

Las utopías civilizatorias del capitalismo pensado*

CARMEN GARCÍA MONERRIS

UNO de los temas más apasionantes desde el punto de vista intelectual es, con toda probabilidad, el de los orígenes modernos del pensamiento económico, entre otras razones por su extraordinaria y potencial carga utópica en el momento constitutivo de una nueva realidad social y económica. Este trabajo pretende ser un recorrido posible por una de las muchas utopías ligada al discurso constituyente de la economía política: la que tiene que ver con *la utopía civilizatoria del primer «capitalismo pensado»*, es decir, de aquella idea de capitalismo de los primeros momentos enfocado y entendido como sinónimo de *una sociedad comercial* capaz de oponerse a las veleidades guerreras de una sociedad precedente en la que esa práctica comercial había sido instrumentalizada por un discurso y una práctica de poder¹. Nos moveremos, por tanto, en ese periodo de transición de la Europa occidental que va desde finales del siglo xviii hasta, en algunos casos, el primer tercio del siglo xix. Y lo haremos ocupándonos de la emergencia de una nueva forma de enfocar la sociedad y la economía que ya en el siglo xviii empieza a recibir el nombre de *economía política* y que mucho más adelante la tradición académica calificará de *economía política clásica*.

* Este trabajo es una versión corregida de la conferencia impartida en el curso «Utopies Liberals: llums i ombres», coordinado por la Dra. M.^a Cruz Romeo y perteneciente a la XVI edición de la Universitat d'Estiu de Gandia («Ments i sentiments»), celebrada entre el 19 y el 30 de julio de 1999.

¹ Como podrá comprobar el lector, esta reflexión debe mucho a la obra de Hirschman, A. O., *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, Península, 1999 (1.^a edic. en inglés de 1977). De hecho, así lo manifesté al comienzo de mi intervención en el curso, comentando como punto de partida una de las más originales conclusiones de este espléndido ensayo: «Por una parte, no hay duda de que las acciones humanas y las decisiones sociales tienden a tener consecuencias enteramente imprevistas al principio. Pero, por otra parte, estas acciones y decisiones a menudo se llevan a cabo porque se espera de todo corazón que tengan ciertos efectos que luego no se materializan en absoluto.» (pág. 148). O, como dice Amartya Sen en el «Prólogo» a esta edición, «(...) y, aun cuando las cosas no fueron tal como estaba previsto, las ideas influyeron en lo que pasó. Esta es la realidad fundamental de un mundo imaginado que contribuyó a crear el mundo real en que ahora vivimos» (pág. 18).

He hablado de *discurso constituyente*, lo cual tal vez requiera alguna explicación. Creo que, más allá de la proyección retrospectiva que podamos hacer a partir de los ámbitos parcelados de los distintos saberes actuales, con la llamada *economía política* estamos en presencia de un pensamiento globalizador que pugna por determinar y constituir un ámbito de reflexión y de conocimiento que centre en el individuo y en la sociedad los perfiles de un nuevo continente que debe convivir con otro, el político, estableciendo, en todo caso, entre ellos unas relaciones distintas a las habidas hasta el momento. Es *constituyente* porque a través de él vamos asistiendo a la creación de *un individuo* y de *una sociedad* que, en tanto que categorías de pensamiento, guardan una indiscutible relación y correspondencia con los fenómenos concretos históricos de desestamentalización de la sociedad; pero que, en muchas ocasiones, como pasa con toda construcción intelectual tiene la extraordinaria ventaja de presuponer esa realidad todavía no consolidada. De ahí, entre otras razones, su fuerza utópica y su influencia sobre la práctica social. Y es *globalizador* porque es imposible pensar lo económico como no sea inmerso en una amplísima reflexión «antropológica que determine los nuevos perfiles de ese individuo, a un tiempo pasional y racionalizador, capaz, a través precisamente de esas pulsiones, de articular una red de sociabilidad que sitúe la necesidad de lo político en un plano radicalmente distinto al habido hasta el momento».

Es muy posible que la comprensión de este pensamiento nos obligue muchas veces, dado ese carácter global y globalizador a que aludía, a lo que podríamos llamar un proceso de «deconstrucción» de nuestra forma habitual de pensar. Estoy pensando concretamente en la «trampa de los orígenes», en la tentación del germen historicista que es uno de nuestros pecados originales como historiadores y que nos lleva instintivamente a la búsqueda desesperada de aquellos rasgos y características que, aunque poco desarrollados o en embrión, nos permiten un reconocimiento de la posterior criatura ya adulta. Es una búsqueda casi genética, biológicamente determinista, y que, para el caso que nos ocupa, supone el establecimiento artificioso de los llamados «predecesores de la economía política clásica» o «pre-clásicos». Unos autores, unas tendencias que son despojados de sus elementos más «contaminantes» y examinados a la vista de aquellas características que previamente hemos determinado que son las pertinentes.

Ese fue precisamente el pecado que, hace ya algunos años, Michael Ignatieff imputaba a la perspectiva «histórica» de K. Marx en su inacabada *Teorías sobre la plusvalía*. En su búsqueda desesperada de los orígenes de la plusvalía, Marx habría actuado al estilo de un teórico de la economía, alejándose bastante de la posibilidad de una reconstrucción de las condiciones ambientales del

primer pensamiento económico, es decir, de una reconstrucción histórica. En palabras del propio Ignatieff, más «como creador protético de lo nuevo en vez de arqueólogo de lo viejo» (Ignatieff, 1984, 225-226). Desde esa perspectiva, puestos a elegir «compañeros de viaje», sería preferible, al menos para esta ocasión, quedarse con la forma de proceder que, según Starobinski, era propia del poliédrico Montesquieu, un pensador obsesionado por las miradas abarcadoras e incapaces de establecer una jerarquía entre todo aquello que observan, como no sea la de la propia *razón ordenadora*; del Montesquieu que muere ciego, pero que durante su vida gusta, cada vez que llega a una ciudad nueva, subir al campanario o a la torre más alta «para contemplarlo todo en conjunto» (Starobinski, 1989, 49).

Porque, efectivamente, eso que llamamos economía política forma parte de un pensamiento global y globalizador que, si por algo pugna, es por pensar un espacio de lo humano, de lo individual y de lo social, que pueda deshacerse de lo que alguien ha denominado «el asfixiante abrazo del oso de la política». Es por ello que he dicho al principio que este pensamiento *constituye* la sociedad, sus miembros, sus individuos y sus actividades; y los constituye como un todo diferenciable en su unicidad, no exclusivamente, ni mucho menos, por una racionalidad económica, sino por su *autonomía frente al mundo de la política*. Es ahí donde se encuentra la gran fuerza rupturista y constituyente de este pensamiento. Desde luego, no en la configuración premonitoria de aquellos tópicos que enmarcarán la futura racionalidad capitalista, sino en la elaboración de un pensamiento radical que, en tanto que radical, tiene que empezar por pensar una nueva naturaleza humana, requisito indispensable para pensar, a su vez, una nueva naturaleza de lo social con su nueva «economía».

Hay que señalar, no obstante, que ese camino constituyente hacia un ámbito de lo social que aparezca o se piense desgajado y autónomo de lo político, es tortuoso y nada rectilíneo. La empresa es ardua. Hay que pensar y legitimar a un nuevo individuo y a una nueva sociedad de tal manera que sean sus propias condiciones intrínsecas, endógenas, las que le permitan la independencia y la libertad respecto a lo político y a sus constricciones. Sin embargo —y aquí viene la aparente contradicción—, durante bastante tiempo, fue ese afianzamiento de lo político lo que permitió ir gestando, cual nueva partera, el desarrollo de los intereses individuales y/o colectivos, adornándolos de una racionalidad y de unas motivaciones que les iban alejando progresivamente del antiguo mundo de la moral religiosa. Será así, en el dominio de lo político, de la *ratio política de los siglos XVII y XVIII*, sea cual sea su manifestación concreta, en el que deberemos observar y atender a las manifestaciones contradictorias de unas reflexiones que,

surgidas al calor de esa lógica y de esa *ratio*, acabarán, sin embargo, por plantear una nueva forma de estar y una nueva necesidad entre lo político y lo social

El escenario que puede empezar a ser familiar para nuestros propósitos es el del despliegue extraordinario de ese gran mixtificador del interés común o «nacional» que fue el absolutismo y que supo hacer suya una «oeconomía», muy ligada todavía a las viejas lógicas aristotélicas (Brunner, 1976), pero en cuyos intersticios empezó a fraguarse toda una nueva forma de pensar al hombre y, por tanto, de pensar a la sociedad. El absolutismo de los siglos XVII y XVIII politizó la sociedad creando vínculos de intereses y fidelidades verticales por encima de los vínculos horizontales. Y fue precisamente a partir de esa politización tan peculiar como fue estableciéndose la posibilidad de pensar una nueva política que no fuera sólo ni exclusivamente «buen gobierno» (la *bonne police* o la *gute policey*), sino escenario de defensa y articulación de unos intereses individuales, es decir, política como sinónimo de espacio público y dominio de la ley (Stolleis, 1998, 503 y sigs.). Si el absolutismo había vivido la ilusión en sus últimos momentos de un desarrollo no contradictorio entre los intereses individuales y los del «Estado», ahora esos mismos intereses estaban preparados para demostrar la posibilidad de su desarrollo autónomo y de su desasimiento de la vieja tutela política. Necesitaban, ahora sí, un nuevo Estado en el cual pudiese desplegarse plenamente la Economía como defensa y legitimización de los intereses utilitaristas de los componentes de la sociedad.

Sólo teniendo en cuenta ese contexto entenderíamos que la economía política, antes de ser economía política clásica, economía de la sociedad civil, hubiese sido, ante todo y sobre todo, Aritmética Política; hubiese sido ciencia del contar, del medir, del pesar; del contar hombres y productos; de contar «brazos» y «riquezas», como muy bien mostró W. Petty allá por el siglo XVII. Era ciencia o arte de controlar, en suma. Era un instrumento de poder, de un poder que la había propiciado como saber. El cuerpo de lo político, la monarquía, moldeaba y cuadrículaba el territorio como contenedor de hombres y riquezas para controlarlo. Ejercía, como diría nuestro conocido Manuel Godoy, «un género de espionaje y policía a favor de las luces». Asomaba ya, en los gabinetes ilustrados, el sugerente término de «fomento» que se desarrollaría inicialmente de la mano del «buen gobierno» o «policía», antes de hacerlo en un contexto de política y de economía liberal. Parafraseando a Foucault, podríamos recordar que la libertad y el individualismo moderno se construyeron a base de una ingeniería social fuertemente constrictiva y controladora. La libertad moderna se construyó, en suma, entre las cuadrículas de un cuerpo social moldeado, controlado y ordenado por el poder y sus prácticas.

Debemos recordar, en suma, que la economía política en sus orígenes debe ser aprehendida desde sus pretensiones de globalidad constituyente de una nueva realidad individual y social que, dispuesta a deshacerse del abrazo asfixiante de la política, no puede, sin embargo, y durante bastante tiempo, prescindir de ella. No se trata de un maridaje circunstancial ni transicional. No es la transición a nada. Son las condiciones de gestación, el medio ambiente matricial que genera esa eclosión espléndida de un pensamiento a través del cual podemos ver el salto desde el viejo sentido aristotélico de la «oeconomía» y de la «chrematística» al de la «economía» a secas como forma de pensar el capitalismo y legitimar los intereses individuales y las ansias de beneficio. Pero, sobre todo, como forma de pensar a un nuevo hombre (también aquí la mujer está excluida) autónomo respecto a la moral y a la política. Ocurre, sin embargo, que ese salto, desde el punto de vista teórico, se realizó dejando tras de sí todo un rosario de nuevas perspectivas y de nuevas utopías que, si no sabemos leerlas desde su medio ambiente, es decir, desde su contexto, corremos el riesgo de perdernos lo mejor de todas ellas; y, tal vez, lo más peligroso: de leerlas en clave de cinismo o, como hicieron algunos marginalistas a finales del siglo XIX, en clave de «desperdicios metafísicos», entorpecedores de la marcha ineluctable hacia la cientificidad de un pensamiento económico formalista y matematizado (Schumpeter, 1994, *passim*).

Hechas estas aclaraciones, estamos ya en condiciones de adentrarnos en aspectos más concretos del tema que nos ocupa: de cómo este pensamiento fue constituyendo «utopías civilizatorias» que acompañarían la instauración de la nueva sociedad comercial frente a la vieja sociedad guerrera. Comercio *versus* guerra: tal parecía ser la síntesis que resumía todos los objetivos de civilización y prosperidad frente a unas extendidas prácticas que llevaban siglos haciendo un término sinónimo de otro. Si tuviéramos que hacernos la pregunta de cómo imaginaban Cantillón, Boisguilbert, Quesnay, Turgot, Steuart, Smith, Gournay, Galiani, Filangieri, Genovesi, Montesquieu, o cualquier otro, esa nueva sociedad y esa nueva realidad cuyos perfiles ellos iban pensando, sin lugar a dudas tendríamos que responder que como *sociedad comercial*. Una sociedad comercial y *no una sociedad capitalista*. Tener en cuenta este matiz puede ser una de las primeras condiciones *sine qua non* para una correcta reconstrucción arqueológica de este pensamiento. Se podría ser, incluso, más contundente, aun a riesgo de incurrir en los errores que implica toda afirmación taxativa y reduccionista: el autor que pensó y teorizó por primera vez toda la sociedad como subordinada a una única lógica, la del capital, fue Marx, seguramente con el auxilio impagable de su admirado D. Ricardo. Por contra, los pensadores del siglo XVII y, sobre todo, los

del siglo XVIII, no pensaban en términos de sociedad capitalista, sino de sociedad comercial. ¿Qué se quería decir exactamente con este término? Haremos una aproximación al mismo a través de tres aspectos que, si bien no lo agotan, tienen la capacidad de mostrarnos su carácter polivalente.

1. EL HONOR DEL COMERCIANTE *VERSUS* EL HONOR DEL GUERRERO

La sociedad comercial, la del siglo XVIII se imaginaba civilizada, tranquila, de formas suaves y dulces, con todo un universo semántico opuesto al de la guerra y al de la violencia, al del *honor del guerrero* y al del mundo aristocrático anterior. Al respecto, conviene recordar algo que ayude a calibrar en toda su profundidad la ruptura de valores que supuso la construcción de este nuevo horizonte de socialibilidad que simboliza la sociedad comercial.

Con anterioridad, el mundo del comercio, el de las transacciones entre cosas con mediación del dinero, ese mundo que implicaba que el dinero se convirtiera en más dinero, como si tuviera órganos reproductores (tal como llegó a afirmar entre irónico y crédulo el filósofo Bentham a finales del siglo XVIII), no pertenecía al horizonte de la *oeconomía* aristotélica, que era un horizonte antropológicamente natural, en el que se trataba de la producción y de la administración de lo producido para el único fin que se consideraba natural en esta actividad: la subsistencia. Pertenecía, por contra, al mundo antinatural de la *chrematística*, del intercambio para adquirir ganancias, para multiplicar el dinero; a esa lógica que se aparta de sus raíces naturales y que Marx, aplicándola posteriormente al capitalismo, definiría como la lógica antinatural de tener que «comprar para vender», en lugar de «vender para comprar». En ese contexto, el comercio era sinónimo de «dolo», «engaño» y «granjería»; y la figura del comerciante (recordemos los motines populares en las economías precapitalistas), lo era de «estafador» y «manipulador». Durante siglos, el mantenimiento de este universo de significados estaba queriendo indicar la repulsa moral, social y política a un tipo de actividad que no se concebía sino con engaño, funcionando a través de esa máxima tan de sentido común de «comprar barato para vender caro». Era una práctica, en consecuencia, alejada de cualquier terreno de justicia; justicia que sólo podía alcanzarse a través de una práctica jurisprudencial y, por tanto, intervencionista. De ahí la insistencia, por parte de determinados intereses, en el «precio justo» sólo concebible desde una perspectiva de «precio tasado» o intervenido.

Con este precedente, habremos de señalar que la teoría de la sociedad comercial como reflejo de unas prácticas civilizadas per-

tenece a toda esa estrategia de reivindicación de la figura del comerciante y de su mundo de valores frente a los ideales belicosos y guerreros de la vieja sociedad aristocrática. Como afirma Albert O. Hirschman, «que la búsqueda de logros comerciales y lucrativos se considere inofensiva e inocua puede entenderse como consecuencia indirecta del ideal aristocrático que imperó durante tanto tiempo. Como se ha observado..., cuando la fe en este ideal había sido gravemente sacudida y el “héroe” había sido “derribado”, el comerciante durante bastante tiempo calumniado no ascendió de forma correspondiente en la escala del prestigio: la idea de que era un tipo mezquino, repugnante e indigno de confianza subsistió durante mucho tiempo» (Hirschman, 1999, 80). Hizo falta, entre otras cosas, que fuera desarrollándose la teoría del *doux commerce*, aquella que mejor recogería todas las cualidades civilizatorias que el comercio y la sociedad en él sustentado pudiesen representar frente a las cualidades belicosas y guerreras de la época anterior.

Sin apartarnos del propio Hirschman, diremos que fue un autor francés, Jacques Savary, autor en 1675 de uno más de esos libros tan típicos del barroco destinados a disciplinar y orientar en nuevas actitudes, *Le parfait négociant, ou Instruction générale de tout ce qui regarde le commerce*, quien por primera vez adelantó esta teoría de los efectos civilizatorios y suavizantes del comercio:

[La Divina Providencia] no ha querido que todo lo necesario para la vida se encuentre en el mismo sitio. Ha dispersado sus dones para que los hombres comercien juntos y para que la necesidad mútua que tienen de ayudarse establezca vínculos de amistad entre ellos. Este continuo intercambio de las comodidades de la vida constituye el comercio y este comercio contribuye a todas las amabilidades (*douceur*) de la vida (cit. en Hirschman, 1999, 82).

Pero sería el poliédrico y moderado Montesquieu, en la obra suya destinada a ser una de las más influyentes de la cultura occidental, *El espíritu de las Leyes* (1748), quien se convertiría en uno de los exponentes clásicos de la teoría del *doux commerce*. Ésta queda enunciada en la parte cuarta del libro, aquella que se dedica a la relación leyes-«economía», bien que esta última es entendida todavía a la vieja usanza reduccionista de hombres-población, moneda-instrumento de intercambio y comercio:

El comercio cura los prejuicios destructores. Es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles existe el comercio, y que allí donde hay comercio hay costumbres apacibles. No hay pues que extrañarse de que nuestras costumbres sean menos feroces que en otros tiempos. Gracias al comercio, el co-

nocimiento de las costumbres de todas las naciones ha penetrado en todas partes, y de su comparación han resultado grandes beneficios.

Puede decirse que las leyes del comercio perfeccionan las costumbres por la misma razón de que dichas leyes pierden las costumbres. El comercio corrompe las costumbres puras: éste era el motivo de las quejas de Platón; pero pule y suaviza las costumbres bárbaras... (Montesquieu, 1972, 265-266)².

El tópico, en sentido literal, estaba ya lanzado y cuidadosamente formulado. Su eco en toda la literatura de la Ilustración sería extraordinario. Hay en él un sentido amplio, tanto de la palabra comercio como de los efectos del mismo. Por lo que hace a la primera, ya advirtió Hirschman de la posibilidad de que estuviéramos ante un significado no estrictamente económico de la misma, sino ante uno más amplio que incluyera «relación entre personas» e «intercambio de opiniones» y que, lógicamente, los cánones establecían que debía hacerse en un ambiente educado (Hirschman, 1999, 84). Será éste el aspecto que perminta enlazar esta teoría con el más general de la *sociabilidad*. Y por lo que hace al segundo, al de un sentido más amplio de los efectos del comercio, el más destacado sería el de una generalización pacífica de las relaciones entre los pueblos. Con el comercio no sólo se expanden las mercancías de un lugar a otro: se extiende y se propaga la paz. El libro de Montesquieu está lleno de sentencias que avalan los dos sentidos de la palabra comercio, más allá siempre de su vertiente estrictamente económica o técnica. Veamos alguna de ellas:

El efecto natural del comercio es la paz.

(...)

Las riquezas consisten en terrenos o en efectos muebles. Las tierras de cada país pertenecen normalmente a sus habitantes (...). Pero los efectos muebles, como el dinero, los pagarés, las letras de cambio, las acciones de las compañías, los navíos y toda clase de mercancías, pertenecen al mundo entero, el cual, a este respecto, no constituye más que un solo Estado cuyos miembros son todas las sociedades...

(...)

La historia del comercio es la historia de la comunicación entre los pueblos (Montesquieu, 1972, 266, 274, y 277).

² Creo que la traducción catalana permite una aproximación más exacta y literal al significado original, conservando, además, su gran expresividad: «El comerç guareix els prejudicis destructors; i es gairebé una regla general que arreu on hi ha costums dolços, hi ha comerç; i que arreu on hi ha comerç, hi ha costums dolços (...) El comerç poli i endolci els costums bàrbars, com ho veiem tots els dies.» (Montesquieu, *De l'esperit de les lleis*, 2 vols., Barcelona, edic. 62/Diputació de Barcelona, 1983, II, 10).

Estos significados amplios, casi antropológicos, de la palabra comercio permiten una aproximación a otros aspectos relacionados con la teoría del *doux commerce*, sus efectos civilizatorios y su carga utópica. Se trata de trasladarnos ahora al horizonte próximo, semántico y filosófico, del *intercambio*, de esa necesidad de relación que establece la sociabilidad entre los seres humanos, como algo universal y distintivo de la raza humana. Para ello hemos de adelantarnos unos cuantos años, unos treinta más o menos, y colocarnos en la perspectiva del Smith de la *Riqueza de las naciones*. En efecto; en los tres primeros capítulos del libro primero de la *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776), como es de todos conocido, el autor escocés caracteriza la «sociedad comercial» del momento y, por tanto, el comercio y el principio del intercambio, como cualidades inherentes al ser humano, antropológicas y por ende universales. Es el surgimiento en la literatura económica del mito de eso que, andando el tiempo, Marx definiría irónicamente como las «robinsonadas dieciochescas», es decir, la mixtificación de un hombre aislado, del cazador o recolector prehistórico, propietario ya de mercancías y entregado febrilmente, por necesidad y por naturaleza, a un proceso de intercambio. Por naturaleza porque el trueque está en la esencia misma definitoria de la naturaleza humana, manifestada en el lenguaje que es comunicación e intercambio; y por necesidad porque esa misma caracterización natural al trueque impulsa la división del trabajo como contexto histórico-ecológico en el que se desarrollan, cada vez con más amplitud, las relaciones de intercambio. Lo que a la altura del siglo XVIII no era más que el resultado de un determinado proceso histórico queda convertido en realidad en el punto natural de arranque de la historia:

A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII —que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia» (Marx, 1989, I, 3-4)

En Smith, el punto de partida, ese inicio de la historia a que aludía Marx, era la tendencia natural al trueque, esa «propensión» casi frenética e impulsiva, natural y pasional «a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra». Señalemos que con esta perspectiva se subvertían siglos y siglos de aquilatada tradición escolástico-aristotélica que veía en el acto del comercio la cara contra-

natural del dolo, del engaño y de la granjería; y en la autosuficiencia la aspiración recóndita a una «racionalidad» totalmente opuesta a la mercantilización. Era una subversión que ya se había encargado de poner de relieve precisamente Montesquieu cuando, frente a la imagen del comerciante sólo justificable en su actividad porque debe y quiere ganar más, expuso la teoría que podríamos denominar de los «muchos y continuos pocos: «Como se basa únicamente en la práctica de ganar poco, e incluso menos que cualquiera otra nación, y de resarcirse por la continuidad de la ganancia...» (Montesquieu, 1972, 267).

Para el autor escocés, cazadores y recolectores, en el marco de la tribu, devienen ya en precoces aprendices de cambistas de sus respectivas mercancías, impulsados por un no menos precoz utilitarismo o interés egoísta cuya concurrencia es el motor fundamental de la división social del trabajo y de la sociedad misma:

Entre los hombres... los talentos más dispares se caracterizan por su mútua utilidad, ya que los respectivos productos de sus aptitudes se aportan a un fondo común, en virtud de esa disposición general para el cambio, la permuta o el trueque, y tal circunstancia permite a cada uno de ellos comprar la parte que necesitan de la producción ajena (Smith, 1984, 19).

La gran labor de los pensadores «económicos» en este terreno fue «naturalizar» (y, por tanto, universalizar) aquello que era histórico o, al menos, que se presentaba como uno de los rasgos más espectaculares de una formación social en un momento determinado de su evolución histórica: el creciente proceso de mercantilización, la consagración de esa mercantilización no como un proceso estrictamente económico, sino como un proceso social. De ahí la amplitud de la reflexión sociológica de estos primeros teóricos. Andando el tiempo, aunque no mucho, a esa labor de «naturalizar» lo histórico se añadiría la de «racionalizarlo». Estoy pensando concretamente en Hegel cuando afirmaba que «es tan necesario racionalmente que los hombres entren en relaciones contractuales —donar, permutar, comerciar— como que posean propiedad.» (Hegel, 1993, & 71). Economía y filosofía contribuirían así al diseño de un mismo acervo conceptual y analítico, de una misma tradición cultural y de una antropología específica definitoria de las más puras esencias de la modernidad ya desplegada.

2. LA MADUREZ HISTÓRICA DE LA «SOCIEDAD COMERCIAL»

Pero debemos seguir adelante con la caracterización de esa «sociedad comercial». Y esta última mención a la idea tan hegeliana de una modernidad «ya desplegada» nos ayudará a centrar un segundo aspecto de la misma que tiene que ver, en efecto, con la reflexión que la hace aparecer como el producto acabado y final de una larguísima trayectoria histórica, de una larguísima evolución. Planteado en otros términos, puede afirmarse que este peculiar pensamiento avanzó indisolublemente ligado a una cierta perspectiva histórica que no hizo sino consolidar y extender a lo largo de la centuria ilustrada ese nuevo y revolucionario sentido de la historicidad y de la evolución del género humano.

Podría pensarse que estamos planteando una herejía, propia de alguien ignorante en las lides academicistas: la unión entre «economía» e historia. Pero en los orígenes, lo impensable era justo lo contrario. Porque, efectivamente, aquello sobre lo que se piensa y aquello sobre lo que se teoriza, esa «sociedad comercial», no es más que un momento, un estadio, una etapa histórica que se supone la última o la culminación de toda una trayectoria anterior que, en sentido ascendente, ha ido pasando por una serie de etapas: la sociedad de la caza, la del pastoreo, la de la agricultura y, finalmente, la comercial. La economía política nace con una decidida voluntad de afianzarse sobre una metodología formal y lógica, pero será una lógica que se va desplegando y concretando históricamente a través de las distintas etapas de la humanidad, de los cuatro estadios. Su método, por tanto, como afirmara R. L. Meek, era un método lógico-histórico que, todo sea dicho de paso, resulta mucho más familiar a los historiadores *tout court* que a los economistas.

Todos los pensadores clásicos prácticamente sin excepción dan la impresión de que están teorizando no los inicios de algo, no los primeros pasos titubeantes de esa nueva realidad social y productiva tal como se presenta a lo largo del siglo XVIII, sino el desarrollo esplendoroso de una etapa final a que ha abocado la evolución de la humanidad y que no es otra que la «sociedad comercial». Recuerdan extraordinariamente esa imagen del buho de Minerva que utiliza Hegel para referirse a la Filosofía y que sólo alza el vuelo en el ocaso, cuando la vida pinta penumbras imposibles de rejuvenecer. Estos «aprendices de economistas» son como la filosofía de Hegel: capaces también de pulverizar y resolver las múltiples complejidades y determinaciones de lo histórico concreto y del mundo en su ocaso en abstracciones simples dotadas de una extraordinaria capacidad analítica.

Evidentemente, plantearnos que en 1730, 1776, 1817 o, incluso,

1825, estamos en un mundo en su ocaso o en un capitalismo maduro, es una paradoja a resolver. Y la única manera de hacerlo es desde esa convicción de que lo que nosotros llamamos el «primer capitalismo» es pensado como un producto acabado de un proceso de mercantilización plena en el seno de una sociedad que, por ello, recibe el nombre de «comercial». Ni siquiera Marx se libró de esta percepción que, por otra parte, asumía explícitamente la famosa «teoría de los cuatro estadios» que tanta importancia había tenido para el desarrollo de la ciencia social. Tal y como afirma R. L. Meek, «no sólo permitió dar una explicación plausible de las *diferencias* entre sociedades, sino que también facilitó la formulación de una teoría general del *desarrollo* de la sociedad desde los niveles más bajos hasta los más elevados» (Meek, 1998, 20). Es decir, combinó en su formulación lo mejor de la perspectiva de la conciencia histórica, lo que de particular y diferente tiene cada formación social, con la necesaria capacidad de dar cuenta de una explicación general de la evolución. Bien es cierto que, desde el punto de vista del pensamiento económico, acabó predominando este último aspecto sobre el meramente historicista, el lógico sobre el histórico, pero esa es otra historia que no nos corresponde estudiar aquí.

Parece ser que la idea de los estadios apareció seminalmente, como tantas otras, en Montesquieu. De ahí la tomó Turgot, desarrollándola y reforzándola con un componente económico como elemento explicativo de la evolución general, tal como aparece en su *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano* (1750) o en su *Plan de dos discursos acerca de la Historia Universal* (1751?). Posteriormente, como sabemos, sería retomada por la Escuela Histórica Escocesa a la cual pertenecía A. Smith y que haría de la división del trabajo y del desarrollo del mercado las dos ideas rectoras y explicativas del desarrollo económico y, por tanto, de la evolución en sentido progresivo de la humanidad. Era, por otra parte, una idea ya formulada admirablemente por su maestro David Hume (1711-1776).

Aparte de la utilización de la teoría de los cuatro estadios y, por tanto, la percepción de una sociedad comercial como culminación de una larguísima evolución en progreso ascendente, interesaría también resaltar aquí otra idea que a menudo se pasa por alto y que tiene que ver también con ese método lógico-histórico ya mencionado. Me refiero a la perspectiva *diacrónica* que adoptan los economistas clásicos a la hora de desplegar sus modelos analíticos y explicativos del funcionamiento de la sociedad y de la economía. Se trata de una perspectiva diacrónica que pasa por la elaboración de dos momentos lógico-históricos perfectamente reconocibles: la fase precapitalista o del productor simple y la fase capitalista, resultado esta última de la generalización de un pro-

ceso histórico real de acumulación de capital, de monopolio sobre la tierra y de emergencia de esa «nueva raza de humanos» portadores de una mercancía tan peculiar como la fuerza de trabajo.

La economía política clásica, al menos tal como aparece formalizada por sus máximos exponentes, está atravesada toda ella por un modelo explicativo de carácter dicotómico. Desde el presente de una sociedad «madura», producto de sendos procesos de posesión-acumulación de los medios de producción fundamentales (tierra y capital), se dibuja un *antes* y un *después*, pero un después que es en realidad un *presente*. Existe, en consecuencia, un sentido de historicidad primario aplicado al modelo explicativo de raíz lógica; un sentido de historicidad evolucionista en el que el *antes* delimita aquí un espacio y un tiempo imaginario que contiene en germen y casi de manera prefigurada el resultado maduro del *después*. Toda la historia aparece así como *el tiempo de preparación del capital*; una historia poblada de seres simples, casi naturales, que, de manera también natural, producen, poseen e intercambian. La historia ha sido reinventada, despojada de sus artificios encubridores producto de las mediaciones sociales y devuelta a su estado puro e inmaculado. El cazador, el pescador o el recolector de Smith y Ricardo o, incluso, el productor simple de mercancías de Marx, abren la historia simbolizando a ese producto-propietario-independiente que intercambia mercancías de acuerdo con su valor en trabajo, en una sociedad en la que puede plantearse la existencia de excedente, pero no la de ganancia o beneficio ni renta de la tierra y, por tanto, tampoco de salario.

Tengamos en cuenta, por seguir con las similitudes entre Economía y Filosofía, tal como hemos empezado este subapartado, que entre un final que se dibuja ya capitalista y la culminación de una «Idea» que se ha hecho Estado (estoy pensando otra vez en Hegel), sólo media la diferencia de matices en la percepción de un mismo fenómeno o proceso, bautizado con nombres distintos. Hegel, efectivamente, recorrerá el mismo camino que sus predecesores en la Economía, aunque con una rotundidad y con un afán de totalidad y universalidad difícilmente comparables. Tal como afirmaba el filósofo, todo lo que existe por sí es necesariamente uno. Y eso uno deviene en la unicidad de un *yo*, de una *propiedad individual*, de un *contrato* como mediación entre voluntades individuales y libres, o de un *Estado* como objetividad única. El tiempo de preparación del capital era también el de preparación del Estado.

3. LA NUEVA SOCIABILIDAD DEL HOMBRE INTERESADO

El sentido evolutivo de la historia y su concreción simplificada en dos o en cuatro etapas es protagonizado por sujetos individuales que encuentran en la división social del trabajo y en el desarrollo del intercambio su escenario de sociabilidad. Ahora bien, ¿de qué tipo de sociabilidad estamos hablando? Los llamados «filósofos-políticos», muchos de ellos coetáneos de nuestros pensadores y muchos de ellos pensadores también de «lo económico» y de «lo social», hacía ya tiempo que habían partido de la existencia de ese ente individual-natural, portador de derechos naturales y que, precisamente para la salvaguarda de esos derechos universales e inalienables, concurre en una especie de contrato político que erige la esfera de lo social, de lo político y del Estado. Un contrato que, bien era pensado como un contrato o pacto de sumisión (caso de Hobbes o de Pufendorf), bien como un pacto de asociación (caso de Locke). En cualquier caso, lo social surgía de lo político a través del pacto o contrato y, en consecuencia, era lo político, el Leviathan, fuera bajo la fórmula que fuera (absolutismo como moldeador-generador de lo social o la Ley como reguladora de lo social como en en Montesquieu), el garante en última instancia de una sociedad que, por eso mismo, aparecía, en mayor o en menor grado «tutelada». Pero una sociedad que se había ido construyendo en el imaginario a través de una reflexión antropológica que pasaba por el diseño de un nuevo sujeto, de un nuevo hombre: el hombre pasional e interesado.

De hecho, el nuevo terreno de la política se había ido construyendo a través de una economía de las pasiones y de los intereses, esa misma «economía» que, retomada o alentada por determinados pensadores, se constituiría también en la base de un nuevo pensamiento de lo social. Ahora bien; un pensamiento de lo social en el que ya no hacía falta la presencia de ese Leviathan en ninguno de sus grados, sino en el que se proclamaba el automatismo de esa misma sociedad a través del desarrollo de las pasiones y de los intereses individuales en libre competencia. Como afirma Rosanvallon, «el problema central del nacimiento y de la afirmación de la ideología económica...es el de la reducción (...) de la sociedad en su conjunto al nivel de lo económico como el *unico espacio* posible de realización de la armonía social» (Rosanvallon, 1989, 60). El mercado, en definitiva, sustituía a la política. Un nuevo materialismo se instalaba y se reafirmaba sobre la misma base de la teorización de esa economía de los intereses y de las pasiones a que hemos aludido. Veamos brevemente este aspecto.

La definición del nuevo hombre, de los rasgos característicos

de la naturaleza humana y de la motivación última de sus impulsos y de sus acciones, suponía el tratamiento simultáneo de dos elementos que, lógicamente, acabarían apareciendo interrelacionados. En primer lugar, se trataba de caracterizar al hombre no según un tipo ideal, no cómo debía ser, sino cómo era en realidad. En segundo lugar, se trataba de pensar cuál era el elemento represor, mediador u ordenador que pudiera incidir sobre los distintos comportamientos o impulsos al efecto de reconducirlos o inducirlos hacia una acción socialmente satisfactoria. El tema así planteado era de una enorme complejidad por su amplitud. Recorrer el camino que supuso la superación de la anterior concepción humana vigente desde la cultura medieval y gran parte de la renacentista no supuso un esfuerzo rectilíneo, ni unidireccional ni fácil. Dado su carácter de centralidad, tocó y puso en relación una ingente cantidad de aspectos imposibles de abarcar desde nuestra mirada compartimentada. Trataremos, por tanto, de simplificar aumiendo todos los riesgos que tal actitud comporta:

a) Dejemos sentado, de entrada, que la antigua concepción de la naturaleza humana implicaba mantener en permanente sospecha al hombre y a sus acciones: el ser pasional que se suponía había en el fondo de todos y cada uno de los hombres debía ser limitado, reprimido y constreñido. Tal misión podía ser desempeñada por la religión o por la política. Era, tal como hemos dicho, un ideal de hombre, no una realidad de ser humano. La sociedad se cohesionaba siempre y cuando esté tutelada o intervenida, implícita o explícitamente. Da lo mismo que pensemos aquí en la caridad (en lugar del amor propio), en la moral religiosa (en lugar del impulso o de la ética utilitarista), en el «precio justo» (sólo posible mediante la intervención de los poderes públicos y, por tanto, ocupando el lugar de un precio concurrencial), o en la regulación y creación de múltiples «mercados» (en lugar de un mercado)... Todo, absolutamente todo, remitía a esa imposibilidad de un funcionamiento autónomo de la sociedad que, por supuesto, descansaba sobre esa permanente imperfección o sospecha a que se veía sometida la naturaleza humana. El hombre debía ser moldeado y la sociedad y las instituciones tenían su función en conseguir ese ideal de hombre, ese hombre tal como debía ser. Convertir los vicios en virtudes era posible, pero siempre y cuando mediase o interviniese el elemento institucional y/o religioso. Aquí la sociabilidad era entendida como una obligación de hacer el bien (el *honestum vivere* de la moral antigua), o de actuar bien para con los demás (exigencia aristotélica y cristiana) (Larrère, 1992, 27). Un abismo, en definitiva, respecto a lo que acabaría imponiéndose: una sociabilidad que consistía en, al seguir los propios intereses, no hacer mal a los demás y, encima, contribuir al bien general o común.

b) La «alquimia» de esa operación, formidablemente planteada por Smith en su teoría de la «mano invisible», fue anticipada ya a comienzos del siglo XVIII por un pensador que se caracterizó, frente a la lógica científico-matemática de un Descartes, por su confianza extraordinaria en el ser humano y por su reivindicación de lo social y humano como histórico y susceptible de conocimiento. Se trata de J. B. Vico, quien formuló de manera admirable la relación entre los vicios y las virtudes como una relación capaz de configurar el orden social, de sacar a la «bestia feroz» de su estado de soledad y convertirla en un ser social:

De la ferocidad, de la avaricia y de la ambición, que son los tres grandes vicios que afectan a todo el género humano, (la sociedad) hace la milicia, el comercio y la política, y con ellas la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y de estos tres grandes vicios, que ciertamente arruinarían la estirpe humana en la tierra, surge la felicidad civil. Este axioma prueba que la providencia divina existe y que es una mente legisladora la que, de las pasiones de los hombres, encaminadas siempre a la utilidad privada y por las que éstos vivían como bestias feroces en la soledad, ha hecho los órdenes civiles, mediante los cuales viven en sociedad humana (cit. en Hirschman, 1999, 41).

Hay todavía en Vico la necesidad de una intervención metahistórica (esa providencia en forma de mente legisladora) para producir el efecto beneficioso, pero lo fundamental estaba ya lanzado: las pasiones y los vicios podían ser útiles. Sólo restaba determinar cómo se convertían en útiles, mediante una imposición de «qué hacer» o mediante el «dejar hacer». Para llegar a ese *laissez faire* hacía falta un paso intermedio, que no era otro que la convicción de que las pasiones, los impulsos, se modulan entre sí, se contrarrestan en sus efectos, se compensan. Es así cómo la *idea de equilibrio*, ya muy presente desde hacía tiempo en el mundo de lo físico, empezó a inundar el mundo de lo político (teoría del equilibrio de poderes) y, sobre todo, el de la sociedad (teoría de las pasiones compensatorias). Y hablando de equilibrios y de términos medios, inevitable es acudir a Montesquieu una vez más; ese Montesquieu que creía firmemente en la fuerza civilizatoria del Estado y de la Ley, pero que de «puertas hacia adentro» defendía como nadie la existencia de un espacio libre, de libre concurrencia de industrias, de voluntades, de comercio..., consiguiendo que la ambición se trocase en provecho de la patria. Además, para que no quedase duda de en qué estaba pensando a la hora de establecer esta especie de ingeniería social, la referencia al mundo de lo físico era contundente:

Así como el mundo físico no subsiste más que gracias a que

cada parte de la materia tiende a alejarse del centro, del mismo modo el mundo político se sostiene gracias a ese deseo interior inquieto que cada quien siente por salir del lugar en el que se encuentra. Una moral austera intenta en vano borrar los rasgos que el más grande de los obreros ha impreso en nuestras almas. Incumbe a la moral, que quiere actuar sobre el corazón del hombre, regular los sentimientos de éste, más no así destruirlos» (cit. en Starobinski, 1989, 131).

Según diría Turgot, el mundo de las pasiones beneficiosas asemeja al de un ejército en el que ninguno de sus miembros tuviera una idea de sus actos, pero cuyo resultado y efectos globales fuera percibido por el jefe:

(...) de tal modo las pasiones han multiplicado las ideas, ampliado los conocimientos, perfeccionado los espíritus, a falta de una razón cuyo advenimiento todavía no se había producido, y que hubiese sido menos poderosa de haber reinado desde antes (cit. en Meek, 1998, 174).

Y todo ello en una progresiva evolución que poco a poco, a través de un proceso compensatorio entre extremos, se va aproximando a un supuesto justo medio, a un equilibrio garante de la felicidad humana:

(..) al pasar sucesivamente de un exceso a su opuesto, los hombres se acercaron poco a poco al feliz medio» (cit. en Meek, 1998, 15).

Las pasiones se compensan entre sí y actuando de forma libre alcanzan la definición de ese punto medio, de ese equilibrio en prosperidad que es el ideal de esta nueva ingeniería social.

Todo, absolutamente todo en el nuevo capitalismo pensado va a girar en torno a este concepto de equilibrio y de justo medio como resultado, no de un elemento regulador externo, sino por la propia concurrencia de las pasiones compensadas por los intereses. Y ello porque, como afirma Montesquieu en una de sus diatribas contra los obstáculos que la escolástica imprimía al comercio, «es una suerte para los hombres estar en una situación tal, que les interese no obrar con maldad, aunque sus pasiones les inviten a hacerlo» (Montesquieu, 1972, 300). Además, como se encargará de recordar uno de los máximos defensores del *laissez faire*, Turgot, cuando las virtudes como la caridad y la benevolencia se constriñen, se encierran y se hacen funcionar a través de «fundaciones» o «instituciones», consiguen efectos no deseados y radicalmente opuestos a los inicialmente pensados:

Le pauvre a des droits incontestables sur l'abondance du riche; l'humanité, la religion nous font également un devoir de soulager nos semblables dans le malheur: s'est pour accomplir ces devoirs indispensables, que tant d'établissements de charité ont été élevés dans le monde chrétien pour soulager des besoins de toute espece; que des pauvres sans nombre son rassemblés dans des hôpitaux, nourris à la porte des couvents pour des distributions journalières. Qu'est-il arrivé? c'est que précisément dans les pays où ces ressources gratuites sont les plus abondantes, comme en Espagne...la misere est plus commune et plus générale qu'ailleurs (...); la races des citoyens industrieux est remplacée par un populace vile, composée de mendiants vagabonds et livrés à toutes sortes de crimes (Turgot, voz «Fondation» de *La Enciclopedia*).

c) En el seno de esta nueva mirada casi antropológica empezó a ser clave otra palabra junto a la de equilibrio: interés. Un término que, como tantos otros, tuvo su contexto ecológico en el ámbito de la política y de la «razón de Estado», pero que poco a poco fue reduciéndose a su acepción económica de «posesión de riqueza». En ese tránsito, tuvo además que perder por el camino el pelaje pecaminoso y antinatural de que lo había revestido la teoría escolástica del interés del dinero y de la usura. Una prueba más de que la nueva ideología encargada de pensar la sociedad comercial y el capitalismo no hunde sus raíces en el desarrollo de la vieja «chrematística» aristotélica por oposición a la limitada «economía» también de inspiración aristotélica, sino en una subversión radical de los presupuestos de una y de otra.

La pasión por acumular riqueza, unido a la inevitable pasión por el lujo, se convirtieron en los motores generadores de una sociabilidad autorregulada y autoequilibrada que suponía, ya por fin, la plena autonomía de la sociedad respecto al poder religioso y político. La defensa ilustrada del lujo se convirtió en un tópico en gran parte de la literatura dieciochesca, no sólo como impulso natural tendente hacia el siempre deseable grado máximo de felicidad, sino en tanto que pasión capaz de un efecto inducido sobre el nivel de la economía a través de la demanda. Se trataba de una línea argumental que atentaba tanto contra el principio de austeridad del viejo ideal republicano como contra la condena moral que de esta pasión hacía el cristianismo.

No obstante, sería un autor que mantuvo una postura un tanto ambigua respecto al lujo, A. Smith, quien se convertiría en el pulizador de la máxima de un «egoísmo positivo» que tenía la extraordinaria virtualidad de generar un «bien común» y que, lejos de inducir a la insolidaridad, era la base de la misma, distinguiendo de esta manera al ser humano del resto de las especies animales:

En una sociedad civilizada necesita (el hombre) a cada instante la cooperación y asistencia de la multitud, en tanto que su vida entera apenas le basta para conquistar la amistad de contadas personas. En casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia y no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide (...) No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (Smith, 1984, 17).

Y para marcar la diferencia, el abismo respecto a otra cultura y a otro horizonte, sentenciaba: «Sólo el mendigo depende principalmente de la benevolencia de sus conciudadanos». Creo que hay pocas frases que, de una manera tan contundente y, al mismo tiempo, tan pedagógica, marquen la ambivalencia de una doctrina que, sin solución de continuidad, es capaz de colocar en un mismo plano el concepto de solidaridad y el concepto de egoísmo. Tal vez una utopía cuyo desarrollo histórico real y concreto, cuya proyección hacia el futuro con sus luces y sus sombras, constituye una historia de la que no podemos ocuparnos aquí.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUNNER, Otto (1976), *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Buenos aires, Alfa.
- HEGEL, G. W. F. (1993), *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, S. A. (edic. de K. H. Ilting).
- HIRSCHMAN, Albert O. (1999), *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previo a su triunfo*, Barcelona, Península.
- IGNATIEFF, Michael (1984), «Marxismo y economía política clásica», en Samuel, R. (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica.
- LARRÈRE, Catherine (1992), *L'invention de l'économie au XVIIIe. siècle*, París, P.U.F.
- Marx, Karl (1989), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, 2 vols., México, Siglo XXI.
- MEEK, Ronald L. (1998), «Introducción» a Turgot, *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano y otros textos*, México, FCE.
- MONTESQUIEU (1972), *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos.
- ROSANVALLON, Pierre (1989), *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, París, Sueil.
- SCHUMPETER, J. A. (1994), *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel.

SMITH, Adam (1984), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE (edic. de Edwin Cannan).

STAROBINSKI, Jean (1989), *Montesquieu*, México, FCE.

STOLLEIS, Michael (1998), *Histoire du droit public en Allemagne. Droit public impérial et science de la police 1600-1800*, París, PUF.

RESUMEN

Este trabajo plantea un recorrido por una de las utopías ligada al discurso constituyente de la economía política: la que tiene que ver con la utopía civilizatoria del primer «capitalismo pensado», es decir, de aquella idea de capitalismo de los primeros momentos (siglo XVIII, básicamente) enfocado y entendido como sinónimo de una sociedad comercial capaz de oponerse a las veleidades guerreras de la sociedad precedente en la que la práctica comercial había sido instrumentalizada por el poder. Para ello se atiende básicamente al carácter global de este pensamiento, diseñador de una nueva sociedad y de un nuevo hombre que, más allá de su racionalidad económica, pugna por desasirse del mundo de la vieja política en cuyo seno, no obstante, había tenido ocasión de ir emergiendo.

ABSTRACT

This essay aims to analyze the implications of one of the utopias associated to the constituent discourse of political economy. That is, the civilizing utopia of early imagined capitalism —mainly XVIII century capitalism— which understood itself as synonymous to a peaceful commercial society opposed to the warminded treatment of commerce characteristic of preceding societies. Basically, I am focussing on the global scope of that thought —as a designer of a new society and a new man— whose efforts to scape the world of old politics —in which it was born— transcended economical rationality.

Carmen García Monerris es Profesora de Historia Contemporánea en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universitat de València. Es autora, entre otros trabajos, de *Rey y Señor. Estudio de un realengo del País Valenciano (La Albufera, 176-1836)*. Valencia, Ayuntamiento, 1985; de las «*Las Reflexiones sociales de José Canga Argüelles: del universalismo absolutista al liberalismo radical*», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 94 (1996), de cuya obra ha preparado una reciente edición en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (Madrid,

2000); o de «Las *Observaciones* de Cavanilles en tiempos de política», en *Cuadernos de Geografía*, núm. 62 (1997). Trabaja actualmente en los orígenes del pensamiento liberal español concretado en la obra y en la trayectoria de José Canga Argüelles (1771-1842).