

Bernard Mandeville: la legitimación de la fantasía

Esther Pascual López

El miedo a la especulación, que no es sino una manifestación del miedo al miedo mismo, es sin duda un componente fundamental del mundo moderno. Una amenaza permanente pende siempre, como espada de Damocles, sobre los logros de la sociedad capitalista, también llamada liberal. Todo un maravilloso y apenas explicable mundo de creaciones materiales y espirituales, producto del trabajo y la colaboración anónima de muchos desconocidos a través de la institución del mercado, puede venirse abajo en cualquier momento como un castillo de arena, como el repentino despertar que nos arrebatara un sueño de hadas, y todo ese cúmulo de riquezas —que no solamente son bienes, que sobre todo son ilusiones, proyectos para el futuro de miles de anónimos contribuyentes— queda de repente reducido a la nada, a un montón de papeles sin ningún valor, dinero ficticio que revela su ficción, crédito no realizado. Especulación y derrumbe son el resultado de un «cortocircuito» en un circuito aparentemente muy bien diseñado.

La imagen desolada de los inversores norteamericanos y europeos el 24 de octubre de 1929 es todavía hoy la imagen paradigmática del «pánico financiero», un acontecimiento descrito mediante metáforas que evocan una especie de enfermedad contagiosa o una manía. Como corolario suelen relatarse las dificultades para la reconstrucción económica de la República de Weimar —los ecos de Casandra personificados en la voz de Keynes.

Y estas imágenes tal vez podrían pasar a ser historia si las dificultades del sistema financiero internacional, del circuito dinero-crédito, se hubieran solventado desde entonces. Pero la obstinada y sistemática recurrencia de las crisis financieras a partir del abandono del patrón oro y del agotamiento del sistema de Bretton-Woods impiden hacerlo. Desde los años setenta la amenaza de crisis, si bien no de derrumbe catastrófico parangonable con el de los años veinte, es un fantasma que impide pensar siquiera en la posibilidad de un nuevo orden económico internacional.

El orden del mercado es sin duda un mecanismo fragilísimo cuyo delicado equilibrio es el bien máspreciado de la sociedad moderna, el pilar sobre el que reposa un modo de vida, un mundo material y la posibilidad de una civiliza-

ción. Con el agravante de que según parece la garantía de su preservación no está en las manos de nadie —hoy ya ni siquiera en las de los gobiernos y los bancos centrales. El viento especulativo, la «tormenta monetaria» puede irrumpir en cualquier momento y arrasarlo todo ante la impotencia de la mayoría, grandes y pequeños inversores, bancos centrales, gobiernos o asalariados, consumidores, etc.; toda la fauna de personajes que configura el moderno paisaje social. En definitiva, simples víctimas de un cúmulo de «consecuencias no queridas de la acción».

El carácter misterioso e incontrolable de lo que constituye el fundamento de la vida social moderna es una percepción tan básica que el ciudadano no puede dejar de sentirla —por más alejado que esté no ya de los centros del poder financiero sino, incluso, de la copiosa literatura al respecto, que se ha democratizado hasta el punto de inundar los kioscos de prensa disputando el protagonismo a las revistas del corazón. No es extraño, por tanto, que dicha «percepción» común no haya dejado de ser objeto de análisis políticos, sociales, económicos, culturales, etc. Esa sensación de inquietud ante un misterio casi impenetrable, pero cuyas consecuencias no se pueden dejar de padecer, es un hueso difícil de roer en un mundo aparentemente secularizado. Si bien, hay que reconocerlo, en los últimos tiempos se está a punto de ganar la batalla, y convencer a los más escépticos de que no han de preocuparse excesiva ni especialmente por lo que la ciencia social más avanzada ha aislado y diagnosticado certeramente como «consecuencias no queridas de la acción». Hasta hace poco sin embargo la herencia keynesiana todavía seguía luchando contra esas consecuencias, cuyo control, si no eliminación, se configuraba en el núcleo de la política económica de cualquier gobierno, con independencia de su orientación ideológica.

La discusión, casi sobre los mismos argumentos que están detrás de la propuesta de la «eutanasia del rentista», fue abiertamente planteada hace ya casi trescientos años, en la Inglaterra de las cinco décadas que siguieron a la Revolución Gloriosa de 1688, la época en que tuvo lugar *The Financial Revolution*. El escenario de este artículo se encuadra en ese ámbito histórico y geográfico, en el cual las opciones disponibles para la explicación y comprensión de la sociabilidad, para la aprehensión de la vida pública,

se constituyen en torno a los polos *Virtue y Commerce*. O, desde otro punto de vista, en el tiempo en que la ideología de los *First Whig*, los hombres del primer Conde de Shaftesbury, aquellos que lucharon por la sucesión protestante y el «gobierno por consenso» (Dickinson, 1977) se escinde (durante lo que Plumb (1967, 1991) ha codificado como *The growth of Political Stability in England*) en dos versiones, una *Country* o *Independent Whig*, y una *Court*, o *Court Whig*¹.

Lo más relevante de esta escisión es, paradójicamente, el que en rigor nunca llegó a ser tal. Por el contrario, los participantes en las sucesivas fases del debate compartían una cantidad importante de puntos de vista, de tal modo que el núcleo de la polémica, la «corrupción» (y su contraparte, la «especulación») en ningún momento dejó de verse por ambos bandos como un fenómeno a la vez negativo e inevitable².

La determinación de los participantes en la polémica, su adscripción a uno de los bandos, e incluso la delimitación de las líneas relevantes de demarcación entre ambos no es algo sobre lo que los historiadores del período hayan alcanzado un consenso completo. Las figuras principales son siempre las mismas, sin embargo, y puede afirmarse que el debate «Virtud»/«Comercio» se ha constituido desde hace treinta años como uno de los objetos privilegiados de atención en los trabajos sobre el pensamiento político y social británico (y europeo en general) durante el siglo XVIII.

En cuanto a la figura sobre la que aquí quiero llamar la atención, Bernard Mandeville, aparece ya junto con Defoe como protagonista de la defensa de la sociedad comercial, como «ideólogo *Court*» en el trabajo de Kramnick (1968) sobre Bolingbroke³ (aunque no ha sido objeto de un estudio sistemático por parte de los historiadores). El relativo interés que, desde hace veinte años, ha despertado el autor de *La Fábula de las Abejas* en los círculos académicos, ha destacado básicamente su carácter precursor como científico social, o bien los aspectos filosóficos de su pensamiento; por otro lado, un interés más antiguo y permanente se ha dirigido a los aspectos literarios de su producción. Sin embargo, es en el contexto del debate ideológico en torno a las virtualidades y peligros de lo que entre sus contemporáneos recibe el nombre de *commercial society*, en donde se puede apreciar el verdadero sentido del empeño llevado a cabo

por Mandeville, un sentido al que, de modo sintético aunque algo críptico, me refiero como «legitimación de la fantasía». La exposición que sigue intenta justificar y aclarar dicho enunciado y está dispuesta en dos partes. En la primera presento una breve exposición (aunque espero que resulte suficiente) de las líneas fundamentales de la polémica entre Virtud y Comercio tal como ha sido elaborada por los historiadores, siguiendo en particular las indicaciones de J. G. A. Pocock. Junto al marco de interpretación aparece una limitada muestra de textos contemporáneos, en los que se recogen algunas de las imágenes más célebres del mundo del comercio, del crédito público y de la actividad especulativa en los mercados.

En la segunda parte, se presenta la obra de Mandeville como una alternativa, marginal pero coherente, a los dilemas que la tradición del humanismo cívico planteó a los herederos de la Revolución Gloriosa. El objetivo fundamental aquí es mostrar tanto lo que une como lo que separa a Mandeville de una polémica en la que, a su pesar, apenas encuentra interlocutores. Y para ello se recurre a una presentación concisa y tal vez esquemática de sus argumentos, centrada, no tanto en la que es sin duda su obra más conocida (y la única traducida al castellano) *The Fable of the Bees* (1982), sino en una obra breve, aparecida pocos meses antes de la muerte de Mandeville, *A Letter to Dion* (1732).

En 1688 la Revolución Gloriosa llevó a Guillermo de Orange —un holandés casado con la hija mayor de Jacobo II— al trono inglés, y con ello aseguró la sucesión protestante y el gobierno moderado o *balance constitution*. Pero la aceptación del nuevo rey trajo consigo, además de cambios constitucionales, el que Inglaterra se viera involucrada en guerras continentales durante veinte años, una empresa que no podía llevarse a cabo sin la existencia de un ejército permanente cada vez más numeroso. La financiación mediante impuestos de dicho ejército y de una creciente burocracia gubernamental se hicieron enseguida inviables⁴.

Las dificultades para costear una política internacional agresiva, esencial para asegurar la relevancia de Inglaterra como potencia comer-

cial, pusieron de manifiesto la necesidad del endeudamiento público. La creación del Banco de Inglaterra en 1694 según el modelo holandés daba respuesta al aprovisionamiento a corto plazo. El endeudamiento a medio y largo plazo se atendió mediante diversos proyectos de fondos de inversión en deuda pública, de los cuales los principales fueron la *East India Company* y la *South Sea Company* (Kramnick, 1968).

La «revolución financiera», que es como ha llegado a conocerse este conjunto de fenómenos (Dickson, 1993), supuso para Inglaterra una transformación radical de los circuitos dineros y crediticios, y alteró con ello las bases materiales de su producción interna y de su comercio exterior. No obstante, y al margen de esto, su importancia radica en el papel que desempeñó como centro de controversias ideológicas y políticas durante más de cincuenta años. Y es que, a través del endeudamiento público, la prosperidad nacional quedaba ligada a la estabilidad del régimen, al crecimiento de la burocracia gubernamental y a la prosecución de la guerra, una asociación tan acremente denunciada por unos como vehementemente ensalzada por otros.

En noviembre de 1710, ante los terrores *Whig* desencadenados por el rumor sobre un posible cambio en el gobierno de la reina Ana, el cual podría entrañar la caída del crédito público, Jonathan Swift, desde la oposición, lleva a cabo en el número 13 de *The Examiner*, un análisis retrospectivo de las causas de esa crítica situación: «La mayor parte de la nobleza que invitó al Príncipe de Orange, o que le asistió en su expedición, era verdaderamente amante de su país y de su constitución, tanto en lo que respecta a la iglesia como al estado...». Pero enseguida —prosigue Swift— muchos que no tenían nada que perder empezaron a susurrar ante su Majestad cómo los principios de lealtad a la Iglesia de Inglaterra eran inconsistentes con la Revolución. Comenzó así —se lamenta— la atención desmedida hacia los *Dissenter* y el reproche paralelo al clero anglicano de ser promotor de las doctrinas del poder arbitrario y de la obediencia pasiva. Pero la queja incluye también una explícita alusión a los nuevos fenómenos financieros:

«Con el fin de asegurar la lealtad de los ricos hacia el nuevo régimen, propusieron esos perniciosos mecanismos de tomar dine-

ro prestado a cambio de vastos *Premiums*, y a un interés desorbitado: una práctica tan antigua como *Eumenes*, uno de los capitanes de Alejandro, quien mirando por sí mismo después de la muerte de su caudillo, persuadió a sus principales oficiales de que le prestaran grandes sumas, después de lo cual éstos se vieron forzados a seguirlo por su propia seguridad.

Esto condujo a cierto número de nuevos hombres habilidosos hacia los negocios y el mundo del crédito: se argumentó que la guerra no podía durar más allá de dos o tres campañas; y que era más sencillo para los súbditos crear un fondo para pagar intereses que cobrarles impuestos anualmente por el total del gasto de la guerra. Varias personas poseedoras de propiedades, grandes o pequeñas, las vendieron, y depositaron su dinero en esos fondos con gran ventaja. Grandes comerciantes, así como otra gente acaudalada, encontrando de pronto que sus negocios eran arriesgados, siguieron el mismo método. Pero la guerra continuaba, y se hacía cada vez más onerosa; los impuestos se incrementaron y los fondos se multiplicaban cada año [...]. Y lo que en principio era corrupción, al final se ha hecho necesario [...]. Por este medio la riqueza de la nación, que acostumbraba a calcularse por el valor de la tierra, se computa ahora por el alza o la baja de los valores bursátiles. Y aunque el fundamento del crédito sea todavía el mismo, y tan firme que nunca pueda ser trastornado; y aunque todo el interés sea debidamente pagado por los subditos, a través de las argucias y estratagemas de los *Stock-Jobbers*, se ha llegado a tal grado de bellaquería y nepotismo, a tal abismo de iniquidad, y a tal jerga ininteligible de términos para tratar de ello, como nunca fue conocida en ninguna otra época o país del mundo (Swift, 1940: 4-7).

La deuda pública en forma de participaciones o bonos otorgaba al poseedor una participación en la riqueza nacional futura. Estos títulos pronto contaron con un mercado, convirtiéndose así en propiedad negociable líquida, cuyo valor se alzaba o decrecía conforme la confianza del público en la política gubernamental aumentaba o se desvanecía⁵. Entre otras consecuencias indeseables, esto hizo posible el surgimiento de un «interés» particular, el de los po-

seedores de títulos de la deuda, contrario al interés general. La amortización de la deuda, repite machaconamente Swift, no forma parte, sin duda, de las esperanzas de los *fundholders*; antes al contrario, el incremento de su particular fortuna queda ligado al perpetuo y progresivo engrosamiento del débito.

Dos nuevas figuras se añaden con ello al paisaje social postrevolucionario, el «rentista» poseedor de bonos (*fundholder*) y el especulador (*stockjobber* o comerciante de títulos). Dos personajes que, junto con los miembros del gobierno y los «proyectistas» de todo tipo, pueblan las sátiras políticas de un momento que la crítica literaria ha bautizado como *The Augustan Age of Satire*.

En torno a estos cambios se polarizará el escenario político, tras el decaimiento del partido *Tory* con la crisis de exclusión y la escisión del partido *Whig* una vez en el poder. La vieja dicotomía *Whig/Tory* da paso a una nueva configuración, generalmente aludida con los términos *Court/Country*. Sobre ella se apoya, a su vez, la disyuntiva «Comercio/Virtud»⁶ elaborada por Pocock (1975: 424-).

La elaboración de esta disyuntiva es el resultado de una especie de análisis estructural que sirve para situar las coordenadas entre las que discurre la polémica. Esta, tal como es definida por Pocock, tiene como fin no tanto la reproducción exhaustiva de los múltiples discursos enunciados, sino el análisis sistemático y la posterior exposición sintética de un conjunto determinado y reducido de elementos presentes en el discurso de distintos individuos, o en los mismos individuos en diferentes momentos del tiempo. Por tanto la disyuntiva Virtud/Comercio es tan sólo un modelo, pero seguramente es un buen modelo.

Por otro lado, el mismo Pocock previene en contra de la consideración de las discusiones como un debate «de ideas» entre los partidarios de dos modos definidos de organización social (el modelo de la virtud frente al modelo del comercio) cuyos «portadores» emitieran un discurso libre o no constreñido. La disyuntiva, con contornos poco definidos y con una gran cantidad de puntos de vista compartidos por los dos polos, emerge en la lucha ideológica que genera el difícil problema de dotar al nuevo orden de una legitimidad alternativa a la encarnada por la tradición del humanismo cívico⁷.

El debate Virtud/Comercio se va configuran-

do como resultado de las relaciones de oposición e interdependencia entre tres elementos: *land*, *trade* y *credit*⁸, situados en un escala decreciente de legitimidad como fundamento material de la moralidad pública.

La propiedad territorial transmitida hereditariamente, *the estate*, es para todos los protagonistas la única fuente verdadera de independencia política, y, por tanto, la única garantía de un comportamiento individual y de una vida social correspondiente a los ideales del «humanismo cívico».

En una posición intermedia, el comercio, el mundo de los negocios, concentra el torbellino de la ambivalencia. El comercio marítimo a gran escala, construido a imagen y semejanza de las grandes compañías holandesas (cuyo monopolio Inglaterra —*Britain* a partir de 1707 con la unión con Escocia— empieza a disputar) es, de un lado, una fuerza agresiva que necesariamente lleva consigo la guerra. Guerra y Comercio aparecen como inseparables y, de hecho, la guerra comercial será el paradigma de la guerra durante toda la época del liberalismo clásico, hasta la Primera Guerra Mundial. Por otro lado, sin embargo, el comercio es la energía vivificadora que puede hacer productiva la tierra. Sin comercio, la tierra queda reducida a una fuente de miseria y de servidumbre. Polonia o las *Highlands* escocesas son los ejemplos contemporáneos de la tierra sin comercio, un mundo «gótico» de guerreros incultos y crueles. Las artes y los asombrosos inventos que hacen más productiva la tierra, aumentan sus rentas y hacen más educados a sus habitantes, provienen del intercambio comercial. Lujo y refinamiento son el epicentro de una polémica que perdurará a lo largo de todo el siglo, y el comercio es la fuerza motriz que la impulsa; no hay que olvidar que en el «debate sobre el lujo» participarán los publicistas y filósofos más reputados a ambos lados del Canal de la Mancha: Montesquieu, Voltaire y Hume.

El tercer protagonista, el crédito, es el polo negativo de la serie. El mundo del crédito se alimenta de la imaginación, de la fantasía; en el mejor de los casos, de la opinión. Es decir, de fuerzas irracionales, intereses egoístas o pasiones, un mundo irreal poblado de quimeras y sujeto a vaivenes y fluctuaciones en gran medida incomprensibles e inmanejables.

El mundo clásico explica la sociabilidad humana a partir de la **virtud ciudadana**, definida por lo que es su base material: el ciudadano

autosuficiente que, **como guerrero**, puede defender directamente su modo de vida. El ideal de la *militia*, del pueblo armado, pasa de Maquiavelo a Harrington en la época de las guerras civiles. Con el traspaso sufre una transformación, que hace de la propiedad territorial hereditaria el nuevo asiento material de la virtud pública y privada. Se ha hablado, a veces, de *Oceana*, la gran obra de Harrington, como la expresión de un ideal político que se materializa en una «república de granjeros»⁹.

Pero, apenas ha sido formulado, el nuevo ideal empieza a verse amenazado. Pocock ha señalado (1975: 463-464) el importante componente de miedo existencial a la corrupción que existe en el imaginario de la sociedad del siglo XVIII. Con la aparición de nuevas formas de propiedad que conllevan la noción de dependencia, como el desempeño asalariado de puestos públicos con cargo al mecenazgo público o privado, y en definitiva, con cargo al crédito público, con la proliferación de pensiones y rentas, la amenaza de corrupción se materializa. Al aceptar que la propiedad tenía un valor simbólico, expresado en moneda o en crédito y por tanto fluctuante, los fundamentos mismos de la personalidad aparecían como imaginarios. El valor de cada individuo, incluso a sus propios ojos, pasaba a depender de la opinión de sus conciudadanos, un método de evaluación difícilmente homologable para los estándares neoclásicos de virtud.

El ideal *Country*, el ideal de la virtud pública, quedó condenado —debido a las transformaciones materiales asociadas a la «revolución financiera»— a mirar hacia el pasado, un pasado con frecuencia idealizado. En cuanto a la «ideología *Court*», la encargada de la defensa de la «Sociedad Comercial», acepta la identificación entre crédito financiero y confianza pública, a partir de una psicología de raíz hobbesiana que hace de la imaginación, las pasiones y los intereses la fuente primaria de la conducta. «En el lugar de la virtud colocó la persecución individual de la satisfacción y de la autoestima, y comenzó a esbozar teorías acerca de cómo las acciones egoístas producto de las pasiones podían manipularse y coordinarse, o cómo **de manera mágica o mecánica [nm]** podían coordinarse a sí mismas, de cara a la promoción de un bien común que dejaba de estar conectado íntimamente con la vida moral interna del individuo (Pocock, 1975: 487).

El último rasgo señalado apunta a un desplazamiento de la virtud hacia la interioridad del individuo, una característica general del universo mental de la Reforma cuyas consecuencias es difícil exagerar. Esta «interiorización» de la moral, al reducirla a una suerte de «probidad en los negocios», o en general en las relaciones interpersonales, dejó desguarnecido el ámbito público. De ahí que el vocabulario ético del punto de vista *Court* estuviera poco desarrollado, al faltarle una teoría capaz de presentar la virtud humana como una característica necesaria del *zoon politikon* (Pocock, 1987: 487).

Esta carencia tenía, sin duda, la ventaja de permitirle una mejor adaptación a un mundo cambiante y lleno de nuevos personajes indeseables, pero al mismo tiempo privaba de fuerza a sus formulaciones, las cuales siempre habrían de aparecer como justificaciones del «mal menor». De ahí que el discurso *Court* sea un fenómeno marginal en la teoría moral del siglo XVIII, aunque en muchos casos es también la vanguardia de lo que sólo al final del período, con el *scientific whiggism* de la Escuela Escocesa, logra alcanzar una formulación coherente y brillante.

Pero en este momento, en el primer tercio del siglo, la tensión resultante se expresa siempre en la ambivalencia del discurso construido en torno a los tres elementos aludidos. Esta ambivalencia se deriva de la necesaria relación entre ellos que poco a poco se va tejiendo a los ojos de los participantes en el debate, de tal modo que las formas más legítimas aparecen pronto inseparablemente ligadas a las más oscuras. El carácter negativo e inevitable a un tiempo del mundo del crédito, de la *financial revolution*, con su estela de especuladores, rentistas, agiotistas y tramposos, se impone como un hecho a la percepción de todas las versiones.

De ahí que la imagen inicial de una escala decreciente de legitimidad, que apunta a la opción por la tierra y el rechazo del *credit*, al aparecer como inviable, acabe situándose en un pasado remoto e idealizado, para unos, e igualmente remoto pero denigrado, para otros. Esta percepción hace saltar la primera visión tripartita y seriada, y el resultado de todo ello será que cada uno de los elementos presente una doble faz, positiva y negativa.

Hemos apuntado arriba que la dicotomía virtud/comercio es tanto expresión de una disyuntiva como el límite exterior de un gran consenso. El consenso que mediante enconadas y bri-

llantes disputas verbales va construyéndose es el que permite hablar de todo este período, hasta el último tercio del siglo, como un tiempo de profunda estabilidad social, que contrasta con la irrupción de novedosas formas políticas, constitucionales y financieras.

Este consenso viene delimitado por dos líneas exteriores. En primer lugar la *exclusión social* de la mayoría de la población, categorizada mediante términos colectivos como la plebe, los pobres, el *mob*¹⁰. Es éste un rasgo que ha de inducirse, ya que ni siquiera aparece de modo explícito en los discursos. Todo individuo que no cuenta con alguna fuente de renta que le permita llevar al menos una vida de *gentleman*, como *squire* o, en su defecto *stockholder*, simplemente no tiene existencia. Solamente como amenaza, como carne de rebelión y refugio del fanatismo, aparecen *the poor* en el discurso.

El segundo límite lo traza el rechazo «delirante» de la especulación y los efectos más negativos del mundo del crédito. Y es delirante porque no tiene ninguna posibilidad de materializarse salvo como queja, como lamento. Hasta la versión *Court* más apologética, la ejemplificada por Daniel Defoe, no puede dejar de reconocerlo como corrupción cuando es acorralada con el despliegue de agravios y acusaciones lanzado por un Swift o, algo más adelante, por Bolingbroke.

Las ambivalencias respecto al crédito son agudamente recogidas por Charles Davenant, un punto de vista *Country* en el reinado de Guillermo y María. En los *Discourses on the Public Revenues* de 1698 expone la faceta más amable del fenómeno¹¹.

En lo que es una «epistemología de la sociedad inversora» (Pocock, 1975: 440) Davenant, forzando al máximo la perspectiva legitimadora, hace del crédito el sustituto de la antigua facultad de la experiencia, bordeando la asimilación de la nueva moralidad comercial a la ética del cristianismo¹². Algo que, veremos más adelante, Mandeville evita siempre.

A pesar de ello la opinión, dependiendo de nuestras pasiones de miedo y esperanza¹³, es una pobre rival frente al ideal *Country* de la **realidad de la virtud** anclada en la propiedad hereditaria como fundamento de la independencia política. En *The True Picture of a Modern Whig* aparece la cara oscura del crédito y Davenant muestra cómo la manipulación de los especuladores llega a afectar al lenguaje mismo, a

las percepciones de los hombres, haciendo posible una persecución sin límites del interés particular.

La expresión más brillante de la ambivalencia del crédito, y los intentos de retener una forma legítima que nunca se librará sin embargo de las sombras, son producto no obstante de la literatura *Court*. Addison y Defoe ejemplifican dos versiones distintas de la aceptación —que nunca fue entrega— del mundo del crédito, del mundo de la imaginación y de la fantasía en su vertiente más legítima, como opinión. Defoe es el apologeta del nuevo mundo de las finanzas, del enriquecimiento rápido y de las oportunidades de movilidad social implicadas en todo ello, la versión estrictamente *commercial* del punto de vista *Court*¹⁴. La obra de Addison constituye, de otro lado, la defensa más elaborada de la sociedad comercial como «*polite society*», como universo de la cultura, de las buenas maneras y la civilización. Esta versión tiene su mentor teórico en el tercer Conde de Shaftesbury, a cuya crítica dedica Mandeville directa o indirectamente la mayor parte de su obra desde 1723.

Contestando los ataques de Jonathan Swift, Defoe presenta en 1706, en varios números de la publicación periódica *The Review* una célebre imagen del crédito público¹⁵, equiparándolo al Honor, una esquivada posesión difícil de adquirir y fácil de perder. Y con ello da un giro al propio concepto de Honor, alejándolo de los fundamentos permanentes del nacimiento noble y el desempeño esforzado de una conducta virtuosa, la versión *Country*, y aproximándolo a las veleidosas aguas de la imaginación. La inestabilidad, la falta de control, el reino de la ciega «fortuna» adquieren así una dudosa carta de naturaleza¹⁶. Todos tienen alguna oportunidad cuando no es el nacimiento lo que cuenta. La posibilidad de un súbito enriquecimiento, el cambio de fortuna, van instalándose en el imaginario de la sociedad, es algo con lo que hay que contar, y por lo que hay que trabajar¹⁷.

La versión que del mismo fenómeno propone Addison en el número 3 de *The Spectator*, correspondiente al 3 de marzo de 1711, es una de las más famosas. El texto es muy significativo porque se hace eco de los mismos hechos evocados por Swift en *The Examiner*, la preocupación por la salud del crédito público ante un eventual cambio de gobierno que llevara a los *Tory* al poder. Y el texto es, desde ese punto de vista, una respuesta típicamente *Whig*. No obs-

tante, si leemos con atención, aparecen claramente a nuestros ojos las diferencias frente a los ejemplos tomados de Defoe, la versión *commercial* de la ideología *Court*. El texto de Addison es, en este segundo nivel, característico de la variante del *Polite Whiggism* como defensa de la nueva sociedad. Esta versión, aún aceptando los elementos fantásticos e imaginativos de la nueva sociabilidad, intenta retener elementos materiales extrínsecos procedentes de la vieja concepción *Country* u *Old Whig*. En concreto en este texto, si bien la forma responde a la retórica de la «Visión» o «Alegoría», en la que el Crédito se representa por una joven asustadiza, entran en escena diferencias que la adjetivan y la alejan de la representación de Defoe como «casquivana figura femenina». El crédito público, signo y síntoma de la prosperidad nacional, se apoya en este caso en las leyes constitucionales que garantizan el gobierno moderado y la sucesión protestante, y con ellas las libertades del pueblo inglés.

«Pense que volvía a «Great Hall» [...] pero, para mi sorpresa, en lugar de la compañía que allí había dejado vi en el extremo del hall, una hermosa joven, sentada en un trono de oro. Su nombre (así me lo dijeron) era *Crédito Público*. Las paredes, en lugar de estar adornadas con cuadros y mapas, estaban repletas de Leyes del Parlamento escritas en letras doradas. En el extremo superior del hall estaba la *Magna Carta*, a la derecha la Ley sobre la Uniformidad y a la izquierda la Ley sobre la Tolerancia. En el extremo inferior del hall estaba la Ley de Sucesión (*Act of Settlement*, 1701), colocada a la vista de la joven que se sentaba en el trono. Ambos lados del hall estaban cubiertos con leyes parlamentarias referidas al establecimiento de fondos públicos (*publick funds*, fondos de inversión en activos monetarios públicos, deuda pública). La joven dama parecía otorgar un valor inapreciable a estas diferentes piezas de mobiliario[...] Se comportaba de un modo extremadamente temeroso: y, ya fuera por la delicadeza de su constitución, o porque sufría de histeria —*Vapours*—, como después me informó alguien que supongo no la quería muy bien, cambió de color y empezó a asustarse con cualquier cosa que oía. Era como alguien de su propio sexo que conocí una vez [...] Generalmente sus recuperaciones eran tan

repentinas como sus recaídas, de tal modo que en un momento era capaz de salir de la enfermedad más grave y recobrar una salud y un vigor excelentes.

Tuve pronto la oportunidad de observar estos rápidos cambios en su estado. A sus pies se sentaba una pareja de secretarios que cada hora recibían cartas de todas las partes del mundo, que uno u otro leía para ella constantemente; y, de acuerdo con las noticias que oía, a las que prestaba la mayor atención, cambiaba de color y dejaba ver múltiples síntomas de salud o enfermedad.

Junto al trono se hallaba una increíble montón de sacas de dinero apiladas una sobre otra de tal manera que llegaban hasta el techo. El suelo, a su derecha y a su izquierda, estaba cubierto con grandes cantidades de oro que se elevaban como pirámides a cada lado de ella: Pero esto no me pareció extraordinario cuando tras preguntar me contaron que tenía el mismo poder en sus manos que el que los poetas dicen que el rey Midas tuvo en un tiempo; y que podía convertir todo lo que deseara en ese precioso metal».

La aparición de un fantástico cortejo, formado por los espectros del absolutismo monárquico y el republicanismo puritano, vacía las sacas de dinero que quedan llenas sólo de aire. El oro se convierte en papel sin ningún valor¹⁸. Con la aparición de un segundo cortejo en el que los protagonistas son Libertad, Monarquía, Moderación y Religión la situación vuelve a transformarse, la joven revive y las sacas comienzan a rellenarse. Es la libertad política, algo a lo que adscribe una materialidad especial, la que garantiza el normal desarrollo de las finanzas. Y, de hecho, las amenazas son amenazas políticas, amenazas procedentes del imaginario *Old Whig*, la vuelta al absolutismo monárquico, al derecho divino de los reyes y a la doctrina de la obediencia pasiva. La libertad política, que el punto de vista *Country* —los textos de Swift, de Fletcher están plagados de alusiones en ese sentido— no deja de reclamar como posesión exclusiva, es reivindicada aquí por la modernidad de un modo desafiante. La virtud y la libertad política no están en el pasado, están en el presente y en el futuro, y son la base de la riqueza nacional y del papel de Inglaterra como potencia comercial internacional.

Más allá de las características particulares de

cada texto, lo relevante ahora es advertir cómo el déficit de legitimidad que amenaza a la nueva sociedad funciona como un acicate literario, que empuja a inventar nuevos argumentos, a imaginar nuevas defensas. El discurso *Country* se disecciona en busca de puntos débiles y en busca de posibles analogías que permitan reabsorber dicho déficit. La ideología *Court* se diversifica y se escinde espoleada por dicha carencia en una versión estrictamente comercial y una versión *Polite*, la cual, mediante diversos mecanismos, intenta enjugar la carencia. En primer lugar, la «fantasía» es desplazada a partir de 1710 por el «consenso», en la literatura favorable a la nueva situación. El consenso es una fuerza social, o al menos apela a la intersubjetividad, mientras que la fantasía evoca la arbitrariedad egocéntrica, una irracionalidad peligrosamente cercana al fanatismo religioso, al «entusiasmo». El segundo mecanismo utilizado es la recategorización de las formas sociales o personajes más estigmatizados, para hacerlos encajar en los más legítimos. Así el especulador en el comerciante, el poseedor de bonos en el productor de riqueza y a su vez, éste último en el propietario hereditario. Un mecanismo utilizado hasta hoy, y que siempre se pone en marcha en momentos de crisis económica o déficit ideológico.

Y es que si el mundo *country* presenta una doble faz, *tory*-criptojacobita de un lado, republicana u *Old Whig*, por otro, la versión *Court* no es más monolítica. Más que una evolución cronológica —como sugiere Pocock— lo que se muestra aquí es la existencia de dos versiones del discurso *Court*, una que asume los aspectos fantásticos e irracionales de la nueva sociabilidad, otra, el *Polite Whiggism*, que prefiere ignorarlos.

Y esta hipótesis es necesaria si queremos considerar tanto a Shaftesbury y Adisson como a Defoe y Mandeville, como representantes de la defensa del nuevo orden. Los primeros serían los representantes del *Polite Whiggism*, una versión particular de la ideología *Court* que destaca los aspectos «civilizatorios» de la nueva sociabilidad. El punto de partida de Defoe, o de Mandeville, es precisamente el contrario. La nueva sociabilidad, las formas de la cortesía no apagan ni trastocan el fondo de orgullo y vanidad del ser humano, una característica que lo hace profundamente insociable. La «insociable sociabilidad» inicia a través de sus escritos su andadura, una historia en la que no les faltarán

En segundo lugar Mandeville es catalogado, desde Hume, como precursor de la ciencia social. Hoy en día ésta es la corriente mayoritaria, en la que se incluyen perspectivas disciplinarias diversas: Mandeville «psicólogo» (Jack, 1987), Mandeville «sociólogo» (Schneider, 1987), Mandeville «economista» (Viner, 1958; Rosenberg, 1953). De un modo más general, y en cierta medida la matriz de todas estas lecturas, Mandeville es sobre todo «Teórico del “orden espontáneo”, de la sociedad como “consecuencia no querida de la acción”» (Hayek, 1978). Cuando Hume incluyó, en la Introducción al *Tratado de la Naturaleza Humana*, a Mandeville junto a Locke, Shaftesbury, Hutcheson y Butler, en el grupo de «algunos filósofos recientes en Inglaterra» responsables de la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales, añadió a continuación lo que él consideraba fundamentos de la aplicación de dicho método al nuevo objeto. La ciencia social debía ser un estudio que, siguiendo la estela de Newton en su polémica con la *Royal Society* en torno a la *Optica*, «no finge hipótesis» sino que se atiene a la observación y la experiencia²⁹.

Esta doble lectura de Mandeville es posible porque de modo implícito suya es en ella una correspondencia entre liberalismo y sociedad moderna como sociedad de mercado, por un lado, y ciencia social como mirada moderna sobre la sociedad en general, de otro. A través de esta correspondencia se enmascara un cambio de nivel. En el primer miembro aparece el punto de vista histórico que muestra la especificidad, la particularidad de un modo de ser social. La sociedad moderna y su ideología, el liberalismo, se abordan desde ahí como un fenómeno cultural. En el segundo miembro, sin embargo, se apela a la validez universal que caracteriza a las proposiciones sobre el ser humano y la sociedad descubiertas por la ciencia³⁰.

Desde el segundo punto de vista Mandeville es el precursor de Hume y aún de Adam Smith³¹, muchas de cuyas formulaciones más célebres —sobre la división del trabajo, sobre la libertad de comercio— aparecen ya en el holandés. El interés por Mandeville lo adorna con los atributos del «héroe fundador», un primer científico social que lucha por desembarazarse de las explicaciones teológicas o metafísicas todavía en boga en su época.

El propósito que ha guiado el análisis del momento histórico en el que Mandeville escribe,

mostrando las dificultades para la constitución de un discurso coherente sobre la sociabilidad característica de la sociedad comercial, ha sido proporcionar un punto de vista desde el que la peculiaridad de su defensa de la *Commercial Society* pueda apreciarse sin el corsé simplificador con el que quienes lo reivindican como «científico social» tienden a leerlo.

La sociedad comercial ofrece una imagen caledoscópica a los ojos de los que por primera vez han de hacerle frente. La ambivalencia en el juicio que provoca es producto del choque entre una precaria teoría de la sociedad heredera de la crítica deísta de la revelación —aceptada en gran parte por el clero latitudinario anglicano— y la evidencia material de nuevos fenómenos ligados al mundo del dinero y el crédito.

Si tiene algún sentido hablar de «liberalismo» en general, ya sea como «ideología», «doctrina» o «ciencia social», es decir, de un modo muy abstracto, lo que parece cierto es que dicho discurso no se construye desde la evidencia que proporcionaría la racionalidad de sus presupuestos frente al oscurantismo teológico, sino por el contrario, desde un entorno caracterizado por el déficit discursivo en el que, como he señalado más arriba, el único lenguaje disponible para explicar la sociabilidad humana, el del humanismo cívico, choca frontalmente con los requerimientos materiales de la situación emergente. De ahí que la defensa de la sociedad comercial sea tan precaria, tan llena de contradicciones, y tan compleja en definitiva. Reintroduciendo a Mandeville como una voz más en ese complejo espectáculo es posible captar la especificidad de su punto de vista y comprender las dificultades para su aceptación, y cuestionar al tiempo la interpretación «liberal» o «científica» de todo ese proceso, basada en la contraposición entre ciencia y teología, y en la fácil asunción del desplazamiento de la segunda por la primera.

El elemento clave para comprender la especificidad de Mandeville descansa en gran medida en la matriz puritana de su pensamiento, en su concepción «rigorista»³² de la virtud y de la naturaleza humana. El ser humano es naturalmente vicioso según esta concepción, y por tanto, cualquier virtud digna de ese nombre exige **abnegación**, es decir, ir en contra de los impulsos naturales. En la OBSERVACION [O] (1982: 99) que sirve de comentario al verso «Los verdaderos placeres, comodidad, holgura» advierte Mandeville:

como una antigua polis ni como una *faeces Romuli*, un régimen financiero y militar basado, como Fletcher tanto como Defoe se habían dado cuenta, en un abandono decisivo del ideal clásico —al tiempo que gótico— del ciudadano como propietario armado, y su sustitución por el hombre cultivado, “adquisitivo” y que disfruta de tiempo libre y puede pagar a otros para que le defiendan y gobiernen por él. Esto no podía ser defendido en término greco-romanos. Por el contrario exigía la comprensión de la modernidad comercial, y la reivindicación del régimen entrañaba una oposición entre lo antiguo y lo moderno, semejante si no idéntica con la que paralelamente se estaba llevando a cabo en “la batalla de los libros”. La ideología *Whig* dio en ese momento un giro decisivo hacia los valores sociales, culturales y comerciales, algo que asociamos especialmente con el nombre de Addison, entre un conjunto de figuras literarias que tomaron parte en el debate y que eran al mismo tiempo periodistas y ensayistas cultivados, sirviendo en las dos modalidades a un nuevo público urbano de lectores de periódicos. La réplica a los viejos *Whig* y su herederos *Tory* la dio una nueva categoría que podemos llamar *polite Whigs*» (Pocock: 235-236)²⁸.

El carácter misterioso e inestable del mundo comercial difícilmente puede legitimarse desde un punto de vista «neoclásico» que denuncia como fanatismo el misterio religioso. Al final la perplejidad subsiste, y ésa es la impresión general que se desprende de la lectura de *The Spectator* de Addison correspondiente a los últimos años de la reina Ana, hasta 1714. En ese año Mandeville publica *Fábula I* y *The Mischiefs*. Es su contribución a la polémica y la aceptación más extravagante del mundo de la fantasía.

Las dos líneas que hemos marcado como frontera «exterior» del discurso *Court/Country*, la exclusión económica y política de la mayoría de la población y el rechazo de la especulación y del *stockjobber*, son transgredidas o reformuladas por Mandeville, lo que no es sino el signo de su exterioridad respecto a la tradición del humanismo cívico

presente en Inglaterra desde mediados del XVII a través de Harrington. Mandeville comparte desde luego el primer elemento, y, más aún, es tal vez quien, hasta Adam Smith, formula observaciones más agudas sobre el papel de los excluidos en la nación como fundamento de la prosperidad. Es Mandeville quien traza claramente la conexión entre comercio a gran escala y desarrollo interno a través de la división del trabajo y la manufactura. Los pobres son la verdadera «riqueza de las naciones», la base material de la *Culture of Politeness*. Y éste es un punto de vista que sólo más tarde, con la herencia del *scientific whiggism* humeano en la ilustración escocesa, volverá a retomarse, y lo hará en gran medida en la senda trazada por Mandeville.

El mundo de la fantasía presenta muchas facetas, y su defensa se hace también desde ángulos diversos. La herencia del humanismo cívico da el tono moral de la época, pero al mismo tiempo se convierte en un fantasma, en un recurso retórico, por la incompatibilidad material entre sus exigencias y las nuevas condiciones impuestas por la revolución financiera. Desde fuera de esa tradición, y por lo tanto, en los bordes de lo que merece ser tenido en consideración, plantea Mandeville su defensa de la sociedad comercial. Primero es la virtud, después las buenas maneras, y finalmente el honor. Mandeville desenmascara sistemáticamente los conceptos morales reconstruidos por la corriente de la sociabilidad natural, y siega la hierba bajo la endeble estructura que aporta la *Culture of Politeness*. Todo es orgullo, todo es vanidad; y a pesar de ello, el mundo es un lugar agradable «bajo ciertas condiciones». Los ecos de las disputas teológicas del siglo anterior en torno al problema del mal y la providencia divina, resueñan en la incipiente sociología de la sociedad comercial. La «batalla de las abejas» no es sino un nuevo episodio mediante el que la herencia de Bayle, Arnauld, Malebranche o Leibniz desborda el ámbito de la polémica teológica o política y empieza a jugar en el circuito de la reproducción ampliada.

El pensamiento de Bernard Mandeville ha sido reivindicado en nuestro siglo desde dos puntos de vista. En primer lugar como brillante ideólogo liberal, como apologeta de lo que aquí hemos denominado «sociedad comercial». Este es por lo general el punto de vista de la historiografía marxista (Kramnick, 1968; Colletti, 1975).

seguidores, si bien revestidos de unas formas más *polite* generalmente, como el Kant de *Mutmasslicher Aufgang der Menschengesichte* y de la *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, o el Hegel del *Zusatz* al par. 184. de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*¹⁹.

Veamos en primer lugar cómo se expresa el *Polite Whiggism*.

En el número 537 de *The Spectator* (1965:416-418), atribuido a Huges, se ofrece como tema de reflexión la «Dignidad de la Naturaleza Humana»²⁰. El ensayo está redactado como la carta que un lector dirige a *Mr. Spectator* y plantea: «Ud. no puede dejar de notar que es ésta una Doctrina controvertida; hay autores que consideran la Naturaleza Humana desde un Punto de Vista muy distinto, y se han escrito Libros de Máximas para mostrar *La Falsedad de todas las Virtudes Humanas*²¹». A continuación el remitente plantea un paralelismo entre las reflexiones que cada autor hace sobre el tema y su propio carácter o temperamento:

«Los Políticos son capaces de reducir las Acciones más brillantes a Artificio y Cálculo; Otros, sembrados por el Descontento, la Repulsa, o las malas costumbres, son aptos para hacer pasar su Misantrópía (Spleen) por Filosofía²²; Aquellos que llevan una Vida desordenada, y que se consideran a si mismos incapaces de alcanzar ninguna Distinción²³ sobre el común de los Mortales, están a favor de desbanicar cualquier apariencia de Mérito que parezca censurar su conducta; y los Satiristas describen solamente la Deformidad²⁴. De todas estas Manos han salido tales Bocetos de la Humanidad como los que se representan en esas Pinturas burlescas, que los Italianos llaman *Caracatura*, en las que el Arte consiste en preservar, en medio de la distorsión de las Proporciones y la Factura más irritante, algún parecido discernible con la Persona representada, pero de tal Manera que la Belleza más agradable se transforma en el Monstruo más odioso.

Es tremendamente tendencioso poner al mismo nivel a la mejor y a la peor parte de la Humanidad²⁵, y degradar así al conjunto de la Especie por las faltas de algunos Particulares. Tales Métodos, no solamente tienden a hacer desaparecer la buena Opinión de cada uno respecto a sus semejantes, sino también a destruir esa Reverencia por uno mis-

mo, que es la Salvaguardia de la Inocencia, y una Fuente de Virtud.

Es cierto que existe una sorprendente Mezcla de Belleza y Deformidad, de Sabiduría y Locura, de Virtud y Vicio, en la Fábrica Humana...»

A pesar de ello —es el mensaje del ensayo—, es más útil remarcar los aspectos sociables y virtuosos de la especie, y no los oscuros y bajos. Este es un tema típico de la visión *polite*, el cual, a través de los números de *The Spectator*, se ramifica hasta alcanzar muy diversos ámbitos. Cualquier aspecto de la vida humana puede y debe desempeñarse de un modo *polite*, amable, sin estridencias, guardando la proporción y las formas. Hay así un modo *polite* de relación conyugal —el *marriage à la mode* presentado en los grabados de Hogarth—, de relación de negocios, y, en general, de comportamiento en los nuevos espacios de la sociabilidad urbana, las *coffee-houses*, el teatro y la ópera o los deportes al aire libre.

Pocock ha rastreado el surgimiento del ideal de la *politeness* durante la Restauración, como parte de la campaña latitudinaria en contra de la religiosidad profética y a favor de una religiosidad «sociable»²⁶. La campaña es dirigida por Addison, «un prudente hombre de iglesia para los nuevos estándares *Whig* cuyo mayor descubrimiento es la promoción de un estilo *polite*, y así de una política de estilo acompañada de una moralidad de la *politeness*»²⁷. Una versión optimista y confiada de los nuevos tiempos, heredera en cierto modo del neoclasicismo de la vieja ideología *Whig*. Como rasgo específico frente a la versión estrictamente *Court* o comercial, destaca un profundo desprecio del oscurantismo, que achaca a la doctrina sobre el ser humano transmitida por la *High Church*, pero sobre todo por las sectas disidentes, un rechazo del «entusiasmo» puritano. La religión natural, el deísmo, o bien la doctrina anglicana latitudinaria, proporcionan el soporte filosófico al *sociable animal* que Addison nos presenta a través de su incesante actividad como periodista y como literato. El objetivo fundamental que el *Polite Whiggism* se marca es la desactivación de la incompatibilidad entre libertad y cultura por un lado, y mundo comercial y progreso por otro, característica del punto de vista *Country*:

«Pero lo que más necesitaban era una defensa de la vida urbana y de la política no

«no veo en ello abnegación ninguna, sin la cual no puede existir la virtud. ¿Puede ser una gran mortificación no desear mayor participación en los bienes terrenales que la que debe satisfacer a todo hombre razonable? ¿O es tan meritorio no ser un malvado y abstenerse de indecencias que repugnan a las buenas costumbres, que ningún hombre prudente cometería aun cuando no profesara ninguna religión?»

Frente a la «Dignidad de la Naturaleza Humana» evocada en *The Spectator*, Mandeville coloca al «simple hombre caído», incapaz de un comportamiento virtuoso —que necesariamente requiere ir en contra de su naturaleza pasional regida por el orgullo— a falta de una especial asistencia de la gracia divina:

«Usted, señor, considera que va en beneficio de la sociedad el que la naturaleza humana deba ser exhaltada tanto como sea posible: pienso, que hacer ver su verdadera insignificancia y deformidad es más instructivo. Su propósito es hacer que los hombres copien del hermoso original, y se esfuercen por vivir a la altura de su dignidad: el mío es insistir en la necesidad de educación, y mortificar el orgullo» (LD³³, 1732: 48).

El rigorismo es lo que le enfrenta a la «religiosidad sociable» preconizada por el *Polite Whiggism* y lo que espolea su ingenio hasta alcanzar los espléndidos resultados que se muestran en la *Investigación sobre la Naturaleza de la Sociedad* (SNS, 1723, 1982) y en la *Letter to Dion* (LD, 1732). Y precisamente el rigorismo es un rasgo difícil de asimilar por parte de quienes preconizan la recuperación de Mandeville como científico. Categorizado como residuo marginal, su importancia es oscurecida y disminuída, y su presencia se explica ora como artificio literario para llamar la atención y dar más brillo a sus argumentos, ora como parapeto frente a la censura; en definitiva, como un refugio cómodo aunque insincero desde el que lanzar su *mocking satire*³⁴.

En el panfleto político titulado *The Mischiefs that ought justly to be Apprehended from a Whig Government*³⁵ (MWG, 1714) Mandeville plantea la defensa convencional de la sucesión hanoveriana frente a un adversario *Tory*-cripojacobita, como garantía de la libertad del pueblo inglés. Las objeciones contra Jorge I son una segunda

versión de las que en su día se lanzaron contra Guillermo III, a las que Defoe respondió en el poema *A True-Born Englishman*. Mandeville se ocupa de responder a los tradicionales argumentos *Tory* que acusan de «regicidas» a los *Whig* y defiende la tolerancia religiosa y el gobierno moderado o *mixed constitution* como la base más segura para la edificación de la propiedad británica.

Pero al mismo tiempo 1714 es el año en que aparece la primera edición de la primera parte de *La Fábula de las Abejas*, en la que al poema inicial aparecido en 1705 (GH) se añaden veinte observaciones en prosa y un ensayo, titulado *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue* (EOMV, 1714, 1982) que desarrollan el argumento sobre el vicio, el lujo y la prosperidad comercial. Lo que podría considerarse la mejor defensa filosófica del mundo *Court*, se muestra ya inaceptable para al *polite whiggism*. Las sucesivas ediciones de *The Fable* irán ahondando el distanciamiento, que se convierte en crítica directa en la figura de Shaftesbury (SNS, 1723, 1982).

A partir de 1723 la airada acogida de sus escritos, y la falta de comprensión que Mandeville achaca a sus adversarios³⁶ irán transformando la defensa de Mandeville de la sociedad comercial en algo muy distinto a ese *polite whiggism*. El pesimismo y el escepticismo de su visión agustina de la naturaleza humana chocan frontalmente con los trazos con los que Addison nos propone al «sociable animal». Esta separación lleva a Mandeville a una circunstancial coincidencia con los lamentos *Tory High-Church*, como los expresados por William Law³⁷, y lo enfrenta a un sinnúmero de divulgadores de la filosofía social deísta o latitudinaria³⁸.

En la segunda parte de *The Fable*³⁹, aparecida en 1729, Mandeville inicia la reivindicación de su particular defensa de la sociedad comercial y recurre para ello a una variedad de argumentos, pero fundamentalmente se dedica a perfilar una psicología humana sobre la base del escepticismo de Bayle y el mecanicismo atomista de Hobbes, que desemboca en la formulación del concepto de *self-liking* y su diferenciación de los empleados hasta entonces, *self-love* o *pride*.

Con la publicación de sus últimas obras, *A Letter to Dion* (LD, 1732) y *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity at War* (EOHUCW, 1732) se cierra el ciclo apologético de la sociedad comercial y de defensa frente a sus distintos adversarios.

El EOHUCW (1732) hace del concepto de Honor, el núcleo en torno al que se va tejiendo la *polite society*, el centro de su labor de desmascaramiento. Establece su conexión con el orgullo, del cual, pregona, no es sino la forma socialmente considerada benigna, e incluso provechosa⁴⁰.

«Cleómenes. No hay duda, pero el *beau monde*, y toda la gente bien educada, que desean ser juzgados por las apariencias externas, elegirán siempre los casuístas más complacientes; y cuanto mayor sea la permisividad que los clérigos les concedan para disfrutar de este mundo, más contentos estarán con ellos. Pero esto sólo cuenta entre la buena sociedad y la gente elegante, cuya religión es por lo regular muy superficial, y cuya virtud rara vez se extiende más allá de las buenas maneras» (Eohucw, II Diálogo, 1732: 107).

Hacia el final del texto Mandeville parece, al retomar temas ya expuestos con anterioridad en *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* (FT, 1720), desear un acercamiento a las posiciones *whig* convencionales, enunciando los puntos en los que su coincidencia es casi completa: el anticlericalismo, el odio al papismo y la intolerancia. El indudable componente de *sociable animal* que Mandeville lleva consigo es tal vez aquí donde encuentra una expresión más clara.

En LD (1732) Mandeville, frente a la acusación de Berkeley, que tendenciosamente lo hace aparecer como apologeta del vicio, muestra en primer plano su faceta rigorista⁴¹. Este texto de setenta páginas es su último escrito. Su importancia radica precisamente en ese hecho, en ser la última ocasión de que Mandeville dispone para responder a sus críticos y explicar «lo que realmente quiso decir»⁴².

Oscurecida la razón y la revelación por la crítica escéptica, la defensa del mundo moderno apela a la **imaginación**. Pero la imaginación es una potencialidad subjetiva, alojada en cada individuo en tanto que entidad separada. Desde este punto de vista la explicación de la sociabilidad aparece problematizada y, para dar cuenta de ella, Bernard Mandeville de un lado, y la corriente del *Polite Whiggism* de otro, elaboran una serie de argumentos enfrentados. De un lado tenemos la «sociabilidad natural» de la especie, desde la que, una vez liberada de las ataduras oscurantistas del fanatismo religioso, intenta

el *Polite Whiggism* reconstruir a su manera un entorno neoclásico en el que los aspectos más sombríos del mundo del crédito y las finanzas se oscurecen en favor del brillo cultural que proporciona el surgimiento de una «estética burguesa». Del otro lado, con Mandeville, la **insociable sociabilidad** inicia su andadura como matriz fundamental de la autoconciencia moderna.

Para Shaftesbury, para Addison, o para Hutcheson, la imaginación es la potencia que lleva a simpatizar con los demás, a una necesaria convergencia de sensibilidades en torno a la armonía y el orden de los que la Naturaleza es paradigma. Al menos entre lo que se conoce como *beau monde*, la buena sociedad, esta capacidad simpática de la imaginación proporciona todo lo necesario para garantizar un modo de vida agradable y elevado.

La imaginación es también convocada por Mandeville, pero con un tono y una intención muy distintos. La imaginación, la potencia que nos constituye, es movida por nuestras pasiones, en particular el orgullo, responsable ya de la caída en el Paraíso. La imaginación es para Mandeville productora de quimeras, de vanidad, con las que engañamos a los demás a través de una puesta en escena que es, sobre todo, autoengaño. Uno de los hilos conductores de la obra de Mandeville es el que, partiendo de una noción de orgullo muy apegada a la tradición jansenista y puritana en la versión ofrecida por Bayle, va ganando precisión y coherencia conceptual. Mandeville acaba alumbrando un nuevo término, *self-liking*, para dar cuenta del mecanismo mediante el cual el autoengaño de cada uno se convierte en dinámica productiva, en beneficios públicos.

El *self-liking*, nos dice Mandeville (FÁBULA II, III Diálogo, 1729: 1982), es una pasión con la que la Naturaleza ha dotado a la especie humana para ayudarla en la tarea de la autopreservación. Dicha pasión consiste en la superior valoración que cada individuo hace de sí mismo frente a sus semejantes, por encima de la que cualquier juez imparcial le adjudicaría. Pero, es lo más importante, la naturaleza nos ha otorgado al tiempo la conciencia del engaño que cada uno nos infringimos a nosotros mismos empujados por el *self-liking*. Por ello, la satisfacción de esa pasión depende de la aprobación de nuestra conducta por nuestros iguales, lo que irremediamente nos obliga a ceder a las imposiciones de la vida social.

Lo que se dibuja así es un escenario en el que una multitud de conciencias solipsistas desde el punto de vista cognoscitivo y moral, que sólo tienen una relación directa con Dios, se refieren unas a otras, obteniendo de ese modo una fuente indirecta de reconocimiento.

La concepción rigorista de la virtud conlleva una difuminación de la frontera entre vicio y virtud «mundanos». La verdadera virtud, la virtud cristiana, demanda ir en contra de nuestra naturaleza, negar la satisfacción de las pasiones que hacen mover la máquina humana. Esto solamente está al alcance de los asistidos por la gracia divina, a los que Mandeville explícitamente excluye de sus argumentos (FÁBULA I, 1714). Lo que convencionalmente llamamos virtud no es sino el vicio bien administrado (EOMV, 1714), virtud mundana. Y de este modo, alejando hasta el infinito todos los comportamientos de lo que es la única virtud real, Mandeville logra equipararlos unos a otros. El rigorismo, como censura Addison, quiere borrar toda distinción. Si en la nueva visión de la Cadena del Ser los hombres como especie se acercan más a las bestias que a los ángeles, paralelamente los individuos dentro de la especie se igualan también a la baja. Radicalismo igualitarista y rigorismo moral muestran una curiosa afinidad. Las distinciones de rango y calidad, responsables de comportamientos honorables y virtuosos, a las que apela el *Polite Whiggism*, se difuminan. Mandeville remarca así la igualdad de todos los comportamientos: en GH (1705), en FÁBULA I (1723), en MDPS (1724) se encuentran múltiples ejemplos; también en FT (1720), cuando defiende que no se debe esperar de los políticos un comportamiento más virtuoso que el de los demás individuos (FT: 345-346).

Desde el punto de vista rigorista, la sociabilidad humana resulta especialmente difícil de explicar. Si no hay virtud en el mundo ¿cómo es posible la sociedad? Mandeville recoge la respuesta de Pierre Bayle: las pasiones, malas como son, son útiles, puesto que sin ellas la sociedad no podría subsistir. La providencia divina, la *sagesse de Dieu*, ha escogido una vía indirecta, ha escogido el camino más largo.

La aportación de Mandeville dentro de la corriente de la «insociable sociabilidad», apoyándose en Bayle, se extiende no obstante y se hace más compleja, presentando en realidad una doble cara. El misterio del orden surgiendo del desorden, del bien surgiendo del mal como los po-

luelos de los huevos es, de un lado, producto de la «Providencia Divina», de otro, resultado del hábil manejo de la naturaleza humana por parte de los *skilful politicians*. Ambos puntos de vista coexisten en la obra de Mandeville, incluso en un texto breve como es *A Letter to Dion* (LD, 1732).

Desde el primer punto de vista el orden social, a través de la remisión a la Divina Providencia, mantiene el halo de misterio, de inexplicable maravilla que hemos visto en la primera parte atribuir al mundo del crédito y las finanzas:

«Aunque todos desean baratura y abundancia de provisiones, con frecuencia ambas son calamidades para un gran parte de la nación... Muchas veces hemos tenido la buena fortuna de tener gran abundancia, cuando otras naciones han pasado necesidad. Esto es una gancia real: pero cuando todos nuestros vecinos están adecuadamente provistos, y no podemos exportar con ganancia nuestro maíz a ninguna parte, dos años de abundancia, uno después de otro, de lejos son un mayor perjuicio para el público que una moderada escasez. Un hombre benevolente que tiene una opinión de este tipo imaginaría quizás que los trabajadores de toda clase acudirían a su trabajo con mayor diligencia, y soportarían sus fatigas con mayor alegría en los años de abundancia que cuando el maíz tiene un alto precio, y con todos sus afanes apenas pueden procurar alimento a sus familias. Más lo cierto es lo contrario; y pregunte a cualquiera que lleve un negocio de cierta importancia y tenga experiencia, que haya empleado durante muchos años un gran número de brazos en la manufactura de la lana, en la fabricación de herramientas, o en la agricultura, y todos ellos le contestarán de modo unánime que los pobres son más insolentes, y su trabajo está menos asegurado, cuando las provisiones son baratas; y que nunca pueden conseguir que trabajen más, o que sus órdenes se cumplan más puntualmente que cuando el pan es caro» (LD, 1732: 50-51)⁴³.

El misterio y el milagro, expulsados del ámbito religioso por la crítica deísta se trasladan a la vida cotidiana, y el pensamiento de raíz puritana está mucho más capacitado para hacer la transición:

«Los designios de la providencia son inexcrutables, y la distribución de lo que llama-

mos el bien y el mal en este mundo es un misterio del que no pueden dar cuenta nuestras nociones de la justicia divina sin hechar mano de una vida futura... La cuestión no está en cuál sea el camino más corto hacia la riqueza, sino si las riquezas merecen el ser condenadas por ellas... Y desafío a todos mis enemigos a que memuestren dónde he recomendado yo el vicio, o hecho la menor insinuación, por la cual se contradiga esa verdad, así como notable aserción de Monsier Bayle: *Les utilités du vice n'empêchent pas qu'il n'esoit mauvais*. El vicio es siempre malo, cualquiera sea el beneficio que podamos recibir de él» (LD, 1732: 34).

Esta es la versión del orden social como «orden espontáneo» como consecuencia no querida de la acción:

«De hecho, he manifestado que con frecuencia vemos surgir un bien evidente de un mal palpable, y he dado ejemplos para probar que, mediante la maravillosa dirección de la providencia inexcrutable, ladrones, asesinos, y los peores entre los malvados son hechos a veces instrumento de una gran liberación de muchas angustias, y de notables bendiciones... Que la honestidad es la mejor política, incluso en lo temporal, es verdad por lo general; pero no eleva a los hombres a la riqueza y el poder con tanta frecuencia como la bellaquería y la ambición; y la opur-tunidad es un gran pícaro» (LD, 1732: 33)⁴⁴.

Los individuos coadyuvan en la consecución de un fin que no estaba en sus propósitos, el vicio individual sirve al beneficio social. Este es el Mandeville del *laissez-faire*, de los argumentos sobre el lujo, el libre comercio y la propiedad nacional.

De otro lado sin embargo, la hábil composición de las pasiones es obra de moralistas y políticos, y Mandeville remite ahora a las condiciones que garantizan el correcto funcionamiento de la alquimia comercial, en primer lugar, el seguramiento del *Meum* y el *Teum*. La proclamada espontaneidad se difumina y el orden social aparece como producto de la **vigilancia**.

«Es evidente que las palabras, *Vicios privados, beneficios públicos*, no forman una frase completa de acuerdo a la gramática; y que falta al menos un verbo, si no es que mucho

más, para que adquieran su perfecto sentido. En la *Reivindicación de La Fábula de las Abejas* he explicado lo que entiendo por ella, que los vicios privados, mediante el diestro manejo de un hábil político, pueden convertirse en beneficios públicos [...] y a todos se les ha de conceder la libertad de interpretar sus propias palabras. Pero si no se me concede este privilegio, la peor interpretación que se puede hacer de ellas es decir que constituyen un epítome de lo que he intentado probar a través del libro, que el lujo y los vicios de los hombres, bajo las regulaciones y restricciones establecidas en *La Fábula de las Abejas*, sirven a, y con frecuencia son inseparables de, la felicidad terrenal de la sociedad civil; me refiero a lo que normalmente se llama felicidad temporal, y lo que así es estimado» (LD, 1732: 37)⁴⁵.

La Riqueza de las Naciones descansa en el trabajo de los pobres, lo cual, sentadas desde la epistemología las premisas teóricas del radicalismo igualitarista, no puede obtenerse sino bajo una estricta vigilancia. Vigilancia que, a diferencia de Hobbes, no confía en el miedo, sino en la interiorización de las leyes sociales a través del funcionamiento del *self-liking*.

Esta doble mirada, mercantilista y liberal, es una de las mayores dificultades para la elaboración de una interpretación coherente de Mandeville⁴⁶. Y ciertamente la imaginación, responsable de las vanas quimeras y engaños que pueblan la fantasía, juega un rol positivo de cara a la sociabilidad, cuando juega en el terreno de los pocos. En aquellos que han de trabajar porque no pueden evitarlo, la gran masa que es la base material de la sociedad, cuanto menos se desarrolle la fantasía, más útiles serán a la sociedad y más felices ellos mismos. Es una simple cuestión de números y el cálculo nos lo da hecho Mandeville en el Ensayo sobre las Escuelas de Caridad:

«Puesto que sobre la tierra toda pesa una maldición y hemos de ganarnos el pan con el sudor de nuestra frente, muchas son las penas que el hombre se ve obligado a soportar para suplir las necesidades de su subsistencia y el mero sostenimiento de su corrompida y defectuosa naturaleza, en tanto que individuo. Pero es infinitamente más difícil hacer la vida cómoda en una sociedad civilizada [...] Es de todo punto imposible que una sociedad pue-

da subsistir mucho tiempo y soportar que muchos de sus miembros vivan en la ociosidad, disfrutando de todas las comodidades y placeres que puedan inventarse, sin tener al mismo tiempo grandes multitudes de gentes que, para compensar esa deficiencia, transijan con lo contrario, y a fuerza de costumbre y paciencia, lleguen a habituarse a trabajar, no sólo para ellos mismos, sino también para los demás» (ECCS, 1723 en Fábula I, 1982: 189).

He mencionado anteriormente, y conviene no olvidarlo ahora, que la exclusión social es uno de los dos rasgos que marcan la frontera exterior del consenso *Country/Court*, un dato de la realidad para todos los contemporáneos. En el caso de Mandeville la diferencia radica en la especial visibilidad que su pensamiento le otorga, en el protagonismo que adquiere.

Como la versión del *Polite Whiggism*, la defensa de Mandeville de la sociedad comercial como insociable sociabilidad no aparece, a pesar de su mayor coherencia, exenta de problemas.

Para finalizar no estará de más recapitular las antinomias propias de cada punto de vista. Del lado del *Polite Whiggism*, que hereda del punto de vista *Country* el gusto neoclásico por el pasado, al aceptar a regañadientes la base material del mundo moderno dibuja una visión del orden social como mundo sin valores, un mundo opaco frente al que el individuo se alza como reducto de la moralidad. Una visión delirante (Pocock, 1975: 458-459) en la que el individuo se hace refugio y garante de la moralidad. El imperativo de la conciencia es, a partir de estos planteamientos, la premisa de todos los intentos humanistas por remoralizar la política o la vida social. Esta, se admite, es una cáscara vacía, pero imprescindible, e imprescindible e imposible a un tiempo se hace llenarla.

La versión estrictamente *Court* o comercial arrastra sus propias contradicciones e insuficiencias. Como se ha visto, el orden social se predica a un tiempo espontáneo y vigilado. Por otro lado la insociable sociabilidad, partiendo de la defensa —en oposición al punto de vista *Country*— de la modernidad frente a la antigüedad, basada en la realidad del progreso material de cada uno de los individuos:

[P] en tal medida, que los mismos pobres vivían mejor que antes los ricos, y nada más podría añadirse (FÁBULA I, 1982: 16).

hace explícito con claridad cómo el progreso social se asienta en el sacrificio de la mayoría cuya imaginación, la potencia constitutiva del individuo humano, ha de vigilarse estrechamente si se quieren garantizar las condiciones materiales del progreso. Mandeville, se ha dicho, es un alimento indigesto:

«Muchas cosas son ciertas que el vulgo considera paradójicas. Créame señor, entender la naturaleza de la sociedad civil requiere estudio y experiencia. El mal es, si no la base, al menos un ingrediente necesario del compuesto; y la felicidad temporal de algunos es inseparable de la miseria de otros. Hay gente estúpida que imagina que el bien del conjunto es compatible con el de cada individuo; y los mejores entre nosotros no son sinceros» (LD, 1732: 49).

La defensa de la sociedad comercial como dinamismo productivo alimentado por las pasiones, que Mandeville elabora, prefigura ya todos los problemas de la sociabilidad ligada al mercado. Problemas que, a veces en los mismos términos, se formulan todavía hoy y que, por otro lado, hay que ver como la transposición a un nuevo terreno de las disputas que estallan en la gran crisis de la conciencia europea del setecientos, en el intento de hacer compatible la revelación cristiana y el método geométrico. Mandeville construye un discurso que permite la aceptación del mundo fantástico del crédito a través de la transposición al mismo de los atributos de la divina providencia. La naturaleza corrupta de la humanidad impone carencias que la división del trabajo alivia. El orgullo construye la historia, y las restricciones que impone la sociedad son el precio que las pasiones han de pagar para su satisfacción después de la caída (Tarrant, 1982). Frente a lo que de ordinario se sostiene, Mandeville no reflexiona desde el rechazo de lo trascendente, desde la ciencia frente a la teología, sino desde las consecuencias que la teología puritana impone, frente al latitudinarismo mayoritario en el clero británico y frente al racionalismo deísta.

Al abogar por un «cristianismo sociable», fácilmente reconciliable con las exigencias del *beau monde*⁴⁷, el *Polite Whiggism* favorecía la emancipación de la sociedad a través de la crítica del monopolio sobre la cultura mantenido por la Iglesia. De otro lado, la apelación a la eternidad y al carácter innato de la virtud

otorgaba a la Iglesia de Inglaterra una defensa frente a los planteamientos de Hobbes. La Iglesia quedaba a salvo de las injerencias del poder político, que, al menos, debía respetar lo establecido por ley natural, y la sociedad, es decir, el *beau monde* se liberaba de las imposiciones de una interpretación oscurantista de la verdad revelada, que de todos modos veía grandemente reducida su jurisdicción sobre la vida ordinaria de los fieles. Estos sentimientos nutren el consenso mayoritario, y este consenso es el que Mandeville denuncia como hipócrita (LD, 1732: 20) y, lo que es más grave, miope y peligroso (SNS, 1723, 1982).

NOTAS

¹ La historia de las transformaciones de la ideología *Whig* es objeto de la atención de la mayoría de los trabajos de Pocock pero en particular se dedica a ella la extensa parte III de la recopilación *Virtue, Commerce and History* (1985) que lleva por título *The varieties of Whiggism from Exclusion to Reform: A history of ideology and discourse*.

² «Lo que desde cualquier punto de vista deja ver el análisis es que, incluso en las épocas en las que el conflicto de facciones fue más agudo, no se dió una antítesis simple entre tierra y comercio (negocios), o incluso entre tierra y crédito; y no se nos invita a pensar en términos de una política de grupos de interés claramente distintos, sino de un conjunto de políticos, publicistas y sus seguidores, maniobrando en un mundo de percepciones y símbolos compartidos, e intentando interpretarlo cada uno a su favor por medio de un sistema de valores común» (POCOCK, 1975: 449). En cuanto a las aludidas «fases» del debate, se trata más bien de momentos decisivos en un clima de permanente enfrentamiento soterrado. Pocock ha singularizado cuatro de estas «crisis» o momentos culminantes: *the standing army controversy* o *paper war*, aproximadamente entre 1698 y 1702, en la que John Toland, John Trenchard, Walter Moyle y Charles Davenant escribieron para el partido *Country* y Daniel Defoe y Jonathan Swift para el *Court*; un segundo episodio durante los «cuatro últimos años de la reina Ana», en el que Swift por los *Tories* se enfrentó al *Whig* Joseph Addison y ocasionalmente a Defoe, quien escribió para ambos bandos. El tercer momento tiene lugar durante la borrasca financiera que supuso la quiebra de la *South Sea Company*, en el que la ideología *Country* encuentra expresión periodística en las *Catto's Letters* y en *The Independent Whig*, de la mano de John Trenchard y Thomas Gordon y, en último lugar, de 1726 a 1734, cuando Henry St. Jones, Vizconde Bolingbroke desde *The Craftsman* lleva a cabo la durísima campaña contra el primer ministro *Court Whig* Robert Walpole, defendido por toda una serie de escritores menores desde *The London Journal* (POCOCK, 1975: 426-427).

³ POCOCK (1975: 455-45), sin embargo, a pesar de hacer una aguda observación sobre Mandeville no se ocupa de él en particular.

⁴ «Una vez que los ejércitos fueron financiados mediante impuestos, los impuestos empezaron a ser recaudados mediante ejércitos, y las libertades de casi toda Europa llega-

ron a su fin» Andrew Fletcher, *A Discourse of Government with Relation to Militias*, Edimburgh, 1698, citado por Pocock (1975: 430).

⁵ Al comentar la *Filosofía del Dinero* de Simmel, Roberto González señala:

«El valor de este símbolo que institucionaliza la función social del intercambio, depende en una medida cada vez mayor de la "confianza" en la estabilidad del ciclo económico. Depende, en última instancia, de una "fe" casi religiosa en el orden social. Esta relación entre el valor de la moneda fiduciaria y la legitimidad del orden socioeconómico hace que Simmel destaque los peligros de la inflación para la moderna economía del crédito. La inestabilidad monetaria impide un cálculo correcto del capital, y socava los fundamentos de la legitimidad del mercado» (GONZÁLEZ, 1993).

⁶ «Ambos partidos [*Tory. Whig*] se describen con frecuencia como alianzas de dos elementos: un elemento *Court* de políticos profesionales que deseaban el poder y estaban ansiosos por ocupar cargos públicos, y un elemento *Country* de mayores dimensiones, de parlamentarios sin cargo ... "independent country gentlemen" que se encargaban de su propio éxito electoral y que por tanto no tenían ninguna obligación en ese sentido respecto a sus partidos» (DICKINSON, 1977: 91). Esta primera caracterización, bastante «técnica», la va recubriendo Dickinson posteriormente de contenido ideológico. No obstante, él mismo se encargó de llamar la atención sobre la convergencia en torno a ciertas cuestiones fundamentales: «ambos partidos deseaban a toda costa evitar la guerra civil y la revolución social y ambos estaban decididos a preservar una sociedad jerárquica en la que la propiedad privada estuviera asegurada frente a la depredación de un monarca arbitrario o un populacho licencioso» (DICKINSON, 1977: 93) (la traducción de todos los textos citados en castellano es mía, salvo en el caso de los que proceden de FÁBULA, 1982).

⁷ Por ejemplo, en la presentación de uno de los portavoces del punto de vista *Country*, advierte: «Sería incorrecto suponer que Fletcher deseaba ingenuamente restaurar un mundo agrario de guerreros-granjeros autosuficientes; él escribió abundantemente acerca de los innegables y urgentes problemas para inducir siquiera una cierta prosperidad comercial en la desesperada sociedad de Escocia, pero su historia de las libertades, su *discourse of government in its relation to militias*, nos revela un estado del pensamiento alrededor de 1700, cuando se anhelaba la existencia de una ideología burguesa, de una moralidad cívica para el hombre del mercado, pero aparentemente no se encontraba» (POCOCK, 1975: 435-436).

⁸ En castellano respectivamente, tierra, negocios y crédito. El significado de «trade» es difícil de traducir al castellano porque es mucho más amplio que el que «comercio» ha llegado a tener en la actualidad, como una de las ramas particulares del producto nacional. «Tráfico comercial» puede ser más exacto ya que es más genérico. En la Inglaterra de la «Augustan Age» «trade» se refiere genéricamente a toda fuente de riqueza o producción distinta de la tierra. En particular se refiere al comercio ultramarino, el comercio a gran escala y a larga distancia, que es el que se verá involucrado en la «revolución financiera», pero en sentido general *trade* puede referirse a la industria —si bien apenas existe algo a lo que aplicar ese nombre en el sentido actual del término— y a la manufactura. El término genérico «negocios» intenta conservar la oposición entre *Trade* y *Land* en

cuanto oposición entre la riqueza mobiliaria y la riqueza inmobiliaria, ya que éste es precisamente el aspecto en torno al que discurre en gran medida la polémica.

⁹ Desde otro punto de vista Locke aporta también argumentos a favor de la propiedad inmobiliaria hereditaria.

¹⁰ En esta época comienza a utilizarse el término *mob*, procedente de la expresión latina *vulgus mobile*.

¹¹ «De todos los seres que existen sólo en la mente de los hombres, nada es más fantástico y agradable que el Crédito; nunca hay que forzarlo; depende de la opinión, depende de nuestros sentimientos de esperanza y miedo, muchas veces viene cuando no se le busca, y con frecuencia se marcha sin razón, y, una vez perdido, es muy difícil de recuperar.

Se asemeja, en gran medida, y en muchos detalles está próximo a esa fama y reputación que los hombres obtienen del sabio manejo de los asuntos de gobierno, o del valor y la conducta en el campo de batalla. Un hombre de estado capaz y un gran capitán pueden, debido a algún accidente o a la mala fortuna, caer en desgracia, y perder fama y reputación; pero si hay algo de verdadero valor en ellos, un depósito real de mérito, con el tiempo las reconquistarán. De la misma manera, el Crédito, aunque durante un tiempo pueda quedar oscurecido, y operar con dificultad, puede en alguna medida recuperarse, cuando en el fondo existe una base segura» (citado por POCOCK, 1975:439)

¹² «El espíritu de los hombres alcanzará la tranquilidad y la calma; la conveniencia mutua los conducirá a un mutuo deseo de ayudarse unos a otros. Se darán cuenta que ninguna nación comercial pudo nunca subsistir y llevar adelante sus negocios sobre la base de propiedad real; que la fe y la confianza mutua son necesarias para unir y mantener a un pueblo cohesionado, tanto como la obediencia, el amor, la amistad o el diálogo. Y cuando la experiencia haya mostrado a cada uno cuan débil es si depende sólo de sí mismo, todos desearán ayudar a los otros, y solicitar la ayuda de sus vecinos, lo cual sin duda llevará progresivamente a un relanzamiento del crédito público» (citado por POCOCK (1975: 440)).

¹³ La retórica empleada evoca los primeros párrafos del *Tratado Teológico-Político* de Spinoza.

¹⁴ Sin duda Defoe es el autor más cercano a los planteamientos de Mandeville, y no es casual que ambos procedan de familias holandesas puritanas.

¹⁵ «El dinero tiene una hermana menor, una servidora muy útil y diligente respecto a los negocios, la cual, en ausencia de su pariente de más edad pero con su consentimiento, y en la suposición de su asistencia confederada, le es de gran utilidad [tanto Dinero como Crédito son nombres femeninos en el original inglés]; con frecuencia la sustituye temporalmente, responde a todos los propósitos del mundo de los negocios a la perfección, tan bien como el dinero mismo en todas las empresas; sólomente con una condición, que su Hermana la asista constante y puntualmente y preserve su buen humor. No obstante, a la menor decepción se vuelve taciturna, enferma, se hace malévola, y desaparecerá durante largo tiempo. Su nombre en nuestro idioma es CRÉDITO, en otros países Honor, y no se cuál sea en los demás [...] Es curioso observar qué tajante es esta señorita, cuán despóticamente gobierna todos sus actos: si la cortejas, la pierdes, o debes comprarla a unos tipos escandalosos. Y si la compras, siempre estará celosa de tí, suspicaz. Y si no pagas tu deuda respecto a un título al que te hayas comprometido, se marcha, y quizás nunca regrese mientras vivas, y si lo hace será tras largas súplicas y grandes dificultades» (citado por POCOCK (1975: 452-453)).

¹⁶ La «Rueda de la Fortuna» es una imagen medieval que pervive en el pensamiento renacentista. Maquiavelo hace de la contraposición entre *virtú* y *fortuna* la imagen sintética del enfrentamiento entre las fuerzas corruptoras de la historia y el mundo intemporal de la virtud, siempre amenazada por las primeras. La imagen es muy utilizada por Defoe y también Mandeville hace mención de ella: «Los diversos altibajos forman una rueda que, con su incansante girar, pone en movimiento toda la maquinaria. Los filósofos, que osan extender sus pensamientos más allá del mezquino alcance de lo inmediato a ellos, no consideran los cambios alternativos de la sociedad civil de diferente manera que el hincharse de los pulmones; partes tan indispensables estos últimos, para la respiración en los más perfectos de los animales, como las primeras; de modo que el voluble hábito de la incostante fortuna es para el cuerpo político lo mismo que el aire para la criatura viviente» (REMARKS, 1714-1723, 1982: 164).

¹⁷ En otro número de *Review* del mismo año Defoe muestra, no obstante, los inconvenientes del nuevo mecanismo: «Los deudores injurian a los acreedores, y los acreedores matan de hambre y asesinan a sus deudores; la compasión huye de la naturaleza humana en el curso del comercio; y los ingleses, que en todos los demás casos son hombres generosos, amables y sienten por los otros más que simple compasión, son para sus deudores lunáticos, hombres enloquecidos y tiranos» (citado por POCOCK (1975:453)).

¹⁸ «La primera pareja la formaban Tiranía y Anarquía, la segunda Fanatismo y Ateísmo, la tercera el Genio de una república y un joven de alrededor de veintidos años de edad, cuyo nombre no pude averiguar [se refiere a James Francis Edward, conocido como "El Pretendiente", nacido en junio de 1688 y educado en el exilio francés. La legitimidad de su nacimiento como hijo de James II era dudosa y los *Whig* la recusaron siempre, y acusaron a los *Tories* de pretender una restauración "jacobita" en su persona]. Tenía una espada en su mano derecha, que durante la danza blandía a menudo sobre la Ley de Sucesión...» La estructura del sueño es semejante a la de *The Grumbling Hive* (1705) de Mandeville: un primer cuadro en el que todo es prosperidad, un momento fatal, y un segundo cuadro de decadencia y ruina. La diferencia está en la causa del desastre. En el caso de Mandeville es la vanidad humana, que no contenta con llevar una vida cómoda quiere que le llamen virtuosa. En el caso de Addison, diseñado para reivindicar la ecuación virtud-properidad, la ruina es producto de elementos extraños a la imagen próspera, la tiranía política y los fantasmas del jacobitismo.

¹⁹ Ambos textos contruidos sobre el horizonte de *Génesis*, III, 23. Tomo la referencia de TARANTO (1982: 72-74).

²⁰ El editor moderno nos da indicaciones acerca de la amplia cobertura que este argumento tuvo en el periódico: «[Fue éste] un tema recurrente tanto en *The Tatler* como en *The Spectator*. El número 87 de *The Tatler* (de Steel) se abre con la siguiente declaración, "No hay nada que contemple con mayor placer que la dignidad de la Naturaleza Humana"... "Debo confesar", escribe Addison en el número 108, "No hay nada que me agrade más, de todo lo que leo en los libros, o veo entre la Humanidad, que esos Pasajes que representan la Naturaleza humana con la Dignidad que le corresponde". Va más allá, y contrasta a los autores de la antigüedad, los cuales "cultivan la Grandeza natural del Alma", con "nuestros Autores franceses de moda", y sus imitadores ingleses, que desprecian la naturaleza humana. "Estos últimos, dan la interpretación más mezquina, y adjudican los más bajos Motivos y las Acciones más valiosas: explican el Vicio y la Virtud en función de la constitución

(*resolve Vice and Virtue into Constitution*). En resumen, se proponen no hacer distinciones entre un hombre y otro, o entre la Especie de los Hombres y la de los Brutos". Cita a La Rochefoucauld como "el mayor Filósofo en cuanto a la administración de Consuelo a los Estúpidos, los Envidiosos, y en general la parte *Worthless* de la Humanidad" (BOND, 1965: 416).

²¹ Se refiere seguramente al *Traité de la Fausseté des vertus humaines* de Jacques Esprit (1678). La traducción inglesa, de W. Beauvoir, apareció en 1706 con el título *Discourses on the Deceitfulness of Human Virtue*.

²² Hutcheson, uno de los herederos más célebres de Shaftesbury, que fundó en Dublín un «Club Shaftesburiano» para el avance de las «fine arts» (incluye tanto lo que en la tradición suele considerarse como «bellas artes» como aquellas «artesanas», específicamente británicas en su tono, dedicadas al embellecimiento de los diversos ámbitos de la vida cotidiana: «arquitectura de interiores, decoración, mobiliario, jardinería») hace un juicio en ese sentido de la obra de Mandeville.

²³ Un elemento muy característico del «polite whiggism». Mandeville o Defoe señalan lo contrario, la igualdad fundamental de los individuos. Mandeville lo plantea en general en *Fábula I* (1714), y en particular en el ensayo sobre los burdeles públicos, *A Modest Defense of Publick Stews* (MDPS, 1724), respecto a las prostitutas, sugiriendo que si su sistema se pusiera en funcionamiento las prostitutas no velarían menos por su negocio, ni mostrarían menos probidad en el mismo, del que pueda por lo regular esperarse de otros profesionales liberales como médicos o abogados.

²⁴ Mandeville se refiere irónicamente a su propia forma de pensar como «Sistema de la Deformidad» en *Fábula II*, contraponiéndolo al «Sistema de la Benevolencia» que atribuye a Shaftesbury, y tal vez con la intención de responder a este tipo de críticas. Es decir, salir al paso de quienes consideran que serán más amables y más agradable la compañía de los que piensen que los hombres son sociables por naturaleza.

²⁵ Un cargo con el que Horacio acusa a Cleónenes —el personaje portavoz de Mandeville— con frecuencia en los diálogos de *FÁBULA II*.

²⁶ POCOCK (1985: 236-237) se apoya en Edward A. Bloom y Lilliam D. Bloom, *Joseph Addison Sociable Animal: in the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit* (Providence, R. I., 1971).

²⁷ «Politeness» y «enlightenment» —en la Inglaterra Whig— eran ideales oligárquicos, irenistas, y favorables al *status quo*, susceptibles de ser empleados en contra de puritanos, *Tory* o republicanos, y de hacerlos parecer curiosamente similares (POCOCK, 1985: 236).

²⁸ Como ya he mencionado no creo que se trate tanto de una evolución de la ideología *Court* como de las características de una particular versión de la misma. Quien más ha hecho por trazar los límites del *polite whiggism*, reconociendo y criticando a un tiempo la labor pionera de Kramnick y Pocock es seguramente Lawrence Klein (1994) en su trabajo sobre Shaftesbury.

²⁹ «Toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica» (HUME, 1739, 1988: 39).

³⁰ Esta correspondencia permanece vigente hasta que durante el siglo XIX el modo científico de contemplar la sociedad se escinda en economía y sociología, haciendo con ello más complejo el panorama.

³¹ La genealogía trazada por Hayek (1967) va de la escolástica tardía española hasta Merton, y hace de Mandeville, Hume y Carl Menger los eslabones fundamentales.

³² El término procede de Kaye (1982) quien opone rigorismo, entendiendo por tal una mezcla de ascetismo y racionalismo, y utilitarismo; en otras palabras, moral de intención a moral de resultado. Para Kaye el rigorismo de Mandeville no sería sincero, y su presencia tendría únicamente una finalidad polémica. Es es punto de vista mayoritariamente seguido en toda la interpretación posterior. Excepciones importantes son la obra de Scribano (1980), o, muy anterior, la de Gregoire (1947). Una versión de la interpretación que sigue a Kaye es la de Garman (1934) a la que más tarde hago referencia. Viner (1958: 334-335) traza una genealogía del concepto más ajustada al sentido en el que aquí lo utilizo, remitiéndolo a San Agustín y la interpretación calvinista y al jansenismo católico del XVII. En este sentido el término equivaldría a «puritano», y su opuesto sería «datitudinario». La interpretación de Viner, no obstante, se inclina también a hacer del rigorismo de Mandeville una máscara «que le permitió atacar a un tiempo a los defensores de una austera moralidad teológica y a los sistemas morales más relajados y humanistas».

³³ A Letter to Dion (LD; 1732) es la última obra escrita por Mandeville. El objetivo en responder a los ataques lanzados por el obispo Berkeley en *Alciphron, or the Minute Philosopher*, cuyo segundo diálogo hace una tendenciosa sátira del punto de vista de Mandeville en el personaje de *Lysicles* (VINER, 1958).

³⁴ GARMAN (1934).

³⁵ Ninguno de los cinco ejemplares que se conservan de esta obra lleva nombre de autor, lo que hace que a veces aparezca como dudosa su atribución a Mandeville. En la Introducción que acompaña la reimpression facsimile a partir del ejemplar de la William Andrews Clark Memorial Library H.T. Dickinson (1975: i-xiii) se ocupa de presentar evidencias internas y externas para defender la autoría de Mandeville. Esta reimpression es sobre la que citamos (MWG, 1714, 1975).

³⁶ «El sino de Mandeville fue el de ser acusado de opiniones que no eran las suyas, y al mismo tiempo ser ignorado por aquellos que tomaron prestadas sus ideas» (GUNN, 1983: 115).

³⁷ La relación con el clérigo *High Church* William Law es compleja. Por un lado comparten ambos una visión rigorista de la naturaleza humana, por otro William Law mantiene la tradicional exigencia católica y anglicana de perfeccionamiento moral de las criaturas, a través de la lucha contra los instintos derivados de su corrupta naturaleza. Mandeville se aparta en este punto de Law y mantiene la imposibilidad de la reforma moral. Vichert (1964) ha realizado el análisis más acertado de la discusión de Mandeville con sus contemporáneos menos célebres: Law, Dennis, Campbell, etc. Sobre la relación Law-Mandeville en particular ha escrito Nieli (1989) sin aproximarse al verdadero problema, y dejándose llevar por la tendenciosa lectura de Mandeville que Law propone. Reconoce, no obstante, la importancia de la herencia de Mandeville para el pensamiento posterior, frente a la falta de adecuación de los altos ideales expresados por Law: «Los altos principios y la inspirada prosa de Law pudieron conmovir los corazones de muchos, pero, después de todo, fue Mandeville y no Law —y siguiendo a Mandeville los fisiócratas, benthamitas, manchesterianos, marxistas y demás secularizadores de todo tipo— quienes provocaron el impacto más duradero en el desarrollo del

pensamiento económico y social de Occidente» (NIELL, 1989: 607-608).

³⁸ Richard FIDDES, D. D., *A General Treatise of Morality formed upon the Principles of natural reason only: with a preface, in answer to two essays lately published in the Fable of the Bees*, 1724; John DENNIS, *Vice and Luxury Publick Mischiefs*, 1724.

³⁹ La obra se estructura en seis diálogos entre dos personajes fundamentales, Horacio, quien asume generalmente el punto de vista del *polite whiggism*, y Cleómenes, el portavoz de Mandeville.

⁴⁰ El segundo diálogo trata de la modestia como contraparte femenina del atributo masculino del honor, con el mismo resultado. La modestia no es sino vanidad y cálculo económico en aras de un matrimonio ventajoso.

⁴¹ «Un autor, que osa descubrir el vicio y el lujo del tiempo en que vive, arranca los disfraces tras lo que se ocultan hombres astutos, y examinando sus falsas pretensiones de virtud, deja al descubierto las vidas de aquellos *Qui Curios simulant et Bacchanalia vivunt*: un autor, digo, que se atreve a hacer esto en una nación grande, opulenta y floreciente, nunca puede evitar atraerse un gran número de enemigos» (LD, 1732: 8).

⁴² Sin dejarse llevar excesivamente por el especial «efecto de verdad» que podría atribuirse a dicha circunstancia, lo cierto es que en él aparece de un modo particularmente claro, aunque conciso, la posición de Mandeville ante los distintos frentes. Y de hecho, dos ideas esenciales acerca de la concepción de Mandeville acerca de la sociabilidad liberal se encuentran en este texto: la interpretación ambivalente del orden, como espontáneo y como producto de la vigilancia, y la necesidad del sacrificio de la mayoría en aras del progreso de la sociedad. La respuesta a Berkeley es casi una coartada para criticar a Hutcheson, sin nombrarlo, y en general el punto de vista del *Polite Whiggism*: «La segunda es, que he escrito en una época y en una nación donde la mayor parte de la gente elegante, y lo que llamamos lo mejor de la sociedad, parece deleitarse mucho más con los gozos temporales que con los espirituales, al mismo tiempo que afirman ser cristianos» (LD, 1732: 19).

⁴³ Otro problema es casar la idea de Providencia con la de Suerte o Fortuna, algo a lo que Mandeville no presta mayor atención y que sin embargo es uno de los hilos conductores de muchas de las obras de Defoe.

⁴⁴ «Así pues, cada parte estaba llena de vicios pero todo el conjunto era un Paraíso» (FÁBULA I, 1982: 14).

⁴⁵ La última frase, y ulteriores precisiones en ese sentido, marcan la intención de Mandeville de responder a las acusaciones de Berkeley sin abandonar la crítica del *Polite Whiggism*.

⁴⁶ Como Garman (1934) ha señalado, Mandeville se muestra liberal con los ricos, mercantilista respecto a los pobres.

⁴⁷ «Ningún placer se niegan en tanto sea usado con moderación; y en cuanto a vestuario, alojamiento, mobiliario, ajuar y asistencia, pueden vivir en perfecto acuerdo con la más vana y ostentosa de la gente elegante; sólo con esta diferencia, que sus corazones no deben estar apegados a estas cosas, y su gran esperanza ha de estar puesta en la vida futura [...] Ninguna complacencia es demasiado afeminada, ninguna elegancia tan vanamente curiosa [...] como para interferir con la religion o cualquier promesa de renunciar al mundo, si están justificadas por el hábito y el uso de otros que son sus iguales en posición y dignidad» (LD, 1731: 23-24). Esta es claramente una crítica a Hutcheson.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ADDISON, Joseph (1965): *The Spectator*, vol. I, Donald F. Bond, III vols., Oxford, Clarendon Press.
- BOND, Donald F. (1965): *The Spectator*, Donald F. Bond, III vols., Oxford, Clarendon Press.
- COLLETTI, Lucio (1975): «Mandeville, Rousseau y Smith», en *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella.
- DICKINSON, Harry Thomas (1977, 1979): *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, London, Methuen & Co.
- DICKSON, Peter George Muir (1993): *The Financial Revolution in England: A Study in the Development of Public Credit, 1688-1756*, Aldershot, Inglaterra, Gregg Revivals (ed. orig. 1967).
- GARMAN, Douglas (1934): *Introducción a The Fable of the Bees*, Londres, Wishart & Company.
- GOLDSMITH, M. M. (1985): *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ, Roberto (1993): *El concepto de «Ascesis» en la Sociología de la Religión de Max Weber*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, inédita.
- GUNN, J. A. W. (1983): «Mandeville: Poverty, Luxury, and the Whig Theory of Government», en *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, Kingston y Montreal, McGill-Queen's University Press.
- GRÉGOIRE, F. (1947): *Bernard Mandeville et la «Fable des Abeilles»*, Nancy.
- HAYEK, Friedrich A. (1967): «The results of human action but not of human design», en *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres y Chicago, Routledge & Kegan Paul.
- (1978): «Dr. Bernard Mandeville», cap. xv de *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londres y Chicago, Routledge & Kegan Paul y The University of Chicago Press.
- HUME, David (1739, 1988): *Tratado de la Naturaleza Humana*, edición a cargo de Félix Duque, Madrid, Tecnos.
- JACK, Malcolm (1987): *The Social and Political Thought of Bernard Mandeville*, edición del autor, presentada como tesis doctoral en la Universidad de Londres, 1974).
- KLEIN, Lawrence (1994): *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KRAMNICK, Isaac (1968): *Bolingbroke and his Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- MANDEVILLE, Bernard (1705): *The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest (GH)*. Traducido al castellano en Mandeville (1982), como *El Panal Rumoroso o la Redención de los Bribones*. Se incorpora después en *Fable I* (1714).
- MANDEVILLE, Bernard (1711, 1730): *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases* (THHP, TTHD), segunda edición de la obra. Edición Facsimile preparada por Bernhard Fabian e Irwin Primer, *Collected Works of Bernard Mandeville*, vol. II, Hildesheim, George Olms Verlag (1981).
- MANDEVILLE, Bernard (1714): *The Fable of the Bees* (FABLE I). Traducción castellana en Mandeville (1982).
- MANDEVILLE, Bernard (1714): *The Mischiefs that ought justly to be Apprehended from a Whig Government (MWG)*, reproducción facsimil, introducción de H. T. Dickinson,

- Los Angeles, University of California, The Augustan Reprint Society, William Andrews Clark Memorial Library (1975).
- MANDEVILLE, Bernard (1720): *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness (FT)*. Edición Facsimile preparada por Bernhard Fabian e Irwin Primer, *Collected Works of Bernard Mandeville*, vol. V, Hildesheim, George Olms Verlag (1987).
- MANDEVILLE, Bernard (1724): *A Modest Defense of Publick Stews (MDPS)*, Introducción de Richard I. Cook, reproducción facsimil, Los Angeles, University of California, The Augustan Reprint Society, William Andrews Clark Memorial Library (1973).
- MANDEVILLE, Bernard (1729): *The Fable of the Bees*, Segunda Parte (FABLE II), en castellano en Mandeville (1982).
- MANDEVILLE, Bernard (1732): *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War (EOHUCW)*, Edición Facsimile preparada por Bernhard Fabian e Irwin Primer, *Collected Works of Bernard Mandeville*, vol. VI, Hildesheim, George Olms Verlag (1990).
- MANDEVILLE, Bernard (1732): *A Letter to Dion (LD)*, introducción de Jacob Viner, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library, University of California, Augustan Reprint Society (1953).
- MANDEVILLE, Bernard (1982): *La Fábula de las Abejas, o los Vicios Privados hacen la Prosperidad Pública*, México, F.C.E. (Es la traducción castellana de la edición crítica de F. B. Kaye de 1924, Oxford, Clarendon Press).
- NIELL, Russell (1989): «Commercial Society and Christian Virtue: The Mandeville-Law Dispute», *The Review of Politics*, vol. 51, otoño, pp. 581-610.
- PLUMB (1967, 1991): *The growth of Political Stability in England, (1675- 1725)*, Londres, Macmillan Academic and Professional.
- POCOCK, J. G. A. (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- (1975): «Virtue, Passion and Commerce», en *The Machiavellian Moment*, op. cit., 462-505.
- (1985): *Virtue, Commerce and History: Essays in Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROSENBERG, Nathan (1953): «Mandeville and *Laissez-Faire*», *Journal of the History of Ideas*, 29: 183-196.
- SCHNEIDER, Louis (1987): *Paradox and society. The work of Bernard Mandeville*, New Brunswick (U.S.A.), Transaction Books.
- SCRIBANO, Maria Emanuela (1980): *Natura humana e società competitiva: studio su Mandeville*, «Biblioteca de Filosofia», Milán, Feltrinelli.
- SWIFT, Jonathan (1940): *The Examiner*, en *The Prose Works of Jonathan Swift*, vol. III, Herbert Davis, Oxford, Basil Blackwell.
- TARANTO, Domenico (1982): *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla «Favola delle Api»*, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno, Sezione di Studi Filosofici, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane.
- VICHERT, G. S. (1964): *A Critical Study of the English Works of Bernard Mandeville (1670-1733)*, Ph. D. Thesis, University of London (no publicada).
- VINER, Jacob (1958): «Introduction to Bernard Mandeville, «A Letter to Dion»», en *The Long View and the Short*, Glencoe, Illinois, Free Press.

Sociología del Trabajo

NUEVA ÉPOCA

Dirección: Juan J. Castillo, Santiago Castillo, Carlos Prieto.

Consejo de Redacción: Vicente Albaladejo, Arnaldo Bagnasco, Juan J. Castillo, Santiago Castillo, Jordi Estivill, Michel Freyssenet, Oriol Homs, Faustino Miguélez, Ruth Milkman, Alfonso Ortí, Manuel Pérez-Yruela, Carlos Prieto, Helen Rainbird, Antonio J. Sánchez.

Número 26 (invierno de 1995/96)

Braverman: veinte años después

Vicki Smith, El legado de Braverman. *La tradición del proceso de trabajo veinte años más tarde.*

Javier Callejo, *Fatalidad del mercado y culturas de la producción.*

J. Rosa Marrero Rodríguez, *Semejanzas y diferencias en la producción de bienes y servicios. Una reflexión sociológica a partir de la reestructuración de la actividad turística.*

Juan R. Gallego y José Nácher, *Territorialización de base industrial: el caso del Puerto de Sagunto.*

Juan Manuel Iranzo, *Medio ambiente y sostenibilidad: un nuevo marco para la reestructuración societal.*

Rafael Morales Ruiz, *Una propuesta metodológica para el análisis de los conflictos obreros en el franquismo.*

Redacción: Revista *Sociología del Trabajo*.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Campus de Somosaguas. 28223 Madrid.

Edición, administración y suscripciones: Siglo XXI de España Editores, S. A.

Calle Plaza, 5. 28043 Madrid.

Teléf. 759 48 09 - 759 49 18. Fax: 759 45 57

Suscripción anual:

España: 4.000 ptas. (número suelto: 1.400 ptas.).

Europa: 4.500 ptas. (número suelto: 1.750 ptas.).

Resto del mundo: 40\$