalentes, los mismos sentimientos que el problema de la división del trabajo había ya suscitado en Adam Ferguson. Smith visualizó las condiciones reales del trabajo intensamente dividido y no pudo evitar sacar las consecuencias de lo que vio para la condición moral universal de su modelo de ser humano. La filosofía moral smithiana no podía soportar tales condiciones materiales de vida, entre ellas el trabajo, que comprometieran realmente la formación y el desarrollo de los sentimientos morales del hombre. No puede moralizarse un ser

70. R. Lamb (1984). 71. E. G. West (1984a). 72. R. L. Meek (1980).

73. «Un obrero estira el alambre, otro lo endereza, un tercero lo va cortando en trozos iguales, un cuarto hace la punta, un quinto obrero está ocupado en limar el extremo donde se va a colocar la cabeza; a su vez la confección de la cabeza requiere dos o tres operaciones distintas: fijarla es un trabajo especial, esmaltar los alfileres otro, y todavía es un oficio distinto colocarlos en el papel. En fin, el importante trabajo de hacer un alfiler queda dividido de esta manera en unas dieciocho operaciones distintas, las cuales son desempeñadas en algunas fábricas por otros tantos obreros diferentes, aunque en otras un solo hombre desempeña a veces dos o tres operaciones», *La riqueza de las naciones*, 8.

al que la estupidez y el embrutecimiento del trabajo diario le dificultan extraordinariamente el desarrollo de las virtudes de la prudencia, de la justicia y de la benevolencia. Después de todo, uno de los problemas de la moral de la utilidad ilustrada es que necesita hombres suficientemente integrados en sus condiciones materiales y espirituales de vida como para sustentar el ejercicio de las virtudes de la utilidad.

En segundo lugar, Smith no podía ignorar la tradición bien próxima del neo-republicanismo anglosajón, que había convertido la cuestión de los efectos corruptores de la especialización de funciones, propia de la sociedad comercial, en una de sus banderas de combate. Si sus propios presupuestos teóricos magnificaban la división del trabajo, si su honesta posición intelectual le hacía asumir el reto que esta presentaba para su filosofía moral, era además plenamente consciente de que, en esta materia, tenía necesariamente que vérselas con una poderosa tradición bien representada en la Inglaterra del siglo xviii. El republicanismo neo-harringtoniano incidía, especialmente, en tres factores de corrupción que amenazaban radicalmente su idea de ciudadanía: los cambios en la propiedad, entendida como principio de autonomía, integridad personal y solidez del ciudadano políticamente activo, que relativizaban la propiedad inmobiliaria—agraria—para promover la propiedad *mobiliaria*—efectos financieros, capital monetario—, intrínsecamente afectada por la inconstancia y la movilidad; la transformación del ejército de *milicias*—modelo de defensa nacional de los ciudadanos propietarios en armas—en un ejército permanente y profesional, lo que suponía la pérdida de una función clave para el ejercicio de la plena ciudadanía y para el concepto de libertad y civilidad propios del republicanismo clásico; y, por último, la progresiva profesionalización de la administración de los diversos cometidos políticos, lo que comprometía la figura política del ciudadano al reducir los ámbitos de su dedicación polivalente. Los progresos de la sociedad comercial se traducían, pues, en un movimiento hacia la especialización de funciones básicas que pulverizaba la figura integral del yo republicano no especializado y multicompetente. El hombre burgués abandonaba la imagen de una personalidad totalizadora para fragmentarse en la realización de sus intereses privados mediante la consecuente especialización y profesionalización de las funciones públicas.<sup>74</sup>

74. Adam Ferguson nos proporciona un excelente texto sobre la generalización de la división del trabajo en las sociedades comerciales avanzadas. El fenómeno se universaliza y afecta a las esferas de la economía, de la defensa y de la política. «Las ventajas obtenidas en las ramas

Adam Smith contribuyó decisivamente a plantear el debate sobre la especialización, en un contexto mucho más general que el planteado por los neo-harringtonianos, cuando situó la especialización de la función militar en el marco general de la división del trabajo productivo. Y conviene subrayar que la función militar del ciudadano polivalente era uno de los puntos más críticos en la discusión entre republicanismo y sociedad comercial.<sup>75</sup> De esta manera, la necesidad histórica de la especialización se sobreponía, en cualquier campo de la dedicación humana, a una pretendida *totalidad fáustica* que no era sino un indicador de estadios económicos y sociales escasamente evolucionados. Sin embargo, esto no resolvía *todos* los problemas; más bien creaba nuevos problemas, como los de unas personalidades sociales férreamente privatizadas y limitadas, alcanzándose la máxima expresión de la alienación en los segmentos del trabajo manual golpeados más contundentemente por la parcelación de tareas. La única alternativa era el paliativo educativo que pretendía restaurar, por otros medios, lo que la especialización destruía en el puesto de trabajo.<sup>76</sup>

75. El arte de la guerra es sometido por Smith al proceso general de la división del trabajo, que actúa como una necesidad histórica. «El estado de las artes mecánicas y de otras industrias, con que guarda necesariamente conexión (el arte de la guerra), determina el grado de perfeccionamiento a que es capaz de llegar en determinada época. Pero para hacer que llegue a tal grado de perfección es indispensable que se convierta en el único o principal oficio de cierta clase de ciudadanos, y la división del trabajo es tan necesaria para fomentar este arte como para todos los demás», *La riqueza de las naciones*, 619.

76. Edward Harpham (1984) insiste en que la posición teórica de Adam Smith nada tiene que ver con la pretensión de hacer de los trabajadores manuales ciudadanos activos y responsables en el sentido republicano de la expresión. Su teoría de los cuatro estadios, esbozada en el Libro V de *La riqueza de las naciones*, le sirvió para historizar, y por lo tanto relativizar, la opción republicana, adscribiéndola al estadio agrícola de la evolución de la sociedad humana y haciéndola inservible para el estadio comercial. La sociedad comercial de Smith es totalmente ajena a la noción de ciudadanía del republicanismo. En el cuarto estadio—el comercial—no

---

subordinadas de la industria, mediante esta especialización, parecen muy similares a las conseguidas con métodos semejantes en las esferas superiores de la política y de la guerra. Al soldado se le releva de toda preocupación, excepto la del servicio; el estadista divide en departamentos los asuntos del gobierno civil, y los funcionarios públicos, en cada departamento, pueden tener éxito sin tener habilidad política, simplemente observando unas normas que se fundan en la experiencia anterior. Se convierten, como las partes de una máquina, en elementos que colaboran para llegar a un resultado, sin ninguna preocupación propia, y siendo tan ignorantes como el comerciante sobre los fines generales, se unen con él para prestar al Estado sus recursos, su conducta y sus energías», *Ensayo sobre la historia de la Sociedad Civil*, 228-229.



Puede afirmarse de Smith que si no tiene una respuesta última y global para el problema de la alienación producida por la división del trabajo, tampoco destila su pluma gota alguna de melancolía ante esta contradicción histórica. Aunque, en este asunto, las formulaciones de Rousseau fueran más sumarias, hay en ellas la indignación y la denuncia de quien la considera una causa de la condición desgraciada del hombre moderno. Para Rousseau, la alienación del trabajo cosifica al hombre entero y le incapacita radicalmente para realizar su personalidad política, aspecto sustancial de su dimensión humana. Para Smith el problema es diferente. El hombre común no tiene dimensión política alguna más allá de su inespecífica contribución a la opinión pública favorable al gobierno de la nación. La alienación que induce la división del trabajo limita poderosamente la capacidad del trabajador para realizarse como ser económico, social y moral; y, en estas cuestiones, que son de intereses, de sociabilidad y de valores, la educación podría restablecer externamente lo que el trabajo desintegra por su propio carácter intrínseco y necesario.

Rousseau escribe un drama del hombre moderno que cuenta la peripecia de un héroe que pierde la autenticidad natural por ser más y vivir mejor. Rodeado de bienes materiales, de lujos y de saberes instrumentales, se hace esclavo de las cosas y de los hombres, a los que, a su vez, somete a su poder. Es un relato general de la alienación del hombre burgués, progresivamente limitado y disminuido como persona a medida que alcanza un mayor éxito en sus empresas económicas. Es un relato de la corrupción de su reino, siempre amenazado por el despotismo: despotismo político que ahoga una *voluntad general* de imposible formación y despotismo moral que hace que todos se comporten según la opinión ajena. El drama rusioniano se resuelve con la débil esperanza de una refundación de la naturalidad y la autenticidad, pero no como imposible vuelta feliz a una naturaleza irremediadamente perdida, sino como empresa en la que lo natural se gana con esfuerzo, renuncia y vir-

---

se espera de los trabajadores que cumplan deberes militares, formando parte de las milicias. Además, Smith tampoco cree que sea deseable y posible que el trabajador moderno participe en la política. Su posición asume que la división del trabajo plantea un riesgo cierto de deshumanización del trabajador, hasta tal punto que sus sentimientos morales se verán profundamente afectados y los lazos psicológicos que unen las distintas clases de la sociedad quedarán en trance de quiebra. Su solución educativa al problema de la división del trabajo no busca la reconstitución de algún tipo de ciudadanos independientes tal como lo entendía la tradición republicana. Busca prevenir «la casi entera corrupción y degeneración del cuerpo completo del pueblo», es decir, compensar, por otros medios, la grave amenaza que la división del trabajo esconde para la constitución del sistema de libertad natural.

tud. El tono general de la propuesta smithiana es, por el contrario, más halagüeña. La felicidad y la concordia nos pueden esperar al final de un largo periplo de trabajos y perdiciones. El hombre se reconciliará con la naturaleza y con sus semejantes en un mundo de la abundancia en el que habrá para todos y en el que la desigualdad será una contingencia no sustantiva.<sup>77</sup> Los problemas económicos, sociales y morales son superables, aunque el Estado tenga que garantizar, en materias especialmente proclives a corromperse, la libre concurrencia de los intereses de unas clases económicas, fácilmente alterable por la predominancia de alguna de ellas, y una mínima integridad moral de los más expuestos a perderla. En todo caso, respetadas, preservadas y promovidas las condiciones naturales del sistema de libertad natural, las contradicciones que pudieran aquejar al hombre de la sociedad comercial e industrial podrán superarse con actuaciones que se presentan como meros paliativos.

La tradición del republicanismo clásico es recuperada por Rousseau en los medios intelectuales franceses de la segunda mitad del setecientos, produciendo un nuevo discurso en el que el problema tradicional de la especialización se amplía y se *populariza* hasta considerar las formas de trabajo manual afectadas por la imparable marcha de la división del trabajo en la sociedad comercial e industrial. La importancia del ginebrino reside, en este aspecto, en que la consideración del fenómeno pasa a integrarse en su idea antropológica y política. La democracia de *El contrato social* se asienta en un concepto de ciudadanía que si, por una parte, necesita de las leyes suntuarias como protección frente al tipo de desigualdad que introduce la economía del lujo, por otra exige un tipo de hombre suficientemente preservado en su totalidad integral como para participar en la expresión de la voluntad general. Desde la perspectiva política, así como desde la crítica moral del hombre burgués, Rousseau rechaza la sociedad comercial y, en concreto, el tipo de división progresiva del trabajo que le es propia. No hay en él paliativos. Su crítica resulta penetrante en la detección de los problemas y abre la senda a la concepción de la modernidad como un crudo drama, o como una desesperada tragedia, y también al género literario de la crítica cultural, transido de melancolía. Adam Smith se opone frontalmente a la tradición del republicanismo clásico y a su revisión rusioniana. Su

77. Es interesante, al respecto, la idea de pobreza que surge de la obra de Smith, y su particular posición ante el derecho de pobres del modelo de acción social inglés, vigente en sus días. Su actitud es contraria a la cerrada crítica y a la opción abolicionista, propia de Bentham, Burke o Malthus. Cfr. Gertrud Himmelfarb (1988: 58-79).

idea anti-democrática de la política no le reclama una idea de ciudadanía tan exigente. Los trabajadores manuales no ocupan lugar alguno en la política activa, manifestándose los efectos alienantes de la división del trabajo en la dificultad de la conformación dinámica del interés privado tal como lo entiende Smith y, especialmente, en la conculcación de la dimensión moral integral de unos trabajadores embrutecidos.

Smith introduce, sin embargo, una importante novedad que alcanzará su pleno desarrollo en un autor posterior que representa, en estas cuestiones, una nueva reformulación mucho más acabada y cuidadosa. La novedad smithiana no es otra que la de resolver la contradicción de la división del trabajo estableciendo alguna forma de separación entre trabajo y hombre. La división del trabajo tiende a la deshumanización del trabajo y, por eso, hace del trabajador un ser estúpido y embrutecido. Si el hombre se deshumaniza en el trabajo, deberá ser restaurado en su condición humana mediante una educación obligatoria que recomponga anímicamente lo que el trabajo destruye físicamente. Ciertamente, hay en Smith una notable insuficiencia a la hora de pergeñar la organización y los cometidos específicos de la educación reparadora. La solución educativa aparece en él, ya lo decíamos, con un perfil muy bajo.

La cuestión es del máximo interés histórico, pues, por primera vez, se admite de plano la no coincidencia, en un buen número de casos, y en aspectos fundamentales, entre trabajo y ser humano. Dicho con otras palabras, se presagia, todavía de manera harto informe, la diferenciación fundamental entre el tiempo de trabajo y el tiempo de no trabajo en la vida del hombre; una cuestión crítica que alcanzará toda su relevancia en pleno siglo XIX. Condorcet, en los años previos y en los mismos años de la Revolución Francesa, reformulará esta no coincidencia y hará de ella una de las instancias críticas para la formulación de su proyecto de instrucción pública, proyecto que forma parte de su avanzada opción política a la que podríamos denominar como republicanismismo democrático-liberal.

Condorcet resulta especialmente oportuno para concluir el problema de la división del trabajo en los medios ilustrados.<sup>78</sup> Hay en él un intento de ree-

78. Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, fue un *philosophe* y enciclopedista que vivió la Revolución y participó activamente en ella, terminando víctima de su radicalización jacobina. Buen matemático, secretario de la Academia de las Ciencias, amigo de D'Alembert y de Turgot, ocupó cargos de responsabilidad en la Convención. Fue en este período cuando redactó su obra sobre la instrucción pública y cuando trabajó en el Comité en-

laborar críticamente aspectos fundamentales del legado de Rousseau y del legado de Adam Smith. Como Rousseau, Condorcet será un decidido partidario de un sistema político republicano y democrático; como Smith, será un decidido defensor del interés propio, de la capacidad moral del individuo y de la economía libre de mercado.<sup>79</sup> Condorcet rechaza de plano la crítica económica de Rousseau, su demonización del lujo, su profunda suspicacia frente al desarrollo de las artes y de las ciencias, su idea política de ciudadanía que necesita el soporte de una acusada igualdad de bienes y que supone, de hecho, algún tipo de morigeración general y aun cierta frugalidad. También rechazará la propuesta educativa del autor del *Emilio* por ver en ella un instrumento de modelación conformativa, un método dirigista y finalista, que niega la capacidad del hombre para elaborar, por sí mismo, sus opiniones bien fundadas, si se le ofrece la debida instrucción para conseguirlo. Condorcet rechazará, por último, la idea de ciudadanía pasiva de Smith, su antirepublicanismo y su antidemocratismo.

A la hora de afrontar el problema de la división del trabajo, Condorcet se aleja totalmente de Rousseau. Tenía que ser así, pues su idea del progreso humano asume sin ambages el papel decisivo que en él desempeñan el desarrollo de la productividad, la perfección de las artes y el avance tecnológico y científico. La coincidencia en esto es total con Smith, y, por motivos parecidos a los de Smith, a quien sigue directamente en esta materia, tiene que asumir la contradicción a la que necesariamente conduce una imparable intensificación del proceso de parcelación de las tareas y los trabajos. Llegados a este punto, la divergencia con Adam Smith será, a su vez, manifiesta. Si la identidad política de bajísimo perfil del ciudadano trabajador smithiano facilitaba al escocés una solución educativa muy limitada para el problema de la alienación, la identidad política plenamente desarrollada del conjunto de la ciudadanía en la república condorcetana hará que el problema de la división del trabajo adquiera una nueva relevancia y encuentre la

---

79. Condorcet publicó, en colaboración con su mujer, Sophie Grouchy, un *Compendio de La riqueza de las naciones de Adam Smith*. Esta traducción abreviada fue el principal vehículo de difusión en Francia de la obra del escocés. Fue traducido al español por Carlos Martínez de Irujo en 1803, aunque para entonces ya circulaba en España una traducción completa de la obra. Su esposa tradujo, a su vez, la *Teoría de los sentimientos morales*.

---

cargado de elaborar un borrador de la Constitución republicana. Con la llegada de los jacobinos al poder cambia su suerte: perseguido, tiene que esconderse. Finalmente, huye de París y es detenido. Muere en prisión, en 1794. Cfr. E. y R. Badinter (1988).

acción restauradora de un sistema muy evolucionado de instrucción pública.<sup>80</sup>

La alienación producida por el trabajo dividido la plantea Condorcet en términos muy similares a los de Smith.

A medida que las manufacturas se perfeccionan sus operaciones se dividen cada vez más o tienden, sin cesar, a destinar a cada individuo a un trabajo puramente mecánico y reducido a un pequeño número de movimientos simples; trabajo que ejecuta cada vez mejor y más rápidamente pero por efecto del hábito solamente, y en el cual el espíritu cesa casi por completo de actuar. De este modo, el perfeccionamiento de las artes acabará por convertirse, para una parte de la especie humana, en motivo de estupidez; hará nacer en cada nación una especie de hombres incapaces de elevarse por encima de los más groseros intereses, e introducirá una desigualdad humillante y un semillero de peligrosas perturbaciones, a no ser que una instrucción más amplia ofrezca a los individuos de esta misma clase un recurso contra el efecto infalible de la monotonía de sus diarias ocupaciones.<sup>81</sup>

Sin embargo, el problema, despachado por Smith con unos breves e imprecisos apuntes sobre una somera educación elemental, pasará a integrarse, en Condorcet, en una teoría de la instrucción pública elevada a la categoría de institución vertebral de la república democrática. La teoría de la instrucción

80. Podría dudarse, con razón, de que la solución educativa tal y como la formula Adam Smith, es decir, reducida a una educación elemental mínima en la infancia, pudiera frenar la deconstrucción, en el terreno específico de la moralidad, de un hombre sometido a una intensa y vitalicia división del trabajo. Esto quiere decir que el paliativo smithiano no sólo resulta totalmente insuficiente para un ciudadano que sea sujeto de derechos políticos plenos, sino aun para laminar el problema que el propio Smith plantea y en los términos en los que él mismo lo plantea. En cuanto al concepto político de Condorcet, la república es un gobierno de sufragio universal a medio camino entre el ejercicio de la participación directa de los ciudadanos y el sistema representativo. Su idea de la soberanía nacional es rusioniano, pues se trata de una soberanía única e inalienable que reside en el pueblo todo entero. La Asamblea Legislativa cumple una función que el pueblo delega sin abdicarla. El compromiso entre democracia directa—necesidad—y sistema representativo—viabilidad—se solventa, en una primera etapa, mediante el obligado refrendo de la Constitución y la declaración de derechos fundamentales por referéndum popular, pasándose, en una segunda etapa, a la ratificación popular de las leyes, cuando el progreso de las Luces haga más justa la ciudadanía.

81. *Informe y proyecto de decreto sobre la organización general de la instrucción pública*, 1792, 51. Condorcet tomó la idea directamente de Smith: «El señor Smith ha subrayado—dice en otro lugar—que en la medida en que más se dividen las profesiones mecánicas, más expuesto estará el pueblo a sufrir la estupidez natural de los hombres limitados a un pequeño número de ideas del mismo género», *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, 78.

pública de Condorcet es una de las líneas maestras de su propuesta de república liberal, y, en este sentido, trasciende largamente su papel de paliativo del problema específico de la división del trabajo. No podemos, en estas páginas, entrar en cuestiones que van más allá del propósito que las anima. Tenemos, pues, que ceñirnos a algunas consideraciones significativas sobre la vasta política educativa de Condorcet, en tanto que iluminan su manera peculiar de afrontar el problema de la división del trabajo.

Destaquemos dos aspectos fundamentales. El primero remite a la distinción que nuestro autor establece entre *educación e instrucción*. Lo que, de manera inespecífica, llamamos sistema de educación pública es para él, necesariamente, un sistema de instrucción; y esto quiere decir que el Estado no puede pretender formar ni modelar a sus ciudadanos—*educación*—sin atentar contra su libertad y su capacidad individual para formarse racionalmente opiniones esclarecidas y expresarlas civilizadamente. En este sentido, la ciudadanía necesita ser, en la esfera de lo público, *instruida* pero no educada, a no ser que aspiremos a que la educación pública sea la institución promotora del ideario único de una república *unitarista*, algo totalmente opuesto a la idea de república de Condorcet.<sup>82</sup> Para el filósofo de la instrucción republicana, la cuestión clave se formula en estos términos: ¿cómo promover una república ilustrada sin sacrificar en ningún momento al individuo libre y razonable?<sup>83</sup>

Cuando Condorcet plantea su sistema de instrucción pública como paliativo de los efectos corruptores de la división del trabajo, lo hace bajo el supuesto de la libertad y la racionalidad naturales de un hombre trabajador—varones y mujeres—que tan sólo necesita de una ilustrada instrucción para su conformación y realización moral y política en un sistema social y políti-

82. La distinción entre instrucción y educación, y la decidida inclinación de Condorcet por el primer término, vuelve a recordarnos la distancia entre el yo republicano-liberal de este y el republicanismo clásico de Rousseau. La educación del ginebrino es una verdadera *paideia* que rescata al hombre del proceso inexorable de corrupción mediante un estricto y vigilado proceso educativo. Es la educación tal y como podía imaginársela una mente ginebrina, es decir, un ciudadano enraizado en la tradición republicano-calvinista de la ciudad. El educando de Condorcet no es un hombre caído. Es un hombre deformado por la superstición y el despotismo, un ser en el que siempre anidan la razón y el sentimiento filantrópico, aunque velados y oscurecidos. Instruir es alumbrar, es habilitar al educando para el redescubrimiento de sí mismo como un ser libre, sociable y bueno. Es recuperar la dignidad humana avasallada por un sistema cruel, despótico y supersticioso.

83. Sobre esta cuestión, véase la *Presentación* de Charles Coutel y Catherine Kintzler a las *Cinq mémoires sur l'instruction publique* de Condorcet, 44-45.

co específico, fruto de la progresividad histórica del espíritu humano.<sup>84</sup> La instrucción pública es el requisito imprescindible para la construcción del ciudadano en el marco político de la república democrática-liberal. Su necesidad, como decíamos, es una necesidad moral y política universal que, a su vez, relativiza los efectos particulares que la división del trabajo acarrea a aquellos trabajadores sometidos a una especial intensificación de la misma. La instrucción de «la masa del pueblo» proporciona a la ciudadanía criterios esclarecidos y propios para la economía doméstica; para la correcta administración de sus asuntos; para el libre desarrollo de sus capacidades; para conocer, ejercer y defender sus derechos; para asumir sus deberes y cumplirlos adecuadamente; para juzgar rectamente sus actos y los ajenos y para ser miembros activos del sistema judicial como jurados; para cultivar sentimientos elevados y delicados; para tener un juicio propio y no depender ciegamente de sus representantes políticos; para estar en condiciones de elegirlos y vigilarlos; para liberarse de las cadenas de la superstición; para defenderse de los prejuicios con la fuerza de la razón y para no ser fácil pasto de la demagogia.<sup>85</sup> La instrucción pública, gratuita y obligatoria, es el instrumento básico de la igualdad de los ciudadanos, el que universaliza un espíritu cívico y un lenguaje político comunes, el que establece la igualdad de oportunidades, el que procura la autonomía y la libertad personales, el que rescata a los trabajadores manuales de la alienación del trabajo parcelado, pues la educación hará que «no estén ya limitados al conocimiento maquinal de los procedimientos de un arte y de la rutina de una ocupación».<sup>86</sup>

La instrucción pública es una institución fundamental de la república que trasciende el carácter particular del ciudadano como trabajador. Promociona la realización diferencial de la persona y la capacita para su alta misión política. En materia de división del trabajo, la instrucción condorcetana parece obrar por saturación. Es decir, es tal que lo mismo puede cumplir su tarea universal, la instrucción del conjunto de la ciudadanía, que resolver un problema regional, la deconstrucción moral y política de algunos ciudadanos sometidos a la alienación de un trabajo estupidizante y embrutecedor.

El segundo aspecto que merece nuestra consideración es la efectiva plasmación institucional del sistema de instrucción pública. Se trata de un siste-

84. Cuando hablamos de Condorcet es necesario explicitar la diferencia de sexo (varón, mujer), pues fue un decidido defensor de los derechos civiles y políticos de las mujeres. Pocos escritores del momento le igualaron en la petición de una completa igualdad en la consideración de los sexos. Cfr. E. y R. Badinter (1988: 333).

85. *Bosquejo histórico de los progresos del espíritu humano*, 232-233.

86. *Bosquejo...*, 233.

ma muy evolucionado y extenso que, obviamente, no tiene nada que ver con la raquíta educación elemental smithiana; un sistema nacional y gratuito en toda su extensión y obligatorio en sus dos primeras etapas, completado con un ambicioso programa de educación permanente para adultos, específicamente dirigido a las clases trabajadoras.<sup>87</sup> Lo reseñable no es la valoración progresista que pudiera hacerse de la propuesta educativa de Condorcet sino, precisamente, su programa sobredimensionado dirigido al ciudadano trabajador: un programa que responde al requisito inexcusable de hacer de todos los trabajadores ciudadanos activos y, además, de restañar en la instrucción lo que el trabajo por sí mismo puede deteriorar en el taller o en la fábrica.

La respuesta de Condorcet al problema de la división del trabajo se sitúa en un contexto político bien diferente al de Smith, proponiendo, por lo tanto, soluciones bien distintas y más elaboradas. Sin embargo, el problema del trabajo dividido sigue intacto, sigue siendo una exigencia irrenunciable del progreso humano, lo que finalmente hace que ambos coincidan en la separación entre trabajo—al menos algunas formas importantes de trabajo, las que tendrán más futuro—y hombre. Puede reconstruirse el hombre, al que el trabajo hace estúpido, por otros medios, pero se asume la absoluta necesidad del trabajo estupidizante. Se analiza y admite, con plena clarividencia, la capacidad destructora que algunos trabajos tienen para el ser humano, y se asume la necesidad de no dejar irredento a este ser, aunque para ello haya que admitir una dualidad en lo humano según la cual el trabajo, un trabajo necesario y deseable, no siempre pueda ser, por entero, parte del hombre que lo ejerce. Desde esta perspectiva, la idea ilustrada de trabajo brilla con la luz empañada de su carácter *relativo*. Nunca podrá colmar las aspiraciones de aquellos que buscan en el trabajo manual una realidad ontológica fuerte, capaz de soportar un sentido y un significado ancho y profundo. Más bien parece asumirse un trabajo de baja intensidad en relación con la configuración del carácter del trabajador y, en general, con la definición antropológica del hombre que trabaja.

87. El sistema de instrucción pública se articula en una Escuela Primaria de cuatro años y una Escuela Secundaria—una especie de Primaria superior—dirigida principalmente a los hijos de trabajadores acomodados. El papel de la Secundaria no es otro que el de alargar, todo lo posible, la educación obligatoria, aunque no pueda conseguirse para la totalidad de los hijos de los trabajadores. Los dos niveles serán gratuitos. Condorcet propone también la gratuidad de Institutos y Universidades como política de igualdad de oportunidades y para favorecer la creación de una amplia clase media. Además, insiste especialmente en la organización de programas educativos para adultos trabajadores, de manera que la formación no se limite a los años de la escolarización obligatoria. La educación de adultos incide especialmente en los aspectos morales y cívicos. *Informe y proyecto sobre... instrucción pública*, de 1792.



## EPÍLOGO

La formación del discurso moderno del trabajo ha sido presentada, en estas páginas, como una empresa intelectual caracterizada por un notable grado de integración. La importancia decisiva de la economía política para el nuevo lenguaje del trabajo—*trabajo productivo, sociedad ocupada, sociedad del trabajo*—sólo puede ser correctamente interpretada en el contexto epistemológico de un saber en el que la economía es, también, sabiduría política, y, como tal, está abierta a preocupaciones que rebasan ampliamente los problemas de la producción y la mera distribución económica de los bienes materiales. En esta peculiar perspectiva, la economía asume compromisos ineludibles con otras esferas inexcusables de lo humano, ajena al estatuto de saber autónomo o privilegiado. Entre estos compromisos destacan por su firmeza los que contrae con las dimensiones psicológica y moral de los seres humanos.

Los ilustrados liberales se esforzaron por investigar las condiciones intrínsecas de moralidad de una economía libre de mercado, de una economía definida por la relativa transparencia de su intensa sociabilidad. Descubrieron en esta una economía del beneficio regida por el principio de la libertad natural, unas insospechadas condiciones para propiciar comportamientos morales que encontraban su fundamento y garantía en la intrínseca sociabilidad de esta forma económica y que, por lo tanto, no requerían de un código de virtudes previo y exterior a la misma. También se esforzaron por liberar el mundo de los deseos de las serias limitaciones normativas a las que estaba sometido en las tradiciones cristiana y republicana. Desde una posición filosófica que mantenía una peculiar vinculación con la sabiduría antigua, proclamaron la absoluta bondad del deseo de bienes de comodidad y de emulación, atemperado por la morigeración y la prudencia que dictaba su propia idea de la felicidad y el principio, siempre moderador, de la racionalidad. Así, sostuvieron con decisión la manipulabilidad del deseo humano y que las pasiones, también las económicas, pueden y deben someterse al arbitraje de una razón esclarecida. El eco estoico de esta posición resuena en la proscripción del deseo desenfrenado y en la promoción de un deseo pru-

dente y razonable, única garantía de utilidad y de felicidad. La liberación del mundo de los bienes materiales—los bienes del lujo—del férreo abrazo de una suspicacia inveterada que los presentaba, de manera general, como un foco de corrupción, o bien clasificaba su consumo según rígidas categorías estamentales discriminatorias que dosificaban los grados de esta suspicacia, supuso una arriesgada apuesta. Por un lado, secularizaba absolutamente el problema del consumo y del bienestar material, alejándolo de las serias prevenciones de la religión; por otro, lo despolitizaba, al establecer las condiciones de la plena compatibilidad entre alguna forma de sociedad de consumo autónoma (la propia de una economía libre de mercado) y una forma de gobierno legítima y justa, es decir, no inclinada indefectiblemente hacia su corrupción.

Tanto la figura del *trabajo animado*, como la ética del trabajo con una laboriosidad plenamente abierta al consumo de los bienes de este mundo, son incomprensibles sin una absoluta aceptación de la realidad mundana de los bienes materiales y de la apertura universalizada de los seres humanos al consumo y disfrute de este tipo de bienes. La psicología y la moral ilustradas se entrecruzan en un discurso del trabajo en el que la laboriosidad es, a la vez, una fuerza efectiva para la acción laboral sostenida (*motivación*) y un componente imprescindible de la felicidad de los seres humanos en este mundo, es decir, condición necesaria de una vida feliz (*valor*).

En esta amplia operación se produce una absoluta desacralización del trabajo, el abandono de una lectura religiosa del trabajo que siempre se caracterizó, históricamente, por mostrar un perfil más bien bajo: el propio de un recurso ascético puramente instrumental. El trabajo abandona su adscripción ascética, es decir, su carácter de instrumento de ejercitación para la perfección del creyente, de puro *signo* de justificación religiosa, de estricto dispositivo para el combate contra la sensualidad y sus corrupciones inherentes, para convertirse en una mera realidad secular. Una realidad en la que, sin embargo, se rearma con su decisiva importancia económica, psicológica y moral. También produce esta operación la despolitización, real o potencial, del trabajo, al dificultar seriamente cualquier tipo de discurso que quisiera, por diversos motivos, convertirlo en un deber político; así el deber de trabajar del Mercantilismo de la utilidad de la pobreza, al servicio de la fortaleza del Estado, o la virtud política de la laboriosidad del ciudadano de la República, al servicio de la grandeza de la patria. El trabajo ha sido recluido, en buena parte, en la esfera de la individualidad, la esfera en donde se entienden plenamente activos o activables los deseos y los intereses humanos.

Aquí el trabajo será laboriosidad y la laboriosidad una condición imprescindible de la felicidad personal. Y porque esto es así, la laboriosidad individual será una condición fundamental de la prosperidad y del bienestar sociales.

Esta difícil ecuación, la que pretende establecer la conexión entre los intereses privados y el bienestar general, se resuelve desde el presupuesto de la diferenciación entre Estado y sociedad. Así, la apuesta por un Estado limitado que deja un amplio espacio de libertad a sus ciudadanos para que puedan desplegar su laboriosidad, como respuesta a la realización, real o previsible, de sus deseos e intereses, y como contribución imprescindible para poder vivir una vida feliz, pues esta sólo se concibe como vida laboriosa, como vida activa de trabajo. La sociedad de estos individuos apasionados e interesados se traba con la peculiar sociabilidad de la economía libre de mercado y con la solidaridad generada por un trabajo crecientemente dividido y, por lo tanto, necesariamente interdependiente. Estos son los fundamentos estrictamente seculares de una sociedad que no es concebida como mera agregación de átomos individuales, siempre pronta a su disgregación. Estas son las condiciones más oportunas para el progreso material y para la solidaridad social sobre las que descansan la riqueza de la nación y el bienestar, ciertamente desigual, de sus miembros.

La idea de trabajo que propicia el discurso ilustrado presenta unos rasgos bien definidos que revelan su carácter profundamente innovador. La realidad del trabajo humano es hasta tal punto desacralizada y secularizada que, potencialmente, se cierran los resquicios para cualquier operación de reconducción del trabajo a consideraciones trascendentales que puedan superar su filiación, en última instancia, individual y su estrecha vinculación a realidades materiales mundanas. La negación del significado religioso del trabajo (negación de la *ascesis*) está acompañada por la negación de su significado político y, en general, comunitarista (negación del trabajo como *virtud política*). Desaparecen, pues, del campo de visión ilustrado y liberal las instancias trascendentes que pudieran reclamar un trabajo contrario a los intereses privados de los que trabajan, un trabajo que no pueda armonizarse directamente con dichos intereses. Por este camino, el trabajo tenderá a reducirse a ser una importante realidad funcional y a vaciarse de cualquier tipo de carácter ontológico fuerte. Por aquí, el discurso del trabajo se abre a un destacable grado de *relativismo*; por ejemplo, el relativismo que expresan las soluciones ilustradas y liberales al problema de la intensa división del trabajo y sus efectos negativos sobre la condición moral y política del trabajador. Lo que no puede garantizar el trabajo, lo suplirá la educación o la instrucción. No hay

en Smith, ni en Condorcet, intento alguno de recuperar este tipo de trabajo en sí mismo, de plantearse la posibilidad de restaurarlo en condiciones mínimas de solvencia moral y política si esto supone una amenaza a las ventajas del proceso de división del trabajo. El trabajo no siempre es compatible con *todo* el hombre. Podrá ser, en estos casos, la fuente de provisión de renta (salarios altos), el cebador de la posibilidad de realización de los deseos, hasta una forma, más o menos modesta, de *placer de provisión*. Se salva el trabajo animado, la laboriosidad como fuerza psíquica, aunque habrá que asumir el riesgo inminente de lo que más adelante se denominará, con un término que nunca será adoptado por el lenguaje del liberalismo clásico, *alienación* (efecto alienador del trabajo).

Ciertamente, en estas condiciones, la laboriosidad como valor no puede salir indemne. Difícilmente *este* trabajo puede ser un componente imprescindible de la felicidad de los seres humanos, en los términos, por ejemplo, humanos, en los que se había desarrollado la tesis del trabajo y de la felicidad. Smith y Condorcet jugaban con una ventaja de época, una organización del trabajo en la que la intensa división de las tareas era un fenómeno limitado y sorprendente. Y, sin embargo, cuando se plantean el problema, no dudan en la solución. Si hay que elegir, saben qué hay que elegir, y adelantan el paliativo apropiado para convivir con una enfermedad que, cuando se presenta, es crónica. El trabajo bascula entre su capacidad productiva para generar riqueza, prosperidad y bienestar para el conjunto de la sociedad, por una parte, y cada individuo particular, por otra; entre su posición absolutamente decisiva en la creación y distribución de la riqueza (economía política mercantilista, fisiocrática y liberal clásica) y su carácter ambiguo cuando se lo observa desde el hombre particular. Su necesidad, su valoración absoluta en la primera aproximación, contrasta con las contradicciones que surgen en la segunda.

La vinculación del trabajo al deseo, la estrecha relación establecida entre trabajo y consumo de bienes de lujo, es otra innovación fundamental de las Luces. El trabajo manual se desprende del sórdido abrazo de la pura necesidad, del discurso de la utilidad de la pobreza, para abrirse al deseo, a un deseo que es, por definición, potencialmente infinito. En esta arriesgada operación, el deseo ha dejado de ser fuente inagotable de frustración y de corrupción y es considerado como una realidad antropológica, ciertamente inflamable y explosiva, pero de enormes posibilidades si se manipula con la debida prudencia. El trabajo, también el trabajo manual, es ligado al deseo en una operación absolutamente rompedora. Es esta, sin duda, una de las

novedades más espectaculares del discurso moderno del trabajo. Nunca antes el trabajo, especialmente el trabajo manual, estuvo directamente vinculado al mundo del deseo. Nunca antes se exploró y manipuló, con tanta libertad, este polvorín para establecer un nexo inextricable entre trabajo y deseo. En esta operación se produce la *psicologización* del hombre trabajador, y, a su vez, esta propuesta discursiva apunta a fenómenos impactantes todavía mal conocidos, como el creciente desarrollo de la conciencia del yo entre algunas capas de trabajadores manuales y, particularmente, el nacimiento de un sentimiento nuevo de diferenciación de dos ámbitos vitales, el de la privacidad o intimidad y el de lo público; dos esferas que se diferencian, al menos en parte, por la propia vivencia diferenciada que tiene de estas el nuevo hombre consumidor. Algo sabemos de las transformaciones de la cultura material de las clases populares en el siglo XVIII, lo suficiente como para mencionar las señales de este progresivo e imparable proceso de psicologización.

Vincular el trabajo al deseo es una forma de desvincular el trabajo del deber: el deber religioso de la práctica ascética y el deber económico de la utilidad de la pobreza; también el deber político del trabajo como virtud cívica o patriótica. Hay, sin embargo, una clara conciencia de que se trata de una vinculación arriesgada. Para unos, el problema es la propia persistencia del trabajo laborioso: si el trabajador satisface sus deseos mediante su apertura al mundo del consumo de bienes no necesarios, los deseos podrían resentirse y perder buena parte de su capacidad motivadora. Son estos los doctrinarios de la *mediocridad*: un bienestar que satisface moderadamente, que siempre dejará viva la espita del deseo capaz de ser permanentemente rearmado. Son, también, los teóricos del *placer de previsión*, en la medida en que este es un estado feliz creado por un deseo sistemáticamente pospuesto en su satisfacción acabada. La sustancia psicológica del trabajo, en una economía con una renta del trabajo alentadora y en una sociedad no demasiado desigual, es el *placer de previsión*. Es el inextinguible *estado de deseo* que, por sí mismo, produce alguna felicidad; un estado definido por la limitada satisfacción de sus aspiraciones. En este tipo de solución discursiva, se asume una idea de deseo con un grado más bien bajo de inflamabilidad. Parecen guardar, los autores que la utilizan, algún resto de suspicacia respecto a la cuestión de la predilección por el ocio de los trabajadores manuales. Dicho con otras palabras, tienen serias dudas sobre la combustión inextinguible del deseo cuando un nivel aceptable, según clases, de satisfacciones efectivas se vuelca sobre él. Pudiera ser que los trabajadores manuales fueran incapaces de desear desaforadamente en ningún caso, lo que supondría alguna limitación psicológica debi-

da a la clase. También pudiera ser que no sea deseable, ni bueno, que abri-  
guen, en los pliegues de su *psique*, este género de deseos. En ambos casos, se  
facilita la preservación del orden moral y social y la bondad de la sociedad  
comercial.

Otros autores avanzaron un paso más; un paso decisivo. Asumieron to-  
talmente el potencial explosivo del deseo, toda su carga arrasadora de pul-  
sión y motivación. Se enfrentaron a esta fuerza bruta de la naturaleza aními-  
ca y, a partir de esta realidad, establecieron la vinculación entre trabajo y  
deseo. De esta operación salió la laboriosidad como fuerza potencialmente  
incontenible, hasta perjudicar seriamente la salud corporal y espiritual del  
ser humano. Es la laboriosidad de la *utilidad fantástica*, del *deseo metafísico*,  
siempre necesitada de su reducción moralizante mediante la virtud de la  
prudencia, la virtud por antonomasia de la economía moral smithiana.

Los ilustrados y liberales elaboraron su idea de trabajo desde los estrictos lí-  
mites de la economía política, de la antropología filosófica del hombre de pa-  
siones y de una moralidad de la utilidad y de la felicidad mundanas. El resulta-  
do es profundamente rupturista e innovador precisamente por su descarado  
prosaísmo. La idea moderna de trabajo nace demasiado humana, demasiado  
ajustada a la envergadura social y moral de un hombre burgués definido por sus  
deseos e intereses, por su medianía moral y espiritual, por su sociabilidad utili-  
taria, por su mundanidad prosaica, por un ideario basado más en las limitacio-  
nes y las rutinas cotidianas que en las efusiones del carisma y los entusiasmos.

El discurso moderno del trabajo fue tan novedoso e impactante, y sufi-  
cientemente coherente, como para provocar una reacción a su medida. Sus  
trazos eran suficientemente definidos y fuertes como para facilitar una con-  
testación igualmente contundente. La nitidez y el aparente simplismo de la  
idea de trabajo de ilustrados y liberales conmovió profundamente los espíri-  
tus críticos. Así, la crítica de la nueva idea de trabajo será el comienzo de  
nuevos y contestatarios discursos del trabajo, ciertamente con grados de  
oposición bien diversos al discurso de referencia. A estas alturas tenemos ya  
claro que propuestas tan importantes como la de la *filosofía del trabajo*, la del  
*trabajo alienado*, la del trabajo como conformador sustancial del carácter del  
hombre o la del trabajo como expresión máxima de la virtud patriótica, son  
históricamente posteriores a la idea ilustrada de trabajo. Y nacieron, en bue-  
na medida, como reacciones a esta.

La crítica rusioniana es un excelente ejemplo de lo que acabamos de de-  
cir. Las figuras propositivas del trabajo ilustrado provocaron, reactivamente,  
las novedosas figuras del trabajo rusioniano. La crítica de Rousseau actúa,

toda ella, desde la exasperación de los rasgos nuestros que conforman el discurso ilustrado del trabajo.

La idea ilustrada del trabajo formaba parte de un ser humano definido por una acusada sociabilidad, la sociabilidad relativamente transparente de la sociedad del libre mercado; de un hombre que, hasta en su dimensión estrictamente económica (material y egoísta), resultaba extremadamente sociable. No es esta la transparencia de la autenticidad rusioniana. El hombre de Rousseau, su hombre conforme con la naturaleza y ciudadano de la república, siempre nos parecerá, comparativamente, un tanto adusto, un poco lacedemonio, quizás mejor, sutilmente calvinista. Ciertamente no es, en absoluto, el hombre de la economía política, el del *trabajo productivo*, ni el hombre de la antropología ilustrada, el hombre de pasiones, el del *trabajo animado*. El trabajo es, prioritariamente, un requisito de la libertad y de la autonomía personales; también un propiciador de la *utilidad verdadera* de los bienes de este mundo, aquella forma de utilidad que reintegra los bienes a la escala de su valoración más *natural*. El trabajo es el patrimonio antropológico de un ser humano que no vive por mediación de los otros (*mediación interna*); también la obligación inexcusable del ciudadano de una república democrática, de una ciudadanía de propietarios medianos. El trabajo es desgajado radicalmente del lujo y del deseo, apuntándose un tema que será característico de la crítica antiliberal hasta nuestra propia época.

Si la idea de trabajo ilustrada termina en un acusado relativismo y en un avanzado proceso de desustantivización, Rousseau será capaz de abrir, todavía de manera imprecisa, un camino más firme para una ontología del trabajo. Es el tema del trabajo y la autoconciencia; del trabajo y su decisivo papel en el desarrollo de la conciencia diferenciada de uno mismo, de los otros y de la propia naturaleza. Es, también, la figura del *trabajo robinsoniano* en tanto que trabajo que conforma la independencia y autonomía del ser humano. Es, por último, la imagen intimista del *labor absconditus* en tanto que trabajo sublimado en la obra (*opus*) o en el servicio (*labor*), que hace del ser humano un admirable demiurgo que realiza obras duraderas y memorables, o que presta servicios sublimes y sacrificados que quedarán en la memoria de los copartícipes, no como ejemplos heroicos de ascesis, sino como manifestaciones puras y elegantes de virtud.

Rousseau, de manera concisa y rotunda, y Diderot, de forma más expresiva pero también más ambigua, presentaron serias objeciones al *placer de previsión* y, en general, a la reconsideración global del trabajo desde su íntima vinculación con el deseo. El discurso ilustrado del trabajo sobrevolaba la realidad efectiva de los trabajos. Presentaba un programa filosófico siempre

propenso a separar, al menos tendencialmente, el trabajo del hombre y de la vida. La relativización del trabajo, su desustantivización, podía solucionar algunos difíciles problemas, pero dejaba indemne, a los ojos de estos dos hijos del oficio, la cuestión lacerante de la importancia del trabajo para la vida del hombre y las consecuencias que de esto se siguen. Detrás del crudo texto de la *Refutación de Helvétius* y del negro panorama que, al respecto, ofrece el *Discurso sobre la desigualdad*, aparece la sombría imagen de un trabajo manual cuya realidad efectiva difícilmente le permite sustentar el *placer de previsión*. Podemos convenir en que los autores no se refieren a todos los trabajos manuales, aunque sí a un muestrario suficientemente amplio de trabajos en los que predomina el esfuerzo agotador, las funestas condiciones del lugar de trabajo y la amenaza previsible de que el desempeño laboral tenga consecuencias graves para la integridad física y la salud de los trabajadores.

Es importante subrayar que estos textos, quizá los primeros de rotunda denuncia de las condiciones generales de trabajo, fueron posibles o, al menos, fueron propiciados por los rasgos positivos con que se revistió la idea ilustrada de trabajo. Si, por primera vez en la historia, el trabajo manual se vincula al deseo, a la utilidad y a la felicidad del ser humano, si se configura, pues, como una realidad claramente positiva, este nuevo contexto discursivo necesariamente hace posible denunciar, de manera contrastada y brutal, las condiciones más negativas del propio trabajo manual. El trabajo, *trabajo productivo*, había sido rescatado del abrazo depreciativo de la utilidad de la pobreza y de la predilección por el ocio; había sido, además, definido como una realidad incuestionable de la configuración humana, aunque en términos ontológicos ciertamente de baja intensidad. En estas condiciones, la realidad de los trabajos no puede ser, al menos de manera extendida, una realidad que conculque algunos derechos naturales, como las garantías imprescindibles para la propia conservación y para la preservación de un principio ineludible de dignidad personal, cualquiera que sea la real concreción de ambos derechos. Si el proceso de la división intensa del trabajo permite el discurso posibilista de la compensación educativa, los males afrentosos de numerosos trabajos difícilmente podrán ser compensados, dada su condición intrínsecamente deplorable e injustificable. Y, sin embargo, en el contexto discursivo ilustrado, no cabe cerrar los ojos y volver, en estos casos, a la utilidad de la pobreza. No cabe renunciar al *trabajo animado* y a la vinculación entre trabajo y deseo. No cabe abjurar completamente del *placer de previsión* y del *estado de deseo*. Cualquiera que venga detrás y asuma el valor del trabajo, tendrá necesariamente que tener en cuenta estas cuestiones, si habla con propiedad. Tendrá que ban-



dearse entre el discurso positivo del trabajo y las condiciones insoportables de muchos trabajos, sacar las oportunas consecuencias y arbitrar las alternativas posibles, ya sea desde una perspectiva posibilista, ya desde una abierta contestación. Al margen de sus insuficiencias, de sus limitaciones, la idea de trabajo de mercantilistas e ilustrados es una frontera. Marca, como hemos visto, la separación de dos mundos muy distintos en su concepción del trabajo y del ser humano que trabaja, en particular del que lo hace manualmente.

Terminemos con un breve apunte sobre el trabajo asalariado. La formación del discurso moderno del trabajo es, también, la configuración de una modalidad de trabajo de referencia, el trabajo que se presta a cambio de un salario. Ciertamente, detrás de la retribución del trabajo hay, en el siglo XVIII, realidades complejas y aun equívocas. Ya nos hemos referido a la composición variada y plural de la retribución estrictamente salarial, a la complejidad de los salarios realmente existentes. Podríamos, también, aportar algún dato sobre la propia polisemia del término salario en el setecientos: en algunos autores, por ejemplo españoles, el salario es, a la vez, una forma específica de retribución del trabajo y un término general para designar la renta del trabajo, aun la de un trabajador que es, a la vez, propietario de un taller. Sin embargo, salvando estas puntualizaciones, nadie podrá negar que el discurso ilustrado del trabajo es la primera elaboración histórica de un modelo de organización social del trabajo considerado como modelo de referencia: el trabajo asalariado.

Esta modalidad aparece en el Siglo de las Luces como una forma libre y alentadora de prestación de trabajo, como una forma deseable, tanto desde el punto de vista económico como desde el moral y político; un trabajo convenientemente retribuido (salarios tendencialmente altos) que es trabajo *productivo* y trabajo *animado*, es decir, abierto a la laboriosidad por motivación subjetiva: un trabajo capaz de soportar una ética que, si parece de bajo perfil, es por su absoluta renuncia a la *ascésis* y su decidida apuesta por la utilidad y la felicidad; un trabajo de trabajadores libres, que no necesitan de la constrictión exterior de la pobreza y, todavía menos, del poder conminador de un Estado que, precisamente por esto, es propenso a desarrollar corrupciones despóticas. El asalariado es, no lo olvidemos, la primera figura de un trabajador manual con *psique*, precisamente en tanto que trabajador; un trabajador, por lo tanto, restituido a la condición universal del modelo antropológico burgués; rescatado del asfixiante abrazo del trabajo directa o indirectamente forzado. Detrás quedan las figuras de referencia del trabajador de la utilidad de la pobreza y de la predilección por el ocio. El trabajador asalariado, tal y como sale del discurso de las Luces, puede abrirse camino hacia el futuro a

costa del trabajador propietario de los medios de producción, el trabajador autónomo, sin que por ello se pierdan los buenos augurios de productividad y laboriosidad, es decir, manteniéndose y potenciándose el ejercicio suficientemente comprometido de su propia actividad laboral. Más todavía, a costa del trabajo forzado, del trabajo estrictamente *mecánico*, del trabajo *servil* y, también, aunque en otros tiempos y en otros modos muy distintos, del trabajo *esclavo*, tan profusamente empleado en las colonias de ultramar.

Es difícil resistirse a las sugerencias positivas del trabajo asalariado de los ilustrados. Es difícil negarles su enorme capacidad discursiva y retórica, su capacidad virtual para hablar de trabajadores libres, convenientemente retribuidos, con condiciones generales de vida suficientemente dignas. Reconozcamos, al menos, que las capacidades liberadoras del trabajo asalariado se ponían de manifiesto cuando se sobreponían a las formas históricas y coetáneas del trabajo forzado, del trabajo servil. De los textos de *philosophes* y economistas más o menos liberales, sale suficientemente perfilado el nuevo prototipo de trabajador, que, sin embargo, pronto encontró las objeciones de los que esgrimían las condiciones reales del trabajo manual y las amenazas de la profusa parcelación de las tareas industriales. Y esto sólo era el comienzo de un largo periplo de encendido debate en el que la figura del trabajo asalariado habría de ocupar un lugar central.

Pasados los años y los siglos, el trabajo asalariado de los mercantilistas y de los ilustrados parece gozar de aparente buena salud, parece todavía muy vivo. Pero no nos precipitemos. Si, obedeciendo al guión que ordena estas páginas, nos esforzáramos por meternos en la piel de los pensadores de anteaer y ver con sus ojos el trabajo asalariado de hoy, es más que seguro que encontraríamos a aquellos que tanto hicieron por el trabajo productivo y el trabajo animado muy afectados, seriamente preocupados. Se conmovería profundamente su idea de la economía moral, su sentido de la medianía, su ética de la prudencia y de la sociabilidad económica relativamente transparente. Posiblemente Smith nos recordaría los males de la utilidad fantástica y la laboriosidad arrasadora, también las funestas amenazas de una economía parcial pero significativamente oligopolizada. Rousseau creería confirmados algunos de sus peores pronósticos, se reafirmaría en su crítica y reverdecería sus argumentos con insospechadas tonalidades verdes. Aquellos pensadores y publicistas que buscaron y creyeron encontrar una ruta viable para el trabajo capitalista cimentada, a partes iguales, en la producción y en el consumo, se hubieran asombrado de un futuro que reservaba al trabajo, primero, una cruda reducción a su entidad productiva y, más adelante, la sorprendente vinculación prioritaria a un inagotable consumo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO RODRÍGUEZ, B. (1971) *Monografías de moralistas españoles sobre temas económicos. Siglo XVI*. Salamanca.
- ANSPACH, J. (1984) «The Implications of the “Theory of Moral Sentiments” for A. Smith Economic Thought». *Adam Smith: Critical Assesments*. Vol. I: 438-459.
- APPLEBAUM, H. (1987) *The Concept of Work. Ancient, Medieval and Modern*. Nueva York.
- APPLEBY, JOYCE O. (1978) *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*. Princeton.
- (1993) «Consumption in Early Modern Social Thought», J. Brewer, y R. Porter (eds.). *Consumption and the World of Goods*. Londres. 162-173.
- ARATA, FIDIA (1978) *Antonio Genovesi: una proposta di morale illuminista*. Bari.
- ARENDT, HANNA (1993) *La condición humana*. Buenos Aires.
- ARRIQUÍBAR, NICOLÁS (1779) *Relación política*. Vitoria. 2 tomos.
- ARTETA DE MONTESEGURO, A. (1781-1968) *Disertación sobre el aprecio y estimación... de las artes prácticas*. Madrid. *Revista de Trabajo*. 22: 137-223.
- BADINTER, ELISABETH Y ROBERT (1990) *Condorcet (1743-1794): un intellectuel politique*. París.
- BARBON, NICHOLAS (1690) *Discourse of Trade*. Londres.
- BARON, HANS (1993) *En busca del Humanismo cívico*. México.
- BARON D'HOLBACH (1982) *Sistema de la naturaleza*. Madrid. Ed. de José Manuel Bermudo.
- BENÔT, YVES (1960) *Diderot, textes politiques*. París.
- BERRY, CHR. (1994) *The Idea of Luxury. A Conceptual and Historical Investigation*. Cambridge.
- BERRY, C. J. (1986) «The Nature of Wealth and Origins of Virtue». *History of European Ideas*. 7: 85-99.
- BLACK, ANTONY (1984) *Guilds and Civil Society in European Political Thought*. Nueva York.
- (1997) «Christianity and Republicanism: from St. Cyprian to Rousseau». *American Political Science Review*. V. 99, n. 3: 647-656.
- BLADEN, V. W. (1984) «A. Smith on Productive and Unproductive Labour: A Theo-

- ry of Full Employment». *Adam Smith: Critical Assesments*. Vol. III: 152-158.
- BLOOM, ALLAN (1991) *Gigantes y enanos*. Buenos Aires.
- (1989) *El cierre de la mente moderna*. Barcelona.
- BLUM, C. (1986) *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics*. Ithaca.
- BODEI, REMO (1995) *Una geometría de las pasiones*. Barcelona.
- BONNOT DE MABLY, G. (1798) *Elementos de moral escritos en francés por el Abate Mably*. Valladolid.
- (1788) *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique*. París.
- BOOTH, W. J. (1994) «On the Idea of the Moral Economy». *American Political Science Review*. Vol. 88, n. 3: 653-667.
- BOSWELL, JAMES (1997) *Encuentro con Rousseau y Voltaire*. Barcelona. Ed. de José Manuel de Prada.
- BRAUDEL, FERNAND (1984) *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Madrid. 3 vols.
- CABARRÚS, CONDE DE (1973) *Cartas*. Madrid. Ed. de José Antonio Maravall.
- CAMPOS, RAMÓN (1797) *La economía reducida a principios exactos, claros y sencillos*. Madrid.
- CAMPS, VICTORIA (ed.) (1992) *Historia de la ética. 2: La ética moderna*. Barcelona.
- CAPMANY, ANTONIO DE (1778) *Discurso económico-político en defensa del trabajo mecánico de los menestrales*. Madrid. Ed. facsímil.
- (1961) *Memorias históricas sobre marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*. Barcelona. Ed. de E. Giralt.
- CASO GONZÁLEZ, JOSÉ MIGUEL (1989) «*El Censor*, ¿periódico de Carlos III?». *El Censor*. Oviedo. Ed. facsímil.
- CASTILLO, A. (1930) *Spanish Mercantilism. Gerónimo de Ustáriz, Economist*. Nueva York.
- CASSIRER, ERNST (1993) *Filosofía de la Ilustración*. Madrid.
- El Censor* (1989). Oviedo. Ed. facsímil a cargo de J. M. Caso González.
- CHARBONNAUD, ROGER (1970-1907) *Les idées économiques de Voltaire*. Nueva York.
- CHÂTELET, MADAME DE (1996) *Discurso sobre la felicidad*. Madrid. Ed. de Isabel Morant.
- CHAUSSINAND-NOGARET, G. (1984) *La noblesse au XVIIIe siècle. De la féodalité aux lumières*. Bruselas.
- (1982) «Un aspect de la pensée nobiliaire au XVIIIe siècle: l'antinobilisme». *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. N° XXIX: 442-452.
- COATS, A.W. (1958) «Changing attitudes to labour in the mid-eighteenth century». *Economic History Review*. Vol II: 35-50.
- (1967) «The Classical Economists and the Labourer», E. Jones, y G. Min-gay (eds.). *Land, Labour and Population in the Industrial Revolution*. Londres.

- COLEMAN, D.C. (1962) «Labour in the English Economy of the Seventeenth-Century». *Economic History Review*. VIII (3): 280-295.
- COLMEIRO, M. (1879-1954) *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*. Madrid.
- (1863-1965) *Historia de la Economía Política de España*. Madrid.
- CONDORCET (1996) *Politique de Condorcet*. Selección y presentación de Charles Coutel. París.
- (1994) *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. París. Ed. de Charles Coutel y Catherine Kintzler.
- (1980) *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid. Ed. de Torres del Moral.
- (1990) *Informe y proyecto de decreto sobre organización general de la instrucción pública (1792)*. Madrid. Ed. de Olegario Negrín Fajardo.
- Correo de los ciegos o de Madrid*. Madrid. Año 1787, n° 121-123.
- CUNNINGHAM, J. (ed.) (1984) *Adam Smith: Critical Assesments*. Londres.
- DÁNVILA Y VILLAGRASA, B. J. (1800) *Lecciones de Economía Civil o del comercio... Zaragoza*.
- DARNTON, ROBERT (1982) *L'aventure de l'Enciclopedia, 1775-1800*. París.
- DE LA GÁNDARA, MIGUEL A. (1988-1759) *Apuntes sobre el bien y el mal de España*. Madrid. Ed. de Jacinta Macías Delgado.
- DE VRIES, JAN (1993) «Between purchasing power and the World of Goods: Understanding the Household Economy in Early Modern Europe», J. Brewer y R. Porter (eds.). *Consumption and the World of Goods*. Londres. 85-132.
- DEAN, MITCHELL (1991) *The Constitution of Poverty. Toward a Genealogy of Liberalism Governance*. Londres.
- DEAN, PHYLLIS (1993) *El Estado y el sistema económico. Introducción a la historia de la economía política*. Barcelona.
- DERATHÉ, R. (1992) *Rousseau et la science politique de son temps*. París.
- DEYON, PIERRE (1970) *Los orígenes de la Europa Moderna: El Mercantilismo*. Barcelona.
- DICKEY, L. (1986) «Historicizing the "Adam Smith Problem"». *Journal of Modern History*. 58: 579-609.
- DIDEROT, DENIS (1984) *Escritos políticos*. Madrid. Ed. de Antonio Hermosa Andújar.
- DÍEZ, FERNANDO (1990) *Viles y mecánicos. Trabajo y sociedad en la Valencia preindustrial*. Valencia.
- DIONNET, G. (1970) *Le Neomercantilisme au XVIIIe siècle et au début de XIXe siècle*. París.

- DOMÈNECH, ANTONI (1989) *De la ética a la política. De la Razón Erótica a la Razón Inerte*. Barcelona.
- DOMENECH, JACQUES (1989) *L'Étique des Lumières. Les fondaments de la morale dans la philosophie française du XVIIIe*. París.
- DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. (1976) *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*. Barcelona.
- DUCHET, M. (1975) *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. México.
- DUMONT, L. (1982) *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid.
- DUMOUCHEL, P. y J. P. DUPUY (1979) *L'Enfer des choses. R. Girard et la logique de l'économie*. París.
- EHRARD, J. (1965) *Politique de Montesquieu*. París.
- ELORZA, ANTONIO (1970) *La ideología liberal en la Ilustración española*. Madrid.
- EMBERLEY, PETER (1984) «Rousseau and the Domestication of Virtue». *Canadian Journal of Political Science*. XVII, 4: 731-753.
- Encyclopédie* de D. Diderot y D'Alambert. (1991). París. 2 t. Ed. de Alain Pons.
- FAIRCHILD, CISSIE (1993) «The Production and Marketing of Populuxe Goods in Eighteenth-Century Paris», J. Brewer y R. Porter (eds.). *Consumption and the World of Goods*. Londres. 228-248.
- FAVRE-SOULET, J. F. (1985) *Economía política y progreso en el Siglo de las Luces*. Madrid.
- FERGUSON, ADAM (1974) *Un ensayo sobre la historia de la Sociedad Civil*. Madrid. Ed. de Juan Rincón Jurado.
- FERNÁNDEZ NAVARRETE, MARTÍN (1991) *Discurso sobre los progresos que puede adquirir la economía política con la aplicación de las ciencias exactas y naturales...* Madrid.
- FETSCHER, IRING (1979) «Filosofía Moral y Política en J. J. Rousseau». *Revista de Estudios Políticos*. 8: 7-32.
- FONTENAY, ELISABETH DE (1988) *Diderot o el materialismo encantado*. México.
- FORONDA, VALENTÍN DE (1793) *Miscelánea o colección de varios discursos*. Madrid.
- (1789) «Cartas... sobre materias político-económicas y otros asuntos de importancia». Madrid. *Espíritu de los mejores Diarios*. 5-I y 10-VIII.
- FRANCESCONI, DANIELLE (1995) «Mandeville sull'origine della società». *Il pensiero politico*. XXVIII, n. 3: 407-422.
- FURBANK, P. N. (1994) *Denis Diderot. Biografía crítica*. Barcelona.
- FURNISS, E. S. (1965-1920) *The Position of the Laborer in a System of Nationalism. A Study in the Labor Theories of the Later English Mercantilists*. Nueva York.
- GALIANI, R. (1989) *Rousseau, le luxe et l'ideologie nobiliaire. Étude socio-historique*. Oxford.

- GARCÍA REGUEIRO, O. (1982) *«Ilustración» e intereses estamentales*. Madrid.
- GENOVESI, ANTONIO (1765-86) *Lecciones de comercio o de Economía Civil*. Madrid. 3 tomos.
- (1977) *Scritti*. Turín. Ed. de Franco Venturi.
- GIRARD, RENÉ (1985) *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona.
- GODELIER, M. (1980) «Work and its representation: A research». *History Workshop Journal*. 10: 164-174.
- GOLDSMITH, M. M. (1985) *Private Vices, Public Benefits: B. Mandeville's Social & Political Thought*. Cambridge.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. (1992) *Las buellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Madrid.
- GRIECE-HUTCHINSON, M. (1982) *El pensamiento económico en España, (1177-1740)*. Barcelona.
- GROETHUYSEN, B. (1981) *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. Madrid.
- GROFMAN, B., y L. F. SCOTT (1988) «Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective». *American Political Science Review*. V. 82 (2): 567-576.
- GUSDORF, G. (1971) *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. 4. *Les principes de la pensée au Siècle des Lumières*. París.
- GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS, G. (1610) *Noticia general para la estimación de las artes*. Madrid.
- GUTTON, JEAN-PIERRE (1971) *La Société et les Pauvres*. París.
- GUZMÁN, PEDRO DE (1614) *Bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad*. Madrid.
- HARPHAN, E. J. (1984) «Liberalism, Civic Humanism and the Case of Adam Smith». *American Political Thought*. 78 (3): 764-774.
- HATCHER, JOHN (1998) «Labour, Leisure and Economic Thought before the Nineteenth Century». *Past and Present*. N 160, Agosto: 64-115.
- HECKSHER, E. F. (1983) *La época mercantilista*. México.
- HELVÉTIUS, C. A. (1984) *Del Espíritu*. Madrid. Ed. de José Manuel Bermudo.
- (1989) *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*. París. 2 t.
- HIMMELFARB, GERTRUD (1988) *La idea de pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial*. México.
- HIRSCHMAN, A. (1978) *Las pasiones y los intereses*. México. [La traducción más reciente de este libro es: *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo* (Barcelona, Península, 1999).]
- HOBBSAWM, E. J (1974) «Costumbre, salarios e intensidad del trabajo en la industria del siglo XIX». *Trabajadores. Estudios de la historia de la clase obrera*. Barcelona.
- HORNE, T. A. (1982) *El pensamiento social de Mandeville*. México.

- HUESCA, RAMÓN DE (1782) *Sermón contra la ociosidad*. Zaragoza.
- HUME, DAVID (1990) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Barcelona.
- (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona. 3 tomos. Ed. de Félix Duque.
- (1989) «Sobre el refinamiento de las artes». *La norma del gusto y otros ensayos*. Barcelona. Ed. de Teresa Beriguistáin.
- (1993) *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid. Ed. de Carlos Mellizo.
- HUNDERT, E. J. (1995) «Bernard Mandeville and the Enlightenment's Maxims of Modernity». *Journal of History of Ideas*. 56 (4): 577-593.
- IGLESIAS, M<sup>a</sup> DEL C. (1984) *El pensamiento de Montesquieu*. Madrid.
- IGLESIAS, N. Y A. MAÑÁ (1982) *Correo de Madrid o de los ciegos. 1768-1791*. Madrid.
- JACK, M. (1976) «Progress and Corruption in the Eighteenth-Century: Mandeville's Privat Vices, Public Benefits». *Journal of History of Ideas*. Abril-Junio: 369-376.
- JOVELLANOS, GASPARD M. (1785-1952) *Informe sobre el libre ejercicio de las artes*. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo L. Ed. de Miguel Artola.
- KAPLAN, S. (1979) «Reflexions sur la police du monde du travail, 1700-1815». *Revue Historique*. Vol. 13: 17-77.
- KOEPP, CYNTHIA (1986) «The Alphabetical Order: Work in Diderot's Encyclopédie», S. L. Kaplan y C. Koepf (eds.). *Work in France. Representations, Meaning, Organization and Practice*. Nueva York. 229-257.
- KORTUM, H. (1963) «Frugalité et luxe à travers la querelle des anciens et modernes». *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*. Vol. LVI: 765-773.
- LABRIOLLE-RUTHERFORD, M. (1963) «L'Evolution de la notion de luxe depuis Mandeville jusqu'à la Revolution». *Voltaire Studies*. 26: 1025-36.
- LABATUT, J. P. (1978) *Les noblesses européennes de la fin du XVe s. a la fin du XVIIIe siècle*. París.
- LAMB, R. (1984) «Adam Smith's Concept of Alienation». *Adam Smith: Critical Assessments*. Vol. I: 478-488.
- LANDRETH, H. (1975) «The Economic Thought of Bernard Mandeville». *History of Political Thought*. Vol. 7, 2: 189-201.
- LARRAZ LÓPEZ, S. (1983) *La época del Mercantilismo en Castilla*. Madrid.
- LARRÈRE, C. (1992) *L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle*. París.
- LASLETT, P. (1967) *Translation of John Locke Two Treatises of Government*. Cambridge.



- LOCKE, JOHN (1985) *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona. Ed. de Luis Rodríguez Aranda.
- LUKE, T. W. (1984) «On Nature and Society: Rousseau's versus the Enlightenment». *History of Political Thought*. 5, (2): 211-243.
- LUQUE FAJARDO, F. (1603) *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos*. Madrid.
- MACFIE, A. L. (1984) «Adam Smith's Theory of Moral Sentiments». *Adam Smith: Critical Assesments*. Vol. I: 297-309.
- MACINTYRE, ALASDAIR (1987) *Tras la virtud*. Barcelona.
- MALCOLM, J. (1976) «Progress and Corruption in the Eighteenth-Century: Mandeville's Private Vices, Public Benefits». *Journal of History of Ideas*. 37: 369-376.
- MANDEVILLE, BERNARD (1982) *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México. Ed. de F. B. Kaye.
- MARAVALL, J. A. (1991a) «Dos términos de la vida económica: evolución de los vocablos "Industria" y "Fábrica"». *Estudios de Historia del Pensamiento Español*. s. XVIII. Madrid. 139-161.
- (1991b) «El principio de utilidad como límite de la investigación científica en el pensamiento ilustrado». *Idem*. Madrid. 476-488.
- (1991c) «Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española». *Idem*. 245-268.
- (1991d) «La idea de felicidad en el programa de la Ilustración». *Idem*. 162-189.
- MARTÍNEZ CHACÓN, E. (ed.) (1985) *Efectos perniciosos del lujo: Cartas de D. Manuel Romero del Álamo al Memorial Literario de Madrid (1789)*. Oviedo.
- MASSON, J. H. (1989) «Individuals in Society: Rousseau's Republican Vision». *History of Political Thought*. 10 (1): 89-112.
- MATHIAS, PETER (1995) «Time for Work, Time for Play: Relations between Work and Leisure in the Early Modern Period», Cavaciocchi, S. (ed.). *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo libre, Freizeit)*. Secc. XIII-XVIII. Prato. 667-687.
- (1979) «Leisure and Wages in Theory and Practice», en *The Transformation of England*. Londres.
- MAUZI, ROBERT (1994) *L'Idée du bonheur au XVIIIe siècle, dans la littérature et la pensée française*. París.
- MAZA, SARAH (1997) «Luxury, Morality and Social Change». *The Journal of Modern History*. Junio, 01, v. 69, n. 2: 199.
- MCKENDRICK, N. (1982) «The Consumer Revolution of Eighteenth-Century England», N. McKendrick, J. Brewer, J. H. Plumb (eds.). *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England*. Bloomington. 19-30.

- MCKENZIE, L. A. (1982) «Rousseau's Debate with Machiavelli in the Social Contract». *Journal of History of Ideas*. 43 (2): 209-228.
- MCNULTY, P. J. (1980) *The Origins and Development of Labour Economics*. Cambridge.
- MÉDA, DOMINIQUE (1998) *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona.
- MEEK, R. (1980) *Smith, Marx y después*. Madrid.
- (1975) *La Fisiocracia*. Barcelona.
- (1971) «Smith, Turgot and the Four Stages Theory». *History of Political Economy*. III, 1: 9-27.
- MELON, J. F. (1734) *Essai politique sur le commerce*. París.
- MELZER, G. (1980) «Rousseau and the Problems of the Bourgeois Society». *American Political Science*. 74 (4): 1018-1033.
- MONDOLFO, RODOLFO (1962) *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires.
- MONTESQUIEU (1984) *Del espíritu de las leyes*. Barcelona. Ed. de Enrique Tierno Galván.
- (1985) *Cartas persas*. Barcelona. Ed. de José Manuel Bermudo.
- MORIZÉ, A. (1909-1970) *L'apologie du luxe au XVIIIe siècle et «Le Mondain» de Voltaire*. Ginebra.
- MORROW, G. R. (1923-1973) *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*. Clifton.
- MUÑOZ, ANTONIO (1769) *Discurso sobre Economía Política*. Madrid.
- NEGRI, ANTIMO (dir.) (1981) *Filosofía del lavoro. Storia Antologica*. Vol. 3 (1).
- NORMANTE Y CARCAVILLA, L. (1784) *Discurso sobre la utilidad de los conocimientos económico-políticos...* Zaragoza.
- NUCCIO, OSCAR (1974) *Economisti Italiani del XVIII secolo. Galiani, Genovesi, Verri, Mengotti*. Roma.
- O'BRIEN, D. P. (1989) *Los economistas clásicos*. Madrid.
- O'NEIL, JOHN C. (1986) «Rousseau's Theory of Wealth». *History of European Ideas*. V. 7, n. 5: 453-467.
- PAINÉ, THOMAS (1984) *Los derechos del hombre*. Madrid. Ed. de Fernando Santos Fontela.
- PAUL, E. F. (1979) *Moral Revolution and Economic Science*. Westport.
- PAUL, R. E. (ed.) *On Work*. Oxford.
- PÉREZ DE HERRERA, CRISTÓBAL (1975) *Amparo de pobres*. Madrid. Ed. de Michel Cavillac.
- PÉREZ ESTÉVEZ, M<sup>a</sup>. R. (1976) *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*. Madrid.
- PÉREZ Y LÓPEZ, A. (1781-1968) *Discurso sobre la honra y la deshonra legal*. Madrid. Revista de Trabajo. N<sup>o</sup> 22: 97-136.

- PERROT, PH. (1995) *Le luxe. Une richesse entre faste et confort. XVIIIe-XIXe siècle*. París.
- PERROTTA, COSIMO (1988) *Produzione e lavoro produttivo nel Mercantilismo e nell'Illuminismo*. Galatina.
- (1991) «Is the Mercantilist Theory of the Favorable Balance of Trade really erroneous?». *History of Political Economy*. 23 (2): 301-336.
- PESCIARELLI, E. (1978) «The Italian Contribution to the Four-Stages Theory». *History of Political Economy*, 10 (4): 597-607.
- PETINO, A. (1988) «Commercio e Sviluppo Economico nell'Ingheterra pre-industriale di Daniel Defoe». *Economia e Storia*. 4 (3): 269-285.
- PII, ELUGERO (1984) *Antonio Genovesi: dalla politica economica alla «politica civile»*. Florencia.
- PIQUER, ANDRÉS (1755) *Philosophía moral para la juventud española*. Madrid.
- POCOCK, J. G. A. (1975) *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton.
- (1985) *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History*. Cambridge.
- (1989) «The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology». *Journal of Modern History*. 53: 49-72.
- (1992) «The Political Limits to Premodern Economics», Dunn, John (ed.). *The Economic Limits to Modern Politics*. Cambridge.
- QUESNAY, FRANÇOIS (1991) *Physiocratie. Droit naturel, Tableau économique et autres textes*. París. Ed. de Jean Cartelier.
- RAWSON, E. (1991) *The Spartan Tradition in European Political Thought*. Oxford.
- RICARD, R. (1969) «En Espagne: jalons pour une histoire de l'acedie et la peres-se». *Revue d'Ascetique et de Mystique*. XLX: 84-110.
- RICO GIMÉNEZ, J. (1997) *De la Ilustración al Liberalismo: El pensamiento de Sempere y Guarinos*. Alicante.
- ROCHE, DANIEL (1997) *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation dans les sociétés traditionnelles, (XVIIe-XVIIIe siècle)*. París.
- RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, PEDRO (1775-1777) *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*. Madrid. 5 vols.
- (1975) *Discurso sobre el fomento de la industria popular*. Madrid. Ed. de John Reeder.
- ROMÁ I ROSELL, F. (1768) *Las señales de la felicidad de España y medios de hacerlas eficaces*. Madrid.
- ROMERO, MANUEL (1985) *Efectos perniciosos del lujo: Cartas de D. Manuel Romero del Álamo al Memorial literario de Madrid*. Oviedo. Ed. de E. Martínez Chacón.

- RONDET, H. (1955) «Éléments pour une théologie du travail». *Nouvell Revue Théologique*. T. 77: 27-48.
- ROSEN, GEORGE (1974) «El Cameralismo y el concepto de Policía Médica». *De la Policía Médica a la Medicina Social*. México.
- ROSENBERG, N. (1984) «Adam Smith's on the Division of Labour: Two Views or One?». *Adam Smith: Critical Assesments*. Vol. III: 171-183.
- ROSENBLATT, HELENA (1997) *Rousseau and Geneva*. Cambridge.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1985) *Discurso sobre la Economía Política*. Madrid. Ed. de José E. Candela.
- (1988) *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*. Madrid. Ed. de A. Hermosa Andújar.
- (1993) *La Nouvelle Héloïse*. París. 2 tomos. Ed. de Henri Coulet.
- (1994) *Discursos. El contrato social. Sobre las Ciencias y las Artes. Sobre... la desigualdad*. Madrid. Ed. de Mauro Armiño.
- (1995) *Emilio, o de la Educación*. Madrid. Ed. de Mauro Armiño.
- RULE, JOHN (1981) *The Experience of Labour in Eighteenth-Century English Industry*. Nueva York.
- (1990) *Clase obrera e industrialización. Historia social de la Revolución Industrial británica, 1750-1850*. Barcelona.
- (1995) «Idle Hands? Controlling non-Work Time in England, c. 1750-1815», S. Cavaciocchi, (ed.). *Il tempo libero. Economia e società. (Loisirs, Leisure, Tiempo libre, Freizeit)*. Secc. XIII-XVIII. Prato. 689-703.
- SAFRANSKI, RÜDIGER (1992) *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid.
- SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, F. (1991) *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid.
- SANTOLARIA, FÉLIX (1997) *Marginación y educación. Historia de la educación social en la España moderna y contemporánea*. Barcelona.
- SASSIER, PHILIPPE (1990) *Du bon usage del pauvres. Histoire d'un thème politique, XVIIe-XXe siècle*. París.
- SCHUMPETER, J. A. (1971) *Historia del análisis económico*. Barcelona.
- SEMPERE Y GUARINOS, J. (1808-1821) *Biblioteca española Económico-Política*. Madrid. 4 vols.
- (1788) *Historia del lujo y de las leyes suntuarias en España*. Madrid. 2 Vols. Ed. facsímil.
- SEWELL, W. H. (1992) *Trabajo y Revolución en Francia*. Madrid.
- (1986) «Visions of Labor: Illustrations of the Mechanical Arts before, in, and after Diderot's Encyclopédie», S. L. Kaplan y C. Koeppe, (eds.). *Work in France. Representations, Meaning, Organization and Practice*. Nueva York. 258-286.

- SHKLAR, JUDITH (1985) *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge.
- (1990) *Vicios ordinarios*. México.
- SIEYÈS, E. J. (1950) *¿Qué es el Estado Llano?* Madrid. Ed. de Valentín Andrés Álvarez.
- SKINNER, Q. (1993) *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*. México.
- SMITH, ADAM (1776-1984) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México. Ed. de Cannan Edwin.
- (1995) *Lecciones sobre jurisprudencia*. Granada. Ed. de Manuel Escamilla Castillo.
- (1997) *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid. Ed. de Carlos Rodríguez Braun.
- SOMBART, W. (1979) *Lujo y Capitalismo*. Madrid.
- SONENSHER, M. (1989) *Work and Wages. Natural Law, Politics and XVIII French Trades*. Cambridge.
- (1985) «Les sans-culottes de l'an II: repenser le langage du travail». *Annales ESC*. N° 5: 1087-1108.
- (1996) «Trabajo y salario en el París del siglo XVIII», V. López y J.A. Nieto, (eds.). *El trabajo en la encrucijada. Artesanos urbanos en la Europa de la Edad Moderna*. Madrid.
- STAROBINSKI, JEAN (1983) *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid.
- (1989) *Montesquieu*. México.
- TALMON, J. L. (1956) *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México.
- TEICHGRAEBER, RICHARD (1981) «Rousseau's Argument for Property». *History of European Ideas*. 2 (2): 115-134.
- THOMAS, K. (1964) «Work and Leisure in Pre-Industrial Society». *Past and Present*. N° 29: 50-62.
- THOMPSON, E. P. (1979a) «La economía "moral" de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII». *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona. 62-134.
- (1979b) «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial». *Idem*. 239-293.
- TRIBE, K. (1984) «Cameralism and the Science of Government». *Journal of Modern History*. 56 (2): 263-284.
- TUMMINELLI, R. (1992) «Radicalismo e nostalgia nel "modello spartano" di Mably». *Il Pensiero Politico*. XXV, n. 2: 177-192.
- TURGOT, ANNE-ROBERT-JACQUES (1991) *Discursos sobre el progreso humano*. Madrid. Ed. de Gonçal Mayos Solsona.

- ULLOA, BERNARDO DE (1740) *Restablecimiento de las fábricas y comercio español*. Madrid. 2 Tomos.
- USTÁRIZ, GERÓNIMO DE (1742) *Theórica y práctica de comercio y de marina*. Madrid.
- VALENCIA, PEDRO DE (1618-1945). *Discurso contra la ociosidad*. Madrid. Ed. de Viñas Mey.
- VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, MATÍAS (1991) *Desigualdad, indigencia y marginación en la España ilustrada. Las cinco clases de pobres de Campomanes*. Murcia.
- VENTURI, FRANCO (1973) «Economistas y reformadores españoles e italianos del siglo XVIII». *Textos Olvidados*. Ed. de Fabián Estapé. Madrid.
- (1976-1987) *Settecento riformatore*. Turín. 5 tomos.
- (1980) *Los orígenes de La Enciclopedia*. Barcelona.
- VENTURINO, D. (1988) «L'Ideologia nobiliare nella Francia di Antico Regime. Note sul dibattito storico». *Studi Storici*. N. 1: 61-101.
- VICKERS, B. (1990) «Leisure and Idleness in the Renaissance: The ambivalence of Otium». *Renaissance Studies*. 4 (1): 1-37; 4 (2): 107-154.
- VILLAVERDE, M<sup>a</sup>. J. (1987) *Rousseau y el pensamiento de las Luces*. Madrid.
- VILLARI, ROSARIO (1981) «Antonio Genovesi y la búsqueda de las fuerzas motrices del desarrollo social». *Rebeldes y reformadores del siglo XVI al XVIII*. Barcelona.
- VIRULI, M. (1989) «Republic and Politics in Machiavelli and Rousseau». *History of Political Thought*. 10 (3): 405-420.
- VOLTAIRE (1976) *Diccionario filosófico*. Madrid. Ed. de L. Martínez Drake.
- WARD, BERNARDO (1982-1787) *Proyecto económico*. Madrid. Ed. de Juan Luis Castellano.
- WEBER, MAX (1979) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona.
- WEST, E. G. (1976) «Adam Smith's Economics of Politics». *History of Political Economy*. Vol. 8: 320-332.
- (1984a) «The Political Economy of Alienation: Karl Marx and Adam Smith». *Adam Smith: Critical Assesments*. Vol. I: 357-377.
- (1984b) «Adam Smith's Two Views on the Division of Labour». *Adam Smith: Critical Assesments*. Vol. III: 162-170.
- WILES, R. C. (1968) «The Theory of Wages in Later English Mercantilism». *Economic History Review*. II, serie 21: 113-126.
- YOUNG, I. (1978) *Classical Theories of Value. From A. Smith to Sraffa*. Londres.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Aguirre, Manuel, 109n, 119n, 120n  
Appleby, Joyce, 79, 79n  
Arendt, Hannah, 254n, 255n  
Aristóteles, 174n  
Arriquibar, Nicolás de, 34n
- Barbon, Nicholas, 79, 114-116  
Baron, Hans, 105n  
Baudeau, Nicolas, 49n  
Bayle, Pierre, 133n  
Benôt, Yves, 154n  
Bentham, J., 272n  
Bladen, V.W., 47n  
Bloom, Allan, 216, 219n  
Bonnot de Mably, 222n  
Booth, W. J., 212n  
Boswell, James, 223  
Braddon, 81  
Braudel, Fernand, 108n  
Budeau, 113n  
Burguelin, Pierre, 219n  
Burke, 272n
- Cantillon, Richard, 47n  
Capmany, Antonio de, 155-159, 181n,  
185, 186, 193, 204, 224  
Cartelier, Jean, 46n  
Cary, John, 79  
Caso González, J. M., 57n  
Charbonnaud, Roger, 109n  
Child, Josiah, 79, 174n  
Clicquot-Blervache, 177, 191, 207  
Coats, A. W., 76
- Coleman, D. C., 73n, 76  
Condorcet, marqués de, 191, 192n, 217,  
273-278, 282  
Coutel, Charles, 276n
- D'Alembert, 273n  
Dánvila y Villagrasa, B. J., 36n  
Davenant, Charles, 257n  
De la Gándara, Antonio, 65  
De Meilhan, Sénnac, 119  
Deane, Mitchell, 22  
Defoe, Daniel, 79, 81n, 97, 110n, 244  
Derathé, Robert, 252n  
D'Holbach, Barón, 138n, 149n  
Diderot, Denis, 149-155, 164, 250, 285  
Domenech, Jacques, 138n  
Domínguez Ortiz, Antonio, 57n  
Dupont de Némours, Pierre Samuel,  
42n  
Durkheim, 10, 112n
- Fairchilds, Cissie, 79n, 87n, 139n  
Fetscher, Iring, 220  
Ferguson, Adam, 261n, 265n, 268, 269n  
Fernández Navarrete, Martín, 34n  
Fetscher, Iring, 220n  
Fichte, 149  
Fletcher, Andrew, 257n  
Foronda, Valentín de, 178, 178n, 191  
Francesconi, Danielle, 92n  
Furbank, P. N., 150n, 151  
Furniss, Edgard S., 71n, 73n, 74, 76, 82,  
82n, 96n

- Gándara, Antonio de la, 65n, 66n  
 Genovesi, Antonio, 26, 27, 32, 35, 36-40, 109, 109n, 121-122, 126, 129n, 130, 134, 181n, 187-190, 195, 204, 224, 232, 234  
 Girard, René, 199-200  
 Goethe, W. W., 182n, 183n  
 Gournay, Vicent, 174-175, 176, 191, 224  
 Grice-Hutchingson, Marjorie, 29n  
 Grouchy, Sophie, 274n  
 Guicciardini, 105n  
 Gutton, Jean-Pierre, 65  
 Guzmán, Pedro de, 62n
- Harpham, Edward, 208n, 270n  
 Hatcher, John, 76, 79, 83n  
 Hecksher, E. F., 71, 71n, 76, 96n, 110, 110n  
 Helvétius, C. A., 143-148, 152, 153, 155, 158n, 159, 164, 190, 193, 224, 250  
 Himmelfarb, Gertrud, 272n  
 Hirschman, Albert, 130n, 169-171  
 Hobsbawm, E., 77n  
 Horne, T.A., 117n  
 Hume, David, 95, 125, 131-132, 149  
 Hundert, E. J., 94n  
 Hutcheson, Francis, 95
- Iglesias, M<sup>a</sup>. C., 125n  
 Intieri, Bartolomeo, 35n, 36n
- Jaucourt, 139, 140n, 141, 141n, 148, 164  
 Jovellanos, Gaspar Melchor de, 57  
 Juan Crisóstomo, san, 242n
- Kant, Immanuel, 168  
 Kaye, F. B., 88n, 89n  
 Kintzler, Catherine, 276n  
 Koepf, Cynthia, 151n
- La Fontaine, 94n  
 Lamb, R., 268
- Landreth, H., 96n  
 Larrère, C., 174n, 175n, 176n, 177n  
 Le Mercier de la Rivière, Pierre Paul, 42n  
 Le Trosne, 42n  
 Locke, John, 225, 248, 248n, 250, 251  
 Lugo, Estanistao de, 57n
- MacIntyre, Alasdair, 210n, 213, 213n  
 Malcolm, J., 117n  
 Malthus, T. R., 272n  
 Mandeville, Bernard, 70, 88-98, 99, 100, 106, 109, 109n, 115, 116, 116n, 117-118, 119n, 122, 128-129, 134, 143, 143n, 175, 187n, 201, 224  
 Maquiavelo, N., 105n  
 Martínez Chacón, E., 111n  
 Martínez de Irujo, Carlos, 274n  
 Marx, Karl, 10, 149, 254n, 268  
 Mathias, Peter, 73n, 76, 77, 78n, 79n, 82n  
 Mauss, 112n  
 Mauzi, Robert, 131n, 132, 132n, 168n, 183n, 192, 193n  
 McKendrick, Neil, 79n, 87n  
 McKenzie, L. A., 171n, 216n  
 Méda, Dominique 11,  
 Meek, Ronald L., 45n, 113n, 263n, 268  
 Meilhan, Sénnac, 119n  
 Meléndez Valdés, Juan, 57n  
 Melon, Jean François, 109n, 175, 175n  
 Melzer, A. M., 219n  
 Mercado, Tomás, 29n  
 Mirabeau, 42n  
 Montesquieu, 57n, 122n, 123-126, 145n, 169-173, 174, 179-182, 184, 184n, 186, 189, 201n, 224  
 Montijo, condesa de, 57n  
 Morelly, 248  
 Morizé, A., 107n, 109n  
 Muñoz, Antonio, 27-35, 52



ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Nelville, Henri, 257n
- O'Neil, John C., 252n
- Pablo de Tarso, 242, 242n
- Paine, Thomas, 173
- Pérez de Herrera, Cristóbal, 62n
- Pérez Estévez, M<sup>a</sup> R., 66n
- Perrotta, Cosimo, 24n, 30n, 31n, 36n, 79n, 80, 81n, 108n
- Petty, William, 26
- Plumard, Louis-Joseph, 80
- Pocock, J. G. A., 207, 208n, 216n, 257n
- Postlethwayt, Malachy, 80
- Proust, Marcel, 199
- Quesnay, François, 42n, 43n
- Ramos, Enrique, *véase* Antonio Muñoz
- Rico Giménez, J., 127
- Roche, Daniel, 87n
- Rochefoucauld, de La, 94n
- Rodríguez de Campomanes, Pedro, 64, 64n, 67n
- Romá i Rosell, F., 35n
- Romero, Manuel, 111n
- Rosenblatt, Helena, 216n, 224n
- Rousseau, Jean-Jacques, 17, 92n, 149, 155, 168, 187, 188, 199, 216-259, 264, 271, 272, 274, 284, 285, 288
- Safranski, Rüdiger, 149n
- Saint-Lambert, 119n, 120n, 128, 142
- Salamonio, Mario, 105n
- Samaniego, Félix M., 57n
- Sassier, Ph., 142n
- Savary, Jacques, 170
- Schopenhauer, Arthur, 149n
- Schumpeter, J. A., 29n, 30
- Sempere y Guarinos, J., 126, 127n, 130n, 130n, 134, 195
- Sewell, W. J. H., 151n
- Shklar, Judith, 179n, 216n, 219n, 240n
- Sieyès, E. J., 141n
- Simmel, 112n
- Skinner, Quentin, 105n
- Smith, Adam, 17, 21n, 22n, 29n, 47-54, 92n, 95, 112, 114n, 144, 167, 183n, 197-199, 200, 201-211, 217, 234, 254n, 260-272, 274-276, 282, 288
- Sombart, 112n
- Sonenscher, Michael, 85n
- Starobinski, Jean, 219, 219n, 227
- Stewart, James, 22n
- Talmon, J. L., 252n
- Teichgraeber, Richard, 248n
- Temple, William, 74n
- Thompson, E. P., 77n, 78n, 212n
- Trenchard, John, 257n
- Tribe, K., 99n
- Tucker, Graham, 80, 81
- Tumminelli, R., 223n
- Turgot, Anne-Robert-Jacques, 54n, 273n
- Vanderlit, Jacob, 80
- Veblen, 112n
- Velázquez Martínez, M., 64
- Voltaire, 109n, 119n
- Vries, Jan de, 79n, 85n, 86n, 87n, 139, 139n
- Ward, Bernardo, 35n, 64, 65n, 80
- Weber, Max, 10, 75n, 76n, 84, 112n, 168, 168n, 182n, 183n
- West, E. G., 268
- Wiles, Richard, 79, 79n, 80, 80n, 81n