



En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833
José Enrique Covarrubias

México
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
Materiales adicionales que tiene el libro
(Historia General 21)

Primera edición impresa: 2005

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2021

ISBN de PDF: 978-607-30-5222-1

<https://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

©2021: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en:

<https://ru.historicas.unam.mx/page/terminosuso>

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



En busca del hombre útil

Un estudio comparativo del utilitarismo
neomercantilista en México y Europa
1748-1833

José Enrique Covarrubias



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

EN BUSCA DEL HOMBRE ÚTIL
UN ESTUDIO COMPARATIVO DEL UTILITARISMO
NEOMERCANTILISTA EN MÉXICO Y EUROPA, 1748-1833

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Serie Historia General / 21

JOSÉ ENRIQUE COVARRUBIAS

EN BUSCA DEL HOMBRE UTIL

UN ESTUDIO COMPARATIVO
DEL UTILITARISMO NEOMERCANTILISTA
EN MÉXICO Y EUROPA, 1748-1833



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2021

Covarrubias, José Enrique, autor.

En busca del hombre útil : un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833 / Primera edición | México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021 | Serie: Historia General ; 21.

Primera edición: 2005

Primera edición en PDF con ISBN: 2021

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510. Ciudad de México

ISBN 978-607-30-5222-1



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Impreso y hecho en México

*En busca del hombre útil
Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista
en México y Europa, 1748-1833*

se terminó de producir el 10 de octubre de 2021. La edición en formato electrónico PDF (31 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.
Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto), Natzi Vilchis (edición técnica y producción).

PREÁMBULO

Este libro fue presentado originalmente como tesis de doctorado en la carrera de historia medieval y moderna en la universidad de Hamburgo en 2002 y ahora se le edita en una versión más completa y extensa. Quienes lean el texto ya en esta edición mexicana evaluarán si al descifrar lo relativo a la idea de la utilidad común he logrado aportar algo relevante para una mejor comprensión del sentido de las reformas del periodo borbónico y de algunas medidas y planes impulsados en los primeros años de vida independiente de México, lo cual ha sido uno de los objetivos fundamentales de este trabajo. Más allá de este fin, quiero contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento utilitarista neomercantilista europeo, asunto de la primera sección del libro. Es, por lo tanto, una investigación que establece puentes entre la historia de México y Europa.

Desde luego, deseo expresar mi agradecimiento a las personas e instituciones que me ayudaron y apoyaron en la realización de este escrito. En primer lugar debo mencionar al profesor Horst Pietschmann, destacado conocedor tanto de la historia administrativa como de la historia de las ideas en el México borbónico, por su cuidadosa y generosa dirección de la tesis doctoral que fue presentada en la universidad de Hamburgo. Asimismo a los profesores Frank Golczewski y Jürgen Sarnowski, también catedráticos de historia en la misma universidad de Hamburgo (el doctor Sarnowski igualmente como decano de la carrera de historia al momento de presentar la tesis), quienes fungieron como revisores de la tesis y enriquecieron el debate final y las perspectivas sobre la misma. Enseguida quiero agradecer a la Karl H. Ditze Stiftung, con sede en Hamburgo, por haber seleccionado este trabajo de doctorado para recibir el premio Karl H. Ditze, concedido a las mejores tesis que cada año se presentan en las distintas áreas del saber académico en la universidad de Hamburgo, en este caso la de ciencias humanísticas del año de 2002. A la Facultad de Filosofía e Historia de esta misma universidad sea expresado mi reconocimiento por haberme dado la oportunidad de titularme con base en esta investigación, lo mismo que al personal de la Biblioteca Universitaria y de Estado de Hamburgo, junto con la del Seminario de Historia, que tan idóneos materiales me ofrecieron para la realización de esta tesis.

También quiero mencionar el apoyo recibido en el seminario de historia española y latinoamericana dirigido por el doctor Pietschmann, en

cuanto a críticas y sugerencias aportadas por otros doctorandos y asistentes al mismo. Asimismo, al doctor Reinhard Liehr por la invitación a publicar un artículo relacionado con el tema de la utilidad en la revista *Iberoamerika*, editada en Berlín. Deseo dejar también constancia de mi reconocimiento a los doctores Jochen Meissner y Ulrich Mücke por su apoyo para la elaboración de la tesis en Alemania. Respecto del sector académico europeo que contribuyó a que la investigación progresara, quiero expresar mi gratitud a los profesores Marco Bellingeri, Antonio Anino y Hans Vogel, quienes me invitaron a exponer aspectos de mi tesis en una reunión de estudiantes de historia latinoamericana en Florencia dentro del proyecto Erasmus de la Unión Europea; a la doctora Renate Pieper, catedrática de historia en la universidad de Graz, Austria, por haberme dado la oportunidad de presentar mi tema de tesis ante un grupo de estudiantes de esa universidad; y al personal de la Biblioteca Nacional de Madrid donde consulté varios fondos preservados en dicha institución.

Por lo que toca a la parte mexicana, hago un expreso señalamiento de gratitud del apoyo dado por parte de la directora del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, doctora Virginia Guedea, y de la Dirección General del Personal Académico de la misma universidad, entidad que otorgó la beca para mi estancia académica en Hamburgo. Asimismo, al personal del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, tesoro documental resguardado por la UNAM, agradezco el auxilio prestado para la consulta de varios textos, y lo hago extensivo a los Archivos históricos del Distrito Federal y General de la Nación, ubicados en la ciudad de México, y desde luego, y no en último lugar, al personal de mi propio hogar académico, el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

Finalmente, sea expresado también mi reconocimiento a Anne Slenczka, Klaus Weber, Wiebke von Deylen y la familia Bonhet, que me brindaron importantes apoyos en la discusión de aspectos diversos de mi tesis, así como en la revisión de una buena redacción del resumen de la misma en un idioma que no es mi lengua nativa.

JOSÉ ENRIQUE COVARRUBIAS
Ciudad Universitaria, México, D. F.
14 de abril de 2005

INTRODUCCIÓN

Sin duda, uno de los campos de la historiografía referida a México que más avances ha registrado en las últimas décadas es el de la historia económica del siglo XVIII, principalmente en lo relativo a las llamadas reformas borbónicas. Inaugurada por dos estudios ya clásicos sobre las transformaciones habidas en la Hacienda, la minería y el comercio,¹ toda una cauda de escritos ha profundizado en la producción y el comercio, la organización socioeconómica y la eficiencia hacendística del virreinato hispanoamericano más septentrional. La evaluación de los resultados de esta política reformista ha sido diversa, situación a la que ha contribuido el continuo cambio de miras que es propio de toda historiografía. Es preciso decir, sin embargo, que en toda esta investigación sobre el reformismo borbónico se extraña una perspectiva importante, presente en las bibliografías relativas a procesos similares en otros países: la historia de las ideas. En la historiografía mexicana dedicada a la era borbónica no existe hasta ahora un libro comparable al de Jean Sarrailh sobre la historia del pensamiento ilustrado en España (*La España ilustrada del siglo XVIII*, original francés de 1954), obra de consulta obligada para quienes estudian el proceso equivalente en la Península.

Cuando se menciona aquí la falta de una historia de las ideas no se alude a una carencia de estudios sobre los principales planes de reforma o las metas gubernativas de su trasfondo. Esto ha sido emprendido ya por numerosos especialistas de las reformas económicas del periodo borbónico.² La carencia en cuestión se refiere al repertorio de ideas e inquietudes básicas hechas propias por una o varias generaciones, aquellas que revelan los presupuestos más implícitos de las reformas o transformaciones que conciben. La historia de las ideas apunta, pues, a una dimensión más profunda que la de la intencionalidad inmediata de un

¹ Eduardo Arcila Farías, *Reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España*, 2 v., México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (Sepsetentas, 117-118); David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico, 1763-1810*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1975. Estos textos se concentran en las reformas económicas, a las que habría que sumar, como también muy visibles, las militares y las administrativas (Guillermo Céspedes del Castillo, "Los reinos de Indias", en *Carlos III y la Ilustración*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1988, I, p. 396) y las que aquí se expondrán en el campo de la colonización, la beneficencia y la educación.

² Aunque una visión general de estas transformaciones económicas, expuestas en relación con sus ideas rectoras, no parece haberla habido desde la ya citada obra de Arcila Farías.

proyecto, libro o documento. Su asunto es el componente espiritual subyacente a dicha intencionalidad, aquello que explica la existencia misma del propósito de planificar o reformar.

Si se atiende a estas premisas, entonces resulta que uno de los fenómenos más necesitados de explicación en relación con las reformas borbónicas es la vena utilitaria que animó estas mismas transformaciones. La cuestión es medular para una cabal comprensión de las medidas tradicionalmente resaltadas en los estudios correspondientes. La introducción oficial del comercio libre en Nueva España (1789) fue justificada como aplicación del “método más útil” para generar el “bien común”,³ y más allá de esto es bien sabido que la Corona emprendió sus reformas invocando a menudo el ideal del “vasallo útil”,⁴ en lo que la utilidad aducida se entendía simultáneamente como de tipo personal y social. La verificación de este ideal se presentaba a los reformadores españoles del siglo XVIII como una condición *sine qua non* de la transformación de la vida pública en un escenario de bienestar moral y material para el individuo y la colectividad. Una prueba más de esto nos la ofrece la fundación en Nueva España de una academia para la difusión de las bellas artes y el buen gusto entre los jóvenes (la Academia de San Carlos), así como de un jardín botánico para la elevación del conocimiento farmacéutico, instituciones que en calidad de “establecimientos útiles” fueron inauguradas en 1785 y 1788, respectivamente. Nada justifica, pues, que no se indague con profundidad y detalle lo relativo a las raíces y el sentido de la tan traída y llevada idea de la utilidad común o pública, aducida como criterio básico para orientar la marcha de los asuntos públicos. De atenernos a los estudios existentes, sin embargo, tendríamos que asumir que a los funcionarios reformistas los guiaba una idea fundamentalmente económica, empírica y matematizante de la utilidad, tal como vino a consolidarse en la economía política anglosajona del siglo XIX.⁵ Prue-

³ Luis Muro, “Revillagigedo y el comercio libre”, en *Extremos de México. Homenaje a Daniel Cosío Villegas*, México, El Colegio de México, 1971, p. 300.

⁴ Un ejemplo significativo del uso de esta expresión, en el conocido libro del funcionario reformista Bernardo Ward, *Proyecto económico, en que se proponen varias providencias dirigidas a promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su planificación*, Madrid, Imp. de la viuda de Ibarra, Hijos y Co., 1787, p. XV, donde se refiere a la meta “de hacer de muchos millones de indios incultos vasallos útiles”. Más información y comentarios sobre Ward y sus ideas de reforma, pensadas tanto para la Península como particularmente para Hispanoamérica, en Horst Pietschmann, “Das *Proyecto económico* von Bernardo Ward. Zur Auslandsorientierung der bourbonischen Politik”, en Siegfried Jüttner (comp.), *Spanien und Europa im Zeichen der Aufklärung*, Frankfurt a. M./Berna/Nueva York/París, Peter Lang, 1991 (Europäische Aufklärung in Literatur und Sprache, 2), p. 211-227.

⁵ Concretamente con Jeremy Bentham y William S. Jevons. Sobre esta idea anglosajona de la utilidad consolidada en el siglo XIX, Nicholas Georgescu-Roegen, “Utility”, en *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills, Nueva York, Macmillan Company & The

ba de ello es el mismo desinterés hasta ahora mostrado por la cuestión de las ideas, en notable contraste con el número de investigaciones realizadas en una tónica econométrica o de análisis económico sectorial.

Uno de los propósitos centrales del presente libro es demostrar precisamente que hacia mediados del siglo XVIII el término utilidad tenía un significado mucho más amplio y rico que el económico-objetivo y matematizante ya referido, sin que esta situación cambie de manera substancial en el México del primer tercio del siglo XIX. Para constatarlo basta tomar nota de una de las evidencias ya presentadas sobre el auge de la idea de utilidad en toda la época aludida: la promoción de los establecimientos útiles. Estas fundaciones siguieron siendo muy apreciadas en los primeros años del México independiente, sobre todo durante el llamado ensayo reformista de 1833. En ese entonces el vicepresidente Gómez Farías dispuso la creación de una serie de “establecimientos públicos de educación”, los que para efectos prácticos eran establecimientos útiles del mismo tipo que los coloniales.⁶ La interpretación de los historiadores sobre el significado de esta empresa reformadora ha sido ciertamente diversa; pero para los fines presentes interesa la opinión de un contemporáneo y partidario de las reformas en cuestión, José María Luis Mora, quien las valoró como un paso decisivo hacia la disminución de la influencia social del clero y el advenimiento de una sociedad liberal.⁷ Mora albergaba una idea muy precisa del momento histórico del México de su tiempo,⁸ según la cual este país se encontraba en un tránsito entre dos sistemas de orden público, situación que implicaba dos posiciones

Free Press, 1968, XVI-239 p. Un ejemplo de cómo en un contexto de pensamiento no anglosajón se reacciona contra esta idea de utilidad, Keith Tribe, *Strategies of Economic Order. German Economic Discourse, 1750-1950*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 73-75, 91-92, donde se muestra cómo un Carl Menger o un Max Weber la rechazan por eliminar el factor subjetivo, no susceptible de expresarse de manera matemática.

⁶ Los establecimientos creados por el decreto del 24 de octubre de 1833 fueron: 1) de estudios preparatorios; 2) de estudios ideológicos; 3) de ciencias físicas y matemáticas; 4) de ciencias médicas; 5) de jurisprudencia; 6) de ciencias eclesiásticas. Como se sabe, el por entonces presidente de la República, general Antonio López de Santa Anna, encabezó una asonada contra su propio vicepresidente para derogar otras medidas de reforma, lo cual hizo con el respaldo de una fuerte reacción proclerical, Lucas Alamán, *Historia de Méjico, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Imp. de J. M. Lara, 1852, v. V, p. 864. Francisco de A. Flores, *Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente*, México, Of. Tip. de la Secretaría de Fomento. 1886, III, p. 22, hace un exaltado elogio del plantel de ciencias médicas como un primer paso hacia el “estado positivo” de la medicina en México.

⁷ José María Luis Mora, *Revista política de las diversas administraciones que ha tenido la República hasta 1837*, París, Librería de Rosa, 1837, p. 108, donde señala que en dichos planteles se iba a impartir una enseñanza de ramos antes desconocidos y de “utilidad práctica”, con lo que la influencia del clero recibiría un fuerte revés.

⁸ Mora, *México y sus revoluciones*, París, Librería de Rosa, 1836, I, p. 534.

políticas posibles: 1) intentar conciliar las nuevas doctrinas (el liberalismo) con los restos del sistema antiguo; 2) eliminar completamente lo que quedaba de este último. De acuerdo con este planteamiento, los reformadores de 1833 actuaron conforme a la primera opción, ya que el establecimiento útil era un elemento del sistema antiguo.⁹ Pero sobre todo es evidente que la finalidad de estos establecimientos, según Mora la entendía, ostentaba un registro político obvio. Su importancia principal consistía en ser el instrumento idóneo par golpear de muerte la influencia del clero en la educación.

Expuesto así un caso que de manera notable revela el registro político de las llamadas fundaciones o establecimientos útiles, procede preguntar si tal concepción era común y significativa. La respuesta tendrá que ser afirmativa, pues la vinculación de la idea de utilidad con la de salud política ostentaba ya por entonces una antigüedad venerable. De esto existen ejemplos históricos decisivos cuya revisión permitirá ver, a grandes rasgos, la existencia de una fase antigua y tres modernas en lo concerniente a la reflexión política sobre la utilidad. Los párrafos siguientes ofrecen un breve resumen de dichas fases, crucial para luego retomar la problemática del discurso de la utilidad en el México de Mora.

La fase antigua queda ejemplificada por Cicerón, cuya idea de la “utilidad común” se presenta como la más articulada y de mayores consecuencias en cuanto a pensamiento político que la de cualquier otro filósofo antiguo. En *Los oficios* este pensador estoico afirma que los atropellos a la utilidad común llevan al desmembramiento del cuerpo civil.¹⁰ Para él la utilidad común es una base del derecho común y de la “ley de la sociedad”, cuyos dictados incluyen la beneficencia, la liberalidad, la bondad y la justicia con los extranjeros, que no por serlo pierden su condición de humanos. Es importante apreciar, pues, que en Cicerón la utilidad común es ya un concepto operativo destinado a hacer valer la importancia y la necesidad política del individuo como tal, con reconocimiento pleno de los derechos de humanidad de todo aquel con que se puede establecer una relación de utilidad, que es prácticamente cualquier persona. Quien se limita a mostrar respeto y apoyo a sus padres y hermanos, con exclusión de todos los demás, vulnera el derecho y la ley generales basa-

⁹ Es de señalarse que la validación política utilitaria de los “restos del orden público antiguo” (Mora) es un tema en el que la historiografía sobre México tiene todavía que profundizar. No es tratado en las obras más consultadas, como Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano. 1. Los orígenes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 o Charles Hale, *Liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, trad. Sergio González Bravo y Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1982 (principalmente en p. 152-193, donde esta cuestión tendría su lugar).

¹⁰ Marco Tulio Cicerón, *Los Oficios o Los Deberes. De la Vejez. De la Amistad*, trad. Manuel de Valbuena, México, Porrúa, 2000 (Colección “Sepan cuantos...”, 230), libro III, cap. 6, p. 74.

dos en la utilidad común. De igual manera pasa con la ciudad que daña u ofende a otra urbe o federación por un cálculo interesado.¹¹ La nota común a estas transgresiones del derecho ajeno, señala Cicerón, es la falsa idea de que se pueden emprender acciones útiles que no sean honestas. Tal razonamiento es equivocado, asegura, pues lo útil tiene que ser honesto, lo cual a su vez es siempre útil. Este principio se deriva de las leyes de la naturaleza, que disponen que toda vida humana transcurre en sociedad y que por esto mismo prevalezcan la equidad y la reciprocidad. Cicerón decide tratar, por lo tanto, de la íntima relación entre lo honesto y lo útil, con atención a las obligaciones políticas consecuentes. Si el carácter social de la vida humana no fuera preponderante, bien podría ocuparse él de esa “honestidad perfecta” a que aspiran los mejores filósofos, ajena a las aspiraciones y logros del común de los mortales, pero como el carácter social de la vida humana resulta preponderante, el tema de Cicerón no puede ser otro que la “honestidad común”, aquella a que aspira el grueso de la humanidad y que constituye el sustento de una utilidad igualmente común. “La utilidad de cada uno en particular y la universal es una misma”,¹² reza la fórmula ciceroniana con que se resume el valor de cada individuo por sus aspiraciones, esfuerzos y logros, los que lo harán feliz a él y a su República¹³ con tal de que los persiga en esa tónica de equidad y reciprocidad que dicta la naturaleza.

Ésta es, de manera muy resumida, la formulación política más acabada de la idea de utilidad común en la época antigua. Durante los primeros siglos de la era cristiana la mentalidad utilitaria no va a tener mucho campo donde prosperar, sobre todo porque en un pensamiento como el de San Agustín se pone un énfasis notable en la subordinación última del Estado a la Iglesia en cuestiones de doctrina política y moral.¹⁴ Sólo con el concepto de bien común de Santo Tomás de Aquino se pueden replantear a profundidad las bases agustinianas de la convivencia pública, con lo que se abre la puerta a visiones menos atenuadas al sometimiento del poder secular al religioso y más proclives a dar su importancia a la ley de la sociedad humana proclamada por Cicerón.

¹¹ *Ibidem*, libro III, cap. 11, p. 78, donde Cicerón censura la conducta de los atenienses, quienes como medida preventiva decidieron cortar los pulgares a sus vecinos, los habitantes de Egina, que eran poderosos en el mar.

¹² *Ibidem*, libro III, cap. 6, p. 73.

¹³ El término República no es empleado aquí para designar una forma de gobierno específica sino la entidad más genérica de *res publica* o “cosa pública”. Así se le seguirá entendiendo en este libro siempre que este sustantivo aparezca impreso con mayúscula.

¹⁴ Peter Koslowski, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 47-90.

Ya durante los siglos XVI y XVII de nuestra era, en los inicios de la época moderna, los pensadores europeos de vanguardia recurren al concepto del bien común para postular una autoridad “civil” o “política” autónoma de la religiosa en cuanto a la regulación de los asuntos públicos.¹⁵ Como cuestión de interés público prioritario contemplan el trabajo socialmente benéfico, al grado de asumir que las ciencias sólo avanzan si se vinculan con éste. Atendidos a una idea del Estado como artificio y entidad amoldable a finalidades diversas, buena parte de los filósofos, políticos e intelectuales comienza a valorar la capacidad intelectual y laboral de los individuos con independencia de la situación ocupada por éstos en la escala social. Con ello dan voz al primer elemento de la idea de utilidad común ciceroniana, visiblemente orientada ahora a lo económico: el valor del individuo como tal. El español Pedro de Valencia sostiene que el verdadero valor de una persona reside en el trabajo que para común utilidad puede rendir, sobre todo por la preparación que esto ha implicado.¹⁶ Juan Huarte de San Juan, autor del famoso y difundido *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), comparte esta idea y recomienda que los niños sean educados según sus peculiaridades psíquicas, entendidas éstas como un resultado del propio temperamento. De procederse así, asegura Huarte, los niños y jóvenes aprenderán las ciencias que les sean más accesibles, al tiempo que la República obtendrá un provecho importante. Otros pensadores españoles¹⁷ se prometen grandes ventajas públicas de la generalización de un tipo de mente empírica como la de los artesanos y expertos en asuntos técnicos. Así, para que haya utilidad común no basta ya la regla de que los individuos observen honestidad en sus relaciones y disposiciones mutuas. Preciso es que generen conocimientos directamente útiles a la República, con lo que el eje de la utilidad se extiende a un ámbito situado más allá del de las obligaciones entre las personas. Ahora es primordialmente con la República como entidad abstracta que debe darse la reciprocidad o justicia esencial: ella debe atender a las peculiaridades psíquicas del individuo al tiempo que éste aporta al bienestar común.¹⁸ La perspectiva psicológica cobra una importancia

¹⁵ Maquiavelo es un ejemplo claro de estos pensadores, como lo señala Quentin Skinner en *Visions of Politics II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 381.

¹⁶ José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, II, p. 45.

¹⁷ Como Juan Luis Vives, Pedro de Guzmán y Pedro Mexía, mencionados por Maravall en *Estado*, I, p. 49. Desde luego, estos escritores propagan en España una línea de pensamiento correspondiente a la de Francis Bacon en la Inglaterra del siglo XVII, si bien dentro del contexto católico. Sobre este último y su gran influencia en Inglaterra, Christopher Hill, *Intelectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 110-112.

¹⁸ La gran propuesta del doctor. Huarte en su *Examen* es que los niños del reino sean sometidos a un examen aplicado por expertos oficialmente reconocidos, quienes identificarán el

notable en esta manera de entender la utilidad común,¹⁹ y esta última queda radicada en la relación abstracta entre individuo y República más que en lo simplemente inter-individual.

La segunda fase en el desarrollo de la concepción europea de la utilidad común se distingue por un ensanchamiento de miras de tipo antropológico. Es la etapa resultante del mejor conocimiento de los pueblos no europeos, sobre todo de los americanos, una vez iniciada la gran expansión del Occidente cristiano hacia el siglo XVI. En el caso de los españoles resulta decisiva la recepción de noticias proporcionadas por autores como Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún o José de Acosta sobre los logros civilizatorios de los pueblos prehispánicos.²⁰ Lo central aquí es el reconocimiento de la existencia del sentido de la utilidad común en estas otras sociedades, patente en su capacidad de mantener un buen orden y ornato públicos, así como una organización social reglamentada, que es lo que se designa con el término español de “policía” o “pulicia”. Los europeos toman conocimiento de la buena policía que prevalecía en el gobierno, la educación y las obras públicas de los antiguos incas y aztecas.²¹ La importancia de tales noticias para un historiador como Acosta no sólo reside en que con ellas se demuestran las altas nociones de organización y quehacer humano alcanzadas por algunos pueblos “bárbaros”. Decisivo le parece a este autor que al registrar tales noticias se reconoce la manera de restablecer o mejorar el grado de humanidad de los descendientes de tales pueblos, sometidos ahora al dominio de los cristianos. Acosta admite que “entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno y tratan a sus súbditos como bestias”.²² El hecho macizo es, sin embargo, que estos mismos bárbaros alcanzan logros patentes en la organización pública desde el punto de vista de la utilidad. Esto obliga a Acosta a reconocer la predisposición a la utilidad común como un rasgo humano esencial. Reaparece el segundo elemento del esquema ciceroniano de la utilidad común, aquel que para el filósofo romano era indisociable de la valoración universal del individuo: la condición humana compartida con

temperamento de cada uno, el perfil consecuente de su psiquismo y la capacidad profesional correspondiente.

¹⁹ Las contribuciones de Huarte a la psicología han sido estudiadas por Mauricio Iriarte en *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios: contribución a la historia de la psicología diferencial*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1948.

²⁰ Lo equivalente en la historia anglosajona serían, desde luego, las relaciones de viaje y colonización de Walter Raleigh, los Hakluyt y Thomas Hariot sobre los indios de América del Norte, con su énfasis en las costumbres o *mamers* de éstos, Hill, *Origins*, p. 139.

²¹ John H. Elliott, *España y su mundo, 1500-1700*, trad. Ángel Rivero Rodríguez y Xavier Gil Pujol, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 84.

²² José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 293.

todos los demás pueblos y sociedades. Este reconocimiento va aparejado, por cierto, a un mayor percatamiento de la diversidad de las condiciones morales y sociales que enmarcan la persecución de la utilidad común. La atención al factor histórico y geográfico cobra por tanto particular fuerza en esta fase.²³

La tercera etapa europea es de signo filosófico y la tenemos en la época de la primera generación de la llamada época iluminista. María del Carmen Iglesias, especialista en el pensamiento de Montesquieu, atribuye a éste una función importante para el advenimiento de tal etapa: “como señaló Gusdorf, la categoría de ‘utilidad’ rebasa [en Montesquieu] el campo de la economía y afecta a la política y a la moral; expansión económica y expansión humana van unidas en un contexto global.”²⁴ Iglesias recuerda que Montesquieu comparte la alta valoración del trabajo desarrollada en Francia, Holanda e Inglaterra desde fines del siglo XVII, cuando ya no se exalta tanto la capacidad cognitiva empírica del artesano como la legitimidad ética de la actividad comercial, aquella que de manera expansiva intensifica los contactos y beneficios entre los hombres y los pueblos.²⁵ Puesta tradicionalmente bajo sospecha por el hecho de que el comerciante suele buscar siempre su propia ventaja, la actividad mercantil es revalorada ahora no sólo como un trabajo socialmente benéfico sino como un medio de refinamiento o “dulcificación” de las costumbres.²⁶ Al parejo de esto se advierte que el comercio uniforma el perfil ético de los pueblos, y esto revoluciona la situación en algunos de ellos.²⁷ Al formular consideraciones como ésta, Montesquieu revela una conciencia de la utilidad común parecida a la de Cicerón, quien entendía dicha utilidad como operativa siempre en el sentido de acercar a los hombres y no de establecer diferencias entre éstos. Sin embargo, más allá de este parecido, el interés montesquiano por lo útil no se basa en la identificación de lo útil y lo honesto, lo cual para Cicerón era la regla derivada de la ley de la naturaleza. Lo propio de

²³ Señala Elliott, *España y su mundo*, p. 89, que “el único remedio para la autocomplacencia etnocéntrica [rechazada por Acosta o Las Casas] era el sentido de la perspectiva temporal y espacial”.

²⁴ María del Carmen Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (Alianza Universidad, 381), p. 365.

²⁵ Un clásico estudio sobre el “aburguesamiento” que sirve de contexto en este proceso de revaloración del comercio es el de Bernard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

²⁶ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, tr. Nicolás Estévez, México, Porrúa, 1980 (Colección “Sepan cuantos...”, 191), libro XX, cap. 7, p. 214: “El comercio cura de las preocupaciones destructoras, siendo una regla casi general que donde las costumbres son amables, hay comercio, y que donde hay comercio las costumbres son amables”.

²⁷ *Ibidem*. Añade Montesquieu que mediante el comercio se conocen las costumbres de los otros pueblos, de lo que resulta que en aquellos de costumbres muy puras estas últimas se pervierten.

Montesquieu, nos dice Iglesias, es apoyarse ya en una “moral utilitaria”²⁸ a la que atribuye un alto grado de funcionalidad política y social por hacer soportable la vida colectiva.

Para explicar esta transformación profunda, preciso es atender a lo siguiente. Montesquieu no niega que la equidad y la reciprocidad estén dictadas por ley natural,²⁹ que así dispone una base de honestidad en las relaciones y tratos. Sin embargo, el sabio francés no se oculta que la condición común de inteligente y sensible (*i. e.* libre y pasional), ocasiona en el hombre ciertos “trances de olvido” (Binoche) que lo llevan a la desobediencia continua de ésta y otras leyes naturales concebibles.³⁰ Las leyes positivas ocupan entonces el lugar de las naturales, y esto no porque el hombre quiera así reemplazar o regular estas últimas, que siempre tiende a perder de vista, sino porque su propia naturaleza indefectiblemente libre lo destina a crear reglas para sí mismo. En *Del espíritu de las leyes* (1748) se asume que hasta en el despotismo los hombres se dan reglas para vivir conforme a la lógica y el espíritu propios de este régimen terrible. Conformados en su sensibilidad (pasiones) y su cuerpo (fisiología) por las influencias del clima, el tipo de terreno, las costumbres, la imaginación religiosa, etcétera, los individuos de cada nación componen una provincia de realidad humana que no se reduce a las relaciones regulables por la ley natural de equidad y reciprocidad; la acción combinada de esas influencias origina una especie de sobrante que exige la normatividad positiva para ser cubierta. Dicha acción combinada se expresa en efectos necesarios similares a las leyes físicas del choque y forman parte por ende de lo que Montesquieu llama “la naturaleza de las cosas”. Sólo en las relaciones entre naciones aparece un tipo de leyes positivas más similares a la natural de la equidad y la reciprocidad a la hora de entender y encauzar los comportamientos: “El *Derecho de gentes* se funda naturalmente en el principio de que todas las naciones deben hacer-

²⁸ Iglesias, *El Pensamiento de Montesquieu*, p. 378.

²⁹ Ley que dispone las obligaciones cuya necesidad es evidente y previa a cualquier ley positiva, de la misma manera que la igualdad de los radios de un círculo es necesaria y previa al trazado de éste. Se trata de obligaciones como el sometimiento a las leyes de la sociedad, el agradecimiento del ser inteligente a quien lo beneficia, la dependencia del ser inteligente frente a este mismo ser superior, etcétera, Montesquieu, *Espíritu*, libro 1, cap. 1, p. 3. Bertrand Binoche, *Introduction à De l'Esprit des lois de Montesquieu*, París, Presses Universitaires de France, 1998, p. 40-44, establece la distinción entre esta clase de ley natural y las cuatro leyes postuladas por el mismo Montesquieu en el capítulo siguiente (2) del libro 1 del *Espíritu*: 1) el hombre es por naturaleza pacífico, 2) el hombre experimenta la necesidad de su manutención, 3) el hombre y la mujer se atraen, 4) como efecto de su capacidad de conocer, el hombre quiere vivir con sus semejantes. Estas cuatro leyes explican el carácter del hombre pre-social, en tanto que las del primer tipo demuestran la existencia de leyes anteriores a las positivas.

³⁰ Binoche, *Introduction*, p. 45.

se en la paz el mayor bien posible y en la guerra el menor mal posible, sin perjudicarse cada una en sus respectivos intereses”.³¹

Resulta claro, pues, que con Montesquieu resurge la preponderante dimensión política que la idea de utilidad común tenía con Cicerón, de ahí que pese a toda su inclinación liberal o proto-liberal el francés mantenga la tradicional sujeción de la economía a la política en ciertos aspectos.³² Pero Montesquieu también retoma los retos planteados por las interpretaciones europeas previas de la utilidad común (la psicológica y la antropológica) a la reformulación de la misma en voz de la filosofía. Al postular sus famosos principios de gobierno monárquico y republicano, aquellos que dan funcionalidad y permanencia a estas formas gubernativas, Montesquieu define el comportamiento del ciudadano en relación con el tipo de organización prevaleciente en su República.³³ En cuanto a lo antropológico, su famoso concepto sintético del espíritu de las leyes incluye la manera particular en que cada sociedad se afana por organizarse en forma útil. La utilidad común queda entonces radicada, por lo que toca a Montesquieu, a nivel de una relación directa y abstracta del individuo con su República (fase europea psicológica), a nivel del estilo propio de una colectividad para cumplir las tareas públicas (fase europea antropológica), y finalmente a nivel de una perspectiva nueva, la de las relaciones internacionales llevadas en términos próximos a los de equidad y reciprocidad.

Tras este breve resumen de las fases del pensamiento europeo sobre la utilidad, regresemos ahora a Mora y al México del siglo XIX, que es donde habíamos partido para el presente resumen de pensamiento utilitario. En nada sorprende la relación implícita que Mora establece entre la idea del orden público y los establecimientos útiles. Menos aún debió de extrañar esto a sus contemporáneos. Sin embargo, sabido es que va-

³¹ Montesquieu, *Espíritu*, libro I, cap. 3, p. 6. Pese a que lo funda en un principio natural, Montesquieu incluye el derecho de gentes dentro de la legislación positiva (*ibidem*, p. 5). La diferencia con los demás órdenes de derecho positivo ahí descritos (político y civil) es que en éstos se ha excluido ya la guerra (entre individuos) en tanto que el de gentes la preserva (entre naciones) sólo como medio para la victoria, que a su vez lo es de la conquista y ésta de la conservación.

³² Ejemplos dejados en el *Espíritu* de tal “sujeción” de lo económico a lo político, en Claude Morilhat, *Montesquieu. Politique et richesses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (Philosophies, 67), p. 13-66. La vinculación de este proceder de Montesquieu con la herencia utilitaria ciceroniana es nuestra, no de Morilhat.

³³ Se recordará que Montesquieu precisa el tipo de sentimiento que prevalece en cada una de estas variantes de gobierno: el honor y la virtud (*Espíritu*, libro III, caps. 1-7, p. 15-19). En cuanto a la tercera forma de gobierno reconocida por Montesquieu, el despotismo, las realizaciones en sentido de utilidad común que en ellas se puedan encontrar dependen de factores ajenos al principio de gobierno (el temor) y la estructura del mismo. El despotismo sobrevive a pesar de su estructura y forma de gobierno, que de actuar solos lo llevarían a su destrucción.

rios historiadores han relacionado el auge de la idea de utilidad común en el México de esos años con el pensamiento de Jeremy Bentham, que en gran medida transformó las ideas en este renglón. El ejemplo más claro es Hale, quien sostiene que para impulsar el establecimiento de la sociedad liberal Mora se apoya en el “utilitarismo”, en lo que por esto último debe entenderse la corriente de pensamiento de Bentham.³⁴ Hale ha señalado también a Gaspar Melchor de Jovellanos y otros pensadores del medio hispánico de esos años como receptores de una idea benthamiana o cuasi-benthamiana del interés.³⁵ Por otra parte tenemos la ya citada referencia de Iglesias a una “moral utilitaria”, en lo que “utilitaria” implica que los actos no se juzgan por sus intenciones sino por sus resultados, lo que coincide con la concepción ética de Bentham. ¿No revela esto que la mentalidad utilitaria de Mora simplemente se explica por su comprobada lectura de Bentham y autores de la misma línea, de suerte que con ubicarlo en el horizonte intelectual de este autor inglés estaría todo aclarado? Estas referencias imponen un nuevo paso en la presente indagación, consistente en explicar las peculiaridades básicas del mencionado “utilitarismo” de Bentham y preguntarnos si tales peculiaridades se reconocen en el pensamiento que orienta a las reformas del último periodo colonial y de comienzos del independiente en México.

Por utilitarismo, según Francesco Fagiani,³⁶ debe entenderse una teoría ética que prescribe el actuar en forma tal que se aumente al máximo posible la utilidad completa del mundo sensitivo. En términos más estrictos, prosigue Fagiani, el utilitarismo prescribe que entre las acciones posibles se escoja aquella que acarree las mayores consecuencias positivas “netas” en términos de la utilidad completa de los seres sensitivos (susceptibles de placer y dolor) influidos por la acción, incluido el mismo agente moral. Se trata, pues, de una variante de las éticas teleológicas y dentro de éstas de las llamadas consecuencialistas. Es ética teleológica porque la valoración moral se refiere no a la acción como tal sino a la capacidad de alcanzar o realizar un fin exterior a la misma.³⁷ Es consecuencialista porque el fin en cuestión se identifica con las consecuencias, positivas o negativas en términos valorativos, que derivan de la acción.

³⁴ Esto se deduce de la lectura del capítulo “El utilitarismo y la sociedad liberal”, en Hale, *Liberalismo*, p. 152-192.

³⁵ *Ibidem*, p. 156.

³⁶ Francesco Fagiani, *L'utilitarismo classico. Bentham, Mill, Sidgwick*, Nápoles, Liguori, 1999 (Filosofía pubblica, 14), p. 23-24.

³⁷ Concuerda con este señalamiento del aspecto teleológico del utilitarismo D. A. Monro, “Utilitarianism”, en *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, Nueva York, 1973, IV, p. 444: “La tesis central del utilitarismo, en su forma más general, es que las acciones deben ser juzgadas solamente por sus consecuencias y que no son correctas o equivocadas en sí mismas”.

El utilitarismo cuenta entre sus raíces al hedonismo y al eudemonismo, corrientes éticas antiguas relacionadas con la búsqueda de felicidad, sea por el contenido de placer que ésta supone o por el hecho de que la felicidad se toma como un fin de la existencia humana.

Con base en lo dicho es evidente que en Huarte existe ya un cierto componente de tipo utilitarista cuando tiene en mente las ventajas resultantes de que los niños estudien lo que más se les facilita por los beneficios que esto reportaría a ellos y a la colectividad. Bajo una inspiración teleológica parecida se encuentra Montesquieu al dar su aval a la actividad mercantil en tanto que suavizadora de las costumbres, aun cuando el comerciante actúe bajo la guía de su propio interés. Sin embargo, lo que Fagiani y otros³⁸ consideran la expresión más clásica de utilitarismo es la fase inaugurada por Bentham en la segunda mitad del siglo XVIII, en la que el llamado principio de utilidad, postulado medio siglo antes por David Hume, resulta el concepto clave dentro de una “ciencia de la legislación”. Una diferencia fundamental entre esta orientación y las concepciones cronológicamente previas sobre la utilidad común, como las ya presentadas, son los alcances concedidos por el utilitarismo clásico a la acción del legislador al suscitar la máxima felicidad del mayor número de individuos.³⁹ En su *Fragment on Government* (1776), Bentham hace ya una crítica de la “entidad ficticia” del derecho natural, atenido a leyes no escritas ni codificadas, ya que la vaguedad lingüística e indeterminación conceptual de esta corriente jurídica originan la idea de una limitación en las competencias y el radio de intervención del legislador en las “entidades reales”, aquellas a las que, según Bentham, sólo se accede mediante los conceptos de utilidad y derecho positivo. Así, invocar leyes naturales, derecho natural u honestidad común para referirse a la conducta humana no es más que proceder conforme a espejismos o ambigüedades. Según el inglés, recurrir a estos términos implica perder de vista la eficiencia del acto legislativo, que debe quedar siempre referido a la utilidad propia indefectiblemente buscada por cada individuo. La utilidad no pide ser explicada sino administrada mediante leyes positivas y codificadas. Ya en *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) propone Bentham una ciencia de la legislación que forme parte de la ética, tomada ésta en un sentido muy amplio: “el arte de dirigir las acciones de los hombres a la producción de la máxima cantidad posible de felicidad en aquellos a cuyo interés se atien-

³⁸ Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, 3 v., Londres, London School of Economics and Political Science, 1950; John Plamenatz, *The English Utilitarians*, Oxford, Blackwell, 1958; Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 v., Paris, Presses universitaires de France, 1995, todas ellas obras clásicas sobre el tema.

³⁹ Fagiani, *Utilitarismo*, p. 28-35.

de”.⁴⁰ Según esta definición, nadie puede inculcar la ética de manera comparable al legislador.

Las tareas del legislador concebido por Bentham tienen ahora alcances nunca antes vistos: “ahí donde el legislador pre-benthamiano dicta reglas que consienten al ciudadano a actuar para la maximización de la felicidad colectiva, el legislador benthamiano tiende siempre a asumir él mismo, de manera directa, el papel de la maximización”.⁴¹ Fagiani recuerda así que los precursores utilitaristas más directos de Bentham, el ya mencionado Hume y Adam Smith, se concentran todavía en analizar lo relativo a la utilidad y no en formular ésta de manera prescriptiva.⁴² Hume y Smith deben ser situados en un horizonte donde el estudio de la naturaleza humana constituye aún lo central y el punto de partida para dar razón de la búsqueda de felicidad y utilidad, de ahí que recurran al análisis de las pasiones y las virtudes, así como a la estructura psíquica y moral del hombre. Un estudio de este tipo no parece satisfacer a Bentham, quien sostiene que con un análisis de la naturaleza humana sólo se llega a demostrar la tendencia a la maximización de la felicidad. La verificación de la misma es lo importante y esto depende de la legislación, no del mero examen filosófico.

¿En qué términos precisos interviene entonces el legislador benthamiano para asegurar la maximización de la felicidad? Nuevamente es instructiva la comparación de Bentham con Hume. Para Bentham la utilidad queda radicada en el agregado de individuos que componen una sociedad, que se convierte así en el dato más real a que se puede referir cualquier principio de utilidad. Lo útil es esencialmente cosa de la sociedad actual y consiste en “la suma de los intereses de todos los miembros de la comunidad”. A esto es a lo que el legislador debe ante todo atender. En Hume la maximización de la felicidad pública va aún aparejada en cambio a la de la utilidad manifiesta de las instituciones y normas

⁴⁰ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns, en *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Londres, Athlone Press, 1970, t. 2, v. 1, cap. XVII-2, p. 282. Tras de dar esta definición de la ética, Bentham formula una nueva, más restringida (“el arte de autogobernarse”, cap. XVII-3), junto con otra sobre el gobierno, que consiste en llevar a los demás hombres a la observancia de la ética en sentido amplio, lo que ocurre por medio de la legislación (medidas permanentes) y la administración (medidas dictadas diariamente) (cap. XVII-4).

⁴¹ Fagiani, *Utilitarismo*, p. 29. La importancia concedida por Bentham al legislador contrasta con la más modesta que le confiere Hume, de quien Bentham ha tomado la temática de la utilidad para explicar el origen del acatamiento humano a las reglas de la justicia y la institución de la propiedad, así como el verdadero sentido de los contratos. Como afirma Shirley Robin Letwin, *The Pursuit of Certainty: David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Sidney Webb*, Indianapolis, The Library Fund, 1998, p. 61, Hume considera que ni las leyes más imparciales o las reglas más generales garantizan que no surjan males e inconvenientes en cada operación concreta.

⁴² Fagiani, *Utilitarismo*, p. 26-27.

entronizadas con el tiempo, una utilidad que depende de la funcionalidad de dichas instituciones y normas o bien de la autoridad conferida a ellas por su condición histórica. El núcleo explicativo o analítico de la utilidad de Hume supone así la incorporación de la perspectiva histórica. Para Bentham todo impacto de factores históricos en los comportamientos es insignificante frente al dato de la búsqueda del placer y la huida del dolor, aquel que, según el, efectivamente alude al único móvil real del individuo. Tal énfasis en la índole sensitiva del ser humano lo lleva a subrayar cada vez más el factor felicidad, de suerte que su teoría va adquiriendo un carácter claramente valorativo: ya en la reedición de 1822 de su *Introduction* Bentham declara muerto el principio de utilidad para substituirlo por el de felicidad. Este aspecto valorativo no implica, sin embargo, retomar la dimensión subjetiva de la felicidad que Hume y otros habían resaltado previamente mediante un análisis de los sentimientos humanos. Bentham valora fundamentalmente el carácter maximizable y objetivable de la felicidad según el principio del mayor número de beneficiados por los oficios del legislador.

De lo expuesto se concluye que la lógica del utilitarismo benthamiano es esgrimir de manera férrea la racionalización legislativa de la utilidad. Ahora bien, dado que la ciencia de la legislación es parte de la ética como ciencia de la felicidad, el utilitarismo de Bentham viene a ser un eticismo llevado al extremo. Para calibrar las dimensiones de esto recuérdese que el problema original solventado por el principio de la utilidad común, aquel planteado por Cicerón, era netamente político. Al filósofo romano le preocupaba ante todo la preservación del cuerpo civil mediante el fomento de las relaciones interindividuales en términos de justicia. En las tres fases europeas de la idea de utilidad también asoman los planteamientos políticos de fondo: el individuo valorado como fuente principal del bienestar de la República, la constatación de un grado de organización útil y disciplinada en cualquier sociedad, la conveniencia del trato equitativo y recíproco entre las naciones. Bentham asume, en cambio, que en los hechos sólo existe una problemática netamente política: que los gobernantes suelen confundir los fines intermedios con el último y global, esto es, con la maximización de la felicidad del mayor número.⁴³ Al actuar así, los gobernantes sólo procuran realizaciones parciales de la utilidad común. ¿Cuál es la causa de tal conducta? Bentham no tiene más respuesta que la indiferencia de estos agentes ante el dolor o la instrumentalización de personas que con esto provocan. Se trata, pues, de aberraciones éticas que sólo se corrigen educando para la observan-

⁴³ Robin Lerwin, *Pursuit*, p. 158. Ejemplos de estas confusiones de los gobernantes son las políticas enfocadas exclusivamente al progreso económico o a la conquista militar.

cia general de la utilidad completa, la cual es una tarea de formación moral de los individuos. Con este planteamiento, Bentham disuelve toda problemática política concebible en una de tipo moral.⁴⁴ No sorprende así que a la imposición de las propias convicciones morales sobre las otras personas Bentham la llame “despotismo moral”, en tanto que el aceptar principios morales contradictorios le parezca un caso de “anarquismo moral”.⁴⁵ La aparente amalgama de política y moral se resuelve en realidad a favor de la segunda. La reflexión utilitaria de Bentham desemboca en resaltar la dimensión ética sobre cualquier otra posible. El gobierno o la gobernabilidad no es más que un problema de moral.

Por tanto, el utilitarismo benthamiano no puede ser agregado sin más a las tres fases europeas de reflexión utilitaria antes presentadas. Toda tesis de evolución entre las fases utilitarias previas y la de Bentham⁴⁶ se estrella con el hecho de que este último no reconoce una problemática política específica, autónoma del problema ético, por lo que su índole es a todas luces distinta de aquellas fases. Los hechos históricos ya vistos apoyan lo que el examen teórico acaba de dejar en claro. Si Mora entiende las reformas en función de un tránsito histórico entre el sistema antiguo y el nuevo, entonces es claro que la utilidad de los establecimientos ahí involucrados no se norma por los criterios de Bentham. Para operar según este último las reformas tendrían que haber sido pensadas fundamentalmente en función de un cálculo exclusivo de la felicidad a generar, no del problema de una sucesión de épocas. Partir de la utilidad inscrita en las instituciones heredadas del pasado⁴⁷ corresponde al esquema de Hume, no al de Bentham, de suerte que es la reflexión filosófico-política la que aquí está tomando todavía la palabra.⁴⁸ Influencia de Bentham en escritores y políticos mexicanos de ese tiempo la hay ciertamente en cuestiones legislativas y ciertos

⁴⁴ La misma disolución habría que reconocer respecto del problema de la desigualdad entre los individuos, en caso de que se quisiera presentar ésta como una situación específicamente política tratada por Bentham. Influido visiblemente por Claude-Adrien Helvétius en este punto (sobre esto, Halévy, *Formation*, I, p. 30), Bentham postula un legislador pedagogo que recuerda al concebido en el famoso tratado helveciano sobre el espíritu, *De l'esprit* (1758). El problema es expuesto como una falta de educación moral.

⁴⁵ Esto en el capítulo 1 de su *Introduction*, comentado por Fagiani, *Utilitarismo*, p. 38.

⁴⁶ Que es a lo que apunta la habitual tendencia a resaltar los parecidos o elementos de análisis comunes a Hume y Bentham y minimizar los contrastes entre ambos.

⁴⁷ En el caso de las reformas de 1833 en México, como se sabe, no sólo consisten en los establecimientos útiles sino también en las misiones y el Patronato Regio, respecto de los que también se tienen en mente transformaciones decisivas, Alamán, *Historia*, V, p. 861.

⁴⁸ El propio Mora afirma en *México y sus revoluciones*, I, p. 1X-X, que esta obra suya tiene una parte filosófica, aquella en que define la búsqueda de los principios motores de las revoluciones y los principios conservadores que afianzan los resultados de éstas. En este tipo de reflexión debe incluirse, desde luego, su agudo interés sobre los elementos de compatibilidad entre el antiguo y el nuevo orden público en México.

puntos de doctrina política.⁴⁹ El entendimiento eminentemente histórico de las reformas de 1833 por Mora hace de éste, sin embargo, un autor alejado del horizonte político benthamiano en un punto clave.

Si el abordaje de las grandes reformas aplicadas en México implica remitirse a un horizonte tradicional (*i. e.* pre-benthamiano) de reflexión filosófica, preciso es identificar la problemática específicamente política que en ella se plantea, ya que hemos dicho que éste es el elemento común a las modalidades utilitarias previas a Bentham. Una fuente clave para ello se encuentra en el primer discurso del *Teatro crítico universal* de Benito Jerónimo Feijoo, el autor peninsular que con más clara vena utilitaria renueva la reflexión científica, política y social en el medio español e hispanoamericano entre la tercera y séptima décadas del siglo XVIII.⁵⁰ Para Feijoo el dato político fundamental consiste en que “es el pueblo un instrumento de varias voces, que si no por un rarísimo acaso, jamás se pondrán por sí mismas en el debido tono, hasta que una mano sabia las temple”.⁵¹ En tanto que formen parte del pueblo u opten por actuar en tal contexto, los individuos se comportarán como átomos libres, desligados de cualquier regla o sujeción. Esto hace imposible que en lo religioso y lo político se establezcan principios y normas sólidas: “de la concurrencia casual de sus dictámenes, apenas podrá resultar jamás una ordenada serie de verdades fijas”.⁵²

Así, resulta necesario que algo o alguien intervenga para pulir⁵³ esta rudeza del ser individuo en una situación de mera agregación colectiva.

⁴⁹ Por ejemplo, Hale menciona el recurso de Mora a las ideas de Bentham para rebatir la teoría de la voluntad general de Rousseau y la de una utilidad especial del *status* privilegiado de las corporaciones, si bien sobre la advertencia de que el recurso a Bentham por los primeros liberales mexicanos fue más bien ocasional (todo esto en *Liberalismo mexicano*, p. 161-162). Es interesante notar el mismo recurso a una teoría utilitaria (esta vez de William Paley) en contra de la teoría de la voluntad general de Rousseau en un importante discurso de José Mariano Luciano Becerra en el Congreso Constituyente de 1823, el cual dirigió contra el modelo de la república federal. Este documento puede verse en Carlos María de Bustamante, *Diario histórico de México (julio-diciembre 1823)*, ed. Rina Ortiz, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981, t. I-v. II, p. 124-130.

⁵⁰ Sobre la recepción positiva de la obra de Feijoo en Hispanoamérica, Agustín Millares Carlo, “Feijoo en América”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, v. XV, 1944, p. 139-160; José Antonio Pérez Rioja, *Proyección y actualidad de Feijoo: ensayo de interpretación*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965, p. 178-183; Alberto Henriques, *El humanismo crítico y el vulgo en Fray Benito Jerónimo Feijoo*, Quito, Facultad de Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1988, p. 334-361.

⁵¹ Feijoo, “Voz del pueblo”, discurso I del tomo I del *Teatro crítico universal*, en Feijoo, *Obras escogidas*, ed. Vicente de la Fuente, Madrid, Ediciones Atlas, 1952 (Biblioteca de Autores Españoles, LVI), I, § 1, p. 3. Es de señalarse que “pueblo” no es un término empleado aquí por Feijoo como categoría jurídica o social sino política y moral: un agregado de individuos que por su propio bien necesitan ser gobernados.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ De esto surgió, pues, el ya mencionado termino “pulicia”, del que luego se derivó “policía”, aun que en los siglos XVI y XVII no siempre se refería a una rudeza individual.

Feijoo juzga que el remedio de esta situación consiste en que la suprema inteligencia, aquella que establece un orden último entre las cosas, sea comunicada a los átomos mediante el auxilio “de subalternos suyos, de hombres sabios, que son las formas que disponen y organizan esos materiales entes”.⁵⁴ Se notará que la visión crítica del individuo-átomo deriva de que es el material de que se compone la cosa pública, lo cual devela la valoración fundamentalmente política del individuo que subyace en este esquema. En cuanto a la certeza de una plataforma política universal o de humanidad común, tan frecuente en la reflexión pre-benthamiana sobre la utilidad, su manifestación más clara ocurre con la censura feijooniana de la denigración de los extranjeros por el mero hecho de serlo.⁵⁵ La voluntad de exaltar la propia particularidad y pretender que la nación de origen o adopción es superior a las otras se debe a mero patriotismo y a una pasión nacional que en nada se justifica.

Feijoo asume, pues, que hay dos formas de ser individuo: como parte del pueblo (ruda) o como parte de la patria (pulida), en que por este último término entiende “aquel cuerpo de Estado donde, debajo de un gobierno civil, estamos unidos con la coyunda de unas mismas leyes”.⁵⁶ La segunda modalidad es la del individuo motivado a ser útil al Estado, lo que en concreto significa estar dispuesto a ejecutar lo mejor posible el propio oficio o “ministerio humano”.⁵⁷ El vasallo útil no desprecia la situación en que la fortuna lo ha puesto, antes bien está consciente de que desde cualquier ocupación puede prestar servicio a Dios y a la República y que en función de ello le corresponde canalizar su pasión y actividad. Ninguna situación social puede ser esgrimida, por tanto, para menospreciar la contribución de un individuo pulido a la prosperidad colectiva. El individuo útil al Estado da forma a su vez a los elementos materiales y morales sometidos a su control. Como vasallo, sin embargo, sabe de su propia tendencia espontánea a comportarse como átomo libre y en mero agregado, de ahí que acepte la sujeción a la acción pulidora del rey y sus ministros, lo mismo que la vinculación con sus compatriotas mediante las leyes precisas del Estado en cuestión.

Aquí es importante notar los parecidos entre Feijoo y Montesquieu en cuanto a esta forma de entender la fuerza normativa de la ley positiva. El francés afirma que esta ley existe a partir de que los hombres (las familias, para decirlo con más exactitud) se han unido en sociedad civil.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Esto en “Amor a la patria y pasión nacional”, discurso X del tomo III del *Teatro*, en *Obras*, I, p. 141-148.

⁵⁶ En *ibidem*, § VI, p. 145.

⁵⁷ En “Honra y provecho de la agricultura”, discurso XII del tomo VIII del *Teatro*, en *Obras*, I, § 1, p. 456.

Los individuos y las naciones han tomado ya conciencia de su propia fuerza y desarrollado un talante de guerra y atropello de los otros.⁵⁸ Es entonces que, para dar fin a la guerra interior y exterior, se requiere del ordenamiento positivo, un instrumento importante que revincula a los individuos, si es que hemos de expresarlo en términos de Feijoo. Ahora bien, el hecho de que las leyes naturales de equidad y reciprocidad caigan en olvido continuo no significa que no existan leyes divinas o religiosas. Estas últimas no deben estatuir, sin embargo, en lo que toca a las leyes humanas, de la misma forma en que estas segundas tampoco están destinadas para regular asuntos propios de las primeras. Las leyes humanas tratan de lo bueno, afirma el francés, en tanto que las divinas sobre lo mejor; las primeras pueden y deben cambiarse, las segundas no, añade.⁵⁹ Por tanto, la religión es necesaria para la sociedad como algo permanente, como aquello que representa lo más fijo en ella. Con todo, la autoridad pública puede legítimamente intervenir en lo religioso para preservar la obediencia y lealtad política al Estado, en aras de la paz en el mismo, encauzando o limitando incluso la adhesión religiosa de los particulares, si ésta representa en algún momento una amenaza para dicha paz. Así sucede, por ejemplo, cuando en un Estado conviven distintas religiones permitidas y éstas no se toleran mutuamente.⁶⁰ El gobernante puede y debe obligarlas a respetarse y convivir pacíficamente. Si en un Estado existe ya sólo una religión, la cual no crea mayor conflicto, lo conveniente es no permitir ninguna nueva. Por su parte Feijoo no concibe una oposición como ésta entre adhesión religiosa y obediencia al Estado, pero es importante notar que para él leyes divinas pueden ser modificadas o flexibilizadas por causa del servicio a la República, como lo atestigua su disposición a que se minore el número de días de fiesta religiosa en España.⁶¹ Que estos autores relacionan la existencia de ley positiva con la utilidad se demuestra por la circunstancia de que Montesquieu habla de estas regulaciones de lo religioso por la autoridad pública como útiles.⁶²

⁵⁸ *Espiritu*, libro I, cap. 3, p. 5.

⁵⁹ *Ibidem*, libro XXVI, cap. 2, p. 308.

⁶⁰ *Ibidem*, libro XXV, caps. 9 y 10, p. 304.

⁶¹ Afirma en su discurso "La ociosidad desterrada y la milicia socorrida", en *Obras*, I, § VII, p. 470: "Dios es servido muchas veces en que se excusen algunas acciones que absolutamente, y prescindiendo de determinadas circunstancias, son de su servicio; porque ejecutadas en tales o tales circunstancias, practicadas de tal o tal modo, o inducen inconvenientes que preponderan a la bondad de ellas, o son impeditivas de mayor bien o de bien más debido."

⁶² *Ibidem*, libro XXV, cap. 9, p. 304: "Es útil, por consiguiente, que las leyes impongan a todas las religiones, además del deber de no perturbar la marcha del Estado, el de respetarse las unas a las otras. El ciudadano está lejos de cumplir si se contenta con no agitar el cuerpo del Estado; es menester, además, que no inquiete ni moleste a otro ciudadano, sea quien fuere."

Pasemos ahora a ver cómo se establece la ley positiva en las relaciones entre las naciones, lo que marca otro parecido significativo entre Feijoo y Montesquieu. El autor español condena la política exterior no basada en el máximo apego posible a la equidad y la reciprocidad, reconocido tan claramente por el francés. En “La ambición en el solio”,⁶³ Feijoo se refiere al absurdo de las desafortunadas ambiciones de conquista y dominio de los príncipes, con énfasis en que desde tiempos más o menos recientes se respetan en grado significativo los tratados internacionales. Un príncipe que extiende su dominio a otros territorios hará opresiva la política sobre sus propios súbditos, por lo que la empresa conquistadora será más un motivo de calamidad que de gloria del propio reino. No se deben subordinar, pues, los recursos y energías de una nación al fin de la competencia militar. Sobre este punto, sin embargo, Montesquieu hace las observaciones más fundamentales para contrastar la ruina común traída por la política de los grandes gastos militares con la utilidad general de una política comercial.⁶⁴ Si se vive en situación de competencia militar, “somos pobres [incluso] con las riquezas y con el comercio de todo el universo”.⁶⁵ El mejor criterio para la relación con los otros pueblos, deja ver Montesquieu, es la observancia de la utilidad, no el apego a la consigna heredada de “la paz y la seguridad del Estado”.⁶⁶ A este nivel, Montesquieu nos remite a una auténtica dimensión humanitaria de la utilidad común, dados los alcances reparadores que una acción generosa para con otro pueblo puede tener. Un ejemplo histórico notable de esto lo brindó Gelón, rey de Siracusa, quien concertó con los cartagineses “el más hermoso tratado de paz de que haya hablado la historia”,⁶⁷ ya que exigió de este último pueblo la eliminación de la costumbre de inmolar a sus hijos, lo que iba más en beneficio del vencido que del vencedor en el conflicto.⁶⁸

⁶³ Discurso XII del tomo III del *Teatro*, en Feijoo, *Obras*, II, p. 331-341.

⁶⁴ *Espíritu*, libro XIII, cap. 17, p. 147.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ James Tully, en su prólogo a la edición inglesa del escrito del jurista alemán Samuel Pufendorf sobre los derechos del hombre y el ciudadano según la ley natural (*On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, trad. Michael Silverthorne, ed. James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. XXXVII), identifica en Montesquieu una decidida reacción a la visión de las relaciones interestatales de Pufendorf. Según este último, un Estado debe prevenirse siempre contra los otros y asumir que los Estados amigos pueden volverse en cualquier momento sus enemigos. Tal criterio es el opuesto al de la utilidad común, según se le ha expuesto aquí, por lo no es de sorprender que la posición de Montesquieu sea correspondientemente opuesta a la de Pufendorf.

⁶⁷ Montesquieu, *Espíritu*, libro X, cap. 5, p. 94.

⁶⁸ *Ibidem*: “¡Cosa admirable! Después de haber derrotado a trescientos mil cartagineses, imponerles una condición más útil para ellos que para quien la imponía, mejor dicho, que no interesaba más que a ellos. Estipulaba, no en provecho propio, sino del género humano”.

Regresemos ahora a la obra de Feijoo y su planteamiento con el problema de hacer gobernable al individuo-átomo. Que la situación política fundamental delineada por este autor coincide en lo básico con la de las autoridades españolas para sus reformas en América, es algo que se pone cada vez más de manifiesto con revisar algunos estudios recientes sobre el sentido general de la política practicada durante el reinado de Carlos III en América (1759-1788).⁶⁹ De tal lectura queda claro que las llamadas reformas borbónicas no se orientaban exclusiva o prioritariamente en el sentido de aumentar el monto de los ingresos americanos de la Corona. Esta meta se alcanzó ciertamente en varios rubros, pero no por esto debe de considerársele la única o principal motivación. De fondo había la voluntad de afianzar los lazos de los vasallos americanos con la metrópoli por la vía de infundir un sentimiento de pertenencia a la nación española, en lo que la invocación de esta última operaba para valorar al individuo útil y prevenir cualquier particularización regional dentro del complejo imperial. La idea de nación cumple aquí la misma función que la de Estado en Feijoo, y la coincidencia con el esquema de este último se extiende al hecho de que la política carolina también exaltó —a veces en forma un tanto radical— la honorable condición de las clases bajas y medias en función de sus actividades útiles.⁷⁰ La actitud de los gobernantes metropolitanos reformistas frente a las elites coloniales fue de reprobación frecuente por la práctica de hacer fortuna a la sombra de monopolios o permitir que la riqueza saliera al extranjero. La situación política fundamental a atacar mediante la invocación de la utilidad común consistió en aquella descrita por Feijoo en su metáfora: un concierto de voces incordes que requerían ser pulidas. Entre el común de los americanos debía de fortalecerse, pues, el sentido ministerial de la participación en los asuntos de la República.⁷¹ Al “pueblo” en el sentido feijooniano, es decir el agregado de individuos-átomos renuentes a dejarse gobernar por una inteligencia superior, se le hacía saber por el virrey de Croix en su famoso bando del 25 de junio de 1767 que “los súbditos... nacieron para callar y obedecer, y no para discurrir ni opinar en los altos asuntos del gobierno”.⁷²

⁶⁹ El ya citado texto de Céspedes del Castillo, “Las Indias”. De Pietschmann: “Das *Proyecto económico*”, y “Justicia, discurso político y reformismo borbónico en la Nueva España del siglo XVIII”, en Marco Bellingeri (coord.), *Dinámicas de Antiguo Régimen y orden constitucional. Representación, justicia y administración en Iberoamérica. Siglos XVII-XIX*, Turín, Otto Editore, 2000, p. 17-54.

⁷⁰ Pietschman, “Justicia”, p. 39.

⁷¹ *Ibidem*, p. 40. En el caso del conde de Aranda, alto funcionario peninsular, tal propósito se extendió al de que los americanos de todas las castas pudieran acceder a los cargos ministeriales del gobierno.

⁷² Bando emitido a raíz del descontento causado por la expulsión de los jesuitas, citado en *ibidem*, p. 17. Es de notar que el escritor Leandro Fernández de Moratín, al referirse a quienes

Las líneas fundamentales de la política carolina en América están, por tanto, esbozadas en textos como los de Feijoo, de suerte que la transformación del individuo-átomo necesitado en individuo-ministro o pulido queda expresamente asumida como la situación o problemática política fundamental por los funcionarios de Carlos III. Que en la América española surgieron discursos políticos opuestos y alternativos a esta política es algo bien conocido. La conocida defensa de Feijoo de las plenas capacidades intelectuales de los americanos no impidió la impugnación directa de sus obras por algunos de estos mismos.⁷³

Establecida así la pertinencia de situar las reformas del México del periodo borbónico y recién independizado (1833) en el horizonte de una reflexión utilitaria de tipo filosófico-política y no eticista a la manera benthamiana o cuantificable al estilo de la reciente historiografía económica, preciso es justificar la manera de realizar el abordaje. Dos perspectivas fundamentales, basadas en hechos bien conocidos, nos orientan al respecto.

La primera perspectiva se despliega fácilmente desde lo ya visto sobre las elaboraciones utilitarias de los dos siglos previos a Bentham. Por entonces, la consideración utilitaria de la necesidad del individuo por la República, de las distintas formas de policía o de las relaciones internacionales se encauza por el estudio de la naturaleza humana, de lo que Hume ha sido mencionado como un ejemplo notable, aunque en Huarte mismo se esboza ya esto en forma muy sencilla.⁷⁴ Sabido es también que desde finales del siglo XVII esta reflexión sobre la naturaleza humana transita principalmente por ciertas líneas de filosofía moral, sobre todo las que ponen en el centro de su atención la relación entre la estructura psíquica del hombre y su felicidad, con revaloración significativa de sus deseos y pasiones.⁷⁵

no aceptaban el estilo neoclásico en España, se expresó en términos muy parecidos a los de Croix en su segundo *Desengaño al teatro español* (1763), esta vez en relación con las cuestiones del gusto: "Deben saber los ignorantes, que en materias que no entienden, no son aptos para decidir; y mientras hablen los que han estudiado, ellos deben observar un profundísimo silencio". Esta cita, en José Checa Beltrán, "La reforma literaria", p. 207, en Agustín Guimerá (comp.). *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996 (Alianza Universidad, 863).

⁷³ Un ejemplo de rechazo a Feijoo por un americano, en Pablo González Casanova, *El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948, p. 114-115, 118.

⁷⁴ Se cuenta con el estudio fundamental de Wilhelm Dilthey sobre los amplios alcances de tal interés por la naturaleza humana, algo que para dicho autor es expresión de una "vieja antropología": *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. Eugenio Ímaz, México. Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 405-406.

⁷⁵ Particularmente importante en esto fue el escritor inglés Arthur Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, como lo señala Paul Hazard en su clásica obra *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, París, Fayard, 1961 (Le livre de poche-références, 14), p. 281-283.

Finalmente, es del dominio común que en el siglo XVII se consolida una transformación profunda de los paradigmas científicos, la cual significa el entronizamiento de una visión más mecanicista y empírica del universo y el hombre mismo, con repercusión directa en la comprensión psicológica de este último.⁷⁶ La perspectiva resultante es la de un contexto de reflexión compleja en torno a la naturaleza humana, en la que se entrelazan los motivos de política, filosofía moral y ciencia. Un ejemplo de este ensamblaje se encuentra en la propia metáfora escogida por Feijoo al hablar del individuo-átomo, basada en la teoría física de Epicuro, que con frecuencia es retomada en esos años.⁷⁷

Pasemos a la segunda perspectiva. Desde la fase psicológica de la reflexión europea sobre la utilidad común, con su énfasis en el trabajo, se constata una creciente importancia del aspecto económico, que al fusionarse con la consideración antropológica termina por hacer los entrelazamientos internacionales del comercio un tema central de la reflexión utilitaria en autores como Montesquieu o Hume. El comercio impulsado desde Europa aparece entonces como un sistema mundial de comunicaciones humanas inédito en sus alcances y consecuencias. Es desde este punto de vista económico que la valoración del individuo útil se une al reconocimiento político y moral de la unidad del género humano como quizás no había ocurrido desde Cicerón.⁷⁸ Asimismo, la dulcificación de costumbres acarreada por el gran comercio da lugar a una mayor tolerancia para con las pasiones y las opiniones humanas, como ya nota Montesquieu, aunque también es cierto que este mismo autor advierte que en las sociedades impregnadas de espíritu mercantil hay una agitación constante y un individualismo áspero que anulan la compasión benéfica en el sentido tradicional.⁷⁹ Montesquieu y Hume desarrollan así

⁷⁶ Herbert Butterfield, *Los orígenes de la ciencia moderna*, trad. L. Castro, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1981, p. 113-197. Incluye pasajes clásicos sobre este tema.

⁷⁷ Feijoo, *Obras*, I, § I, p. 3.

⁷⁸ Muy reveladora es la alta valoración de Hume del comerciante expresada en su ensayo "Sobre el interés" (*Of Interest*), de 1752. De él dice que "una de las más útiles razas de hombre, [es la de] quienes sirven de agentes entre aquellas partes del Estado desconocidas entre sí e ignorantes de las necesidades mutuas", David Hume, *Political Essays*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 129. En su ensayo "Sobre el comercio" (*On Commerce*) de 1752, Hume extiende tal utilidad a las comunicaciones entre naciones diversas, pues el comerciante ofrece en su propio país productos de un lujo y una delicadeza nunca antes vistos. Consecuencia de ello es la afición de la nación a estos productos al tiempo que se elevan los estándares de calidad en los efectos del comercio interior y exterior, Hume, *Political Essays*, p. 101.

⁷⁹ Montesquieu, *Espíritu*, libro XX, cap. 2, p. 215, donde afirma que el espíritu comercial infunde un sentimiento de escrupulosa justicia, contrario al latrocinio y al mismo tiempo a la virtud moral de la generosidad y compasión. Hume, en su ensayo "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", de 1742, señala la importancia del talento de competencia o "emulación" entre países para el impulso del comercio, Hume, *Political Essays*, p. 74-76.

su versión comercial de la utilidad común dentro de un contexto de competencia entre individuos y entre Estados, en lo que no se desligan del pensamiento económico de su tiempo. Entre los economistas inspiradores de ambos destaca el “neomercantilista”⁸⁰ Jean-François Melon, quien sugiere una mayor aceptación del lujo y un margen significativo de libertad económica para el individuo, condiciones ambas presentadas como necesarias para un comercio floreciente que enriquezca al Estado y una a los pueblos.⁸¹ De todo lo dicho se concluye la necesidad de tomar muy en cuenta la peculiar amalgama de la temática de la utilidad común con el pensamiento neomercantilista de comienzos del siglo XVIII, algo de lo que se han ofrecido ejemplos procedentes de Francia y Gran Bretaña.

Especificadas las dos perspectivas determinantes para el abordaje, pasemos a explicar el contenido y sentido de este libro. Una primera sección del mismo (capítulos I a V) tratará, pues, de las variantes y características generales de lo que aquí se denomina utilitarismo neomercantilista, una corriente de reflexión política utilitaria que combina el tradicional interés político por la utilidad común con la temática económica difundida por Melon y otros economistas de la primera mitad del siglo XVIII. El

⁸⁰ El término neomercantilista ha sido empleado desde finales del siglo XIX para designar a Melon y otros dos economistas que renovaron el pensamiento económico hacia mediados del siglo XVIII: Charles Dutot y John Law. Así lo hicieron, por ejemplo, Dionnet y Lavergne, historiadores del pensamiento económico que publicaron en francés a finales del siglo XIX. El término neomercantilismo, como el mismo de mercantilismo, ha sido motivo cada vez más de dudas en cuanto a su pertinencia (véase, por ejemplo, Keith Tribe, “Merkantilism”, en Werner Schneiders (ed.), *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, München, C. H. Beck, 1995, p. 266-267). Sin embargo, Jacob Viner deja en claro cuatro principios innegables de la programática mercantilista en general que también podemos hacer valer para el neomercantilismo: 1) la riqueza es un medio del todo esencial para conseguir el poder, 2) el poder es esencial o al menos valioso para obtener o retener la riqueza, 3) la riqueza y el poder deben ser cada uno un fin último de la política nacional, 4) a la larga hay armonía entre riqueza y poder, aunque en circunstancias particulares puede resultar necesario algún sacrificio económico a favor de la seguridad militar y por lo mismo una postergación de la prosperidad, Viner, “Power versus Plenty as Objectives of Foreign Policy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, en Viner, *Essays on the Intellectual History of Economics*, ed. Douglas A. Irwin, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 128-153. Viner matiza en este ensayo de 1948 algunas ideas de Elie Heckscher en torno al llamado sistema de poder mercantilista, expuestas por este último en su clásico libro *La época mercantilista, historia de la organización y las ideas económicas desde el final de la Edad Media hasta la sociedad liberal*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1943. Con base en las precisiones de Viner y la especificación de la existencia de una temática económica específica conocida en la literatura como “neomercantilista” (el lujo, la moneda, el crédito, suavización y uniformidad de costumbres por el comercio), persistiremos aquí en el uso de este término.

⁸¹ Esto lo propone Melon a lo largo de su *Essai politique sur le commerce (Ensayo político sobre el comercio)* de 1734. De esta obra existe edición reciente en *Économistes financiers du 18e siècle*, ed. Eugène Daire, Osnabrück, Otto Zeller, 1966 (Collection des principaux économistes, 1), p. 701-835 [facs. de la ed. s. l., 1843]. Como se puede ver en el título de este volumen, a los aquí llamados neomercantilistas también se les llegó a conocer, a mediados del siglo XVIII, como “economistas financieros”.

término utilitarismo se empleará ahora de manera genérica para designar cualquier teoría o elaboración en torno a la utilidad común, aun cuando no sea primordialmente ética a la manera de Bentham.⁸² La temática económica en cuestión no solamente se refiere a la doble función del comercio en cuanto a la suavización de las costumbres y el encauzamiento de la competencia económica entre individuos y entre naciones. La reflexión sobre la moneda y el crédito público forma también parte de ella, así como la discusión sobre las ventajas del lujo. Tres metas de la programática mercantilista tradicional son retomadas y reformuladas igualmente a la luz del nuevo tratamiento: el crecimiento de la población, la ocupación de los individuos en actividades útiles y un comercio próspero y abundante. Esto se hace bajo la idea de que con promover conjuntamente estas tres metas se contribuye de manera directa a la “opulencia y fuerza del Estado”, como reza la fórmula mercantilista heredada: los utilitaristas neomercantilistas son quienes desde el punto de vista de la utilidad común analizan los temas económicos preferidos del neomercantilismo (lujo, moneda, crédito público, los efectos políticos y morales del comercio) como condición necesaria para alcanzar programáticamente las tres metas señaladas. Consecuentes con la alta valoración del individuo como tal, estos autores emprenden el estudio y la comprensión de las pasiones activadas por el auge mercantil y las situaciones político-morales concomitantes.⁸³ De esta manera, los utilitaristas neomercantilistas ya no sólo se interesan en los principios políticos y morales encaminados a la utilidad común, sino en la misma personalidad del individuo útil involucrado en el aumento del comercio, la ocupación útil y la población.

En la primera sección se abundará, pues, en la atención prestada por estos autores a los resortes psíquicos y morales del individuo que lo impelen al comercio, la ocupación útil y la población (crecimiento demográfico), siempre con atención al contexto gubernativo que le permite un entorno estable y favorable para ello. Ahora bien, si se ha constatado que el utilitarismo neomercantilista floreció tanto en Francia como en Gran Bretaña y España, países a los que se pueden añadir Italia y Alemania, la presentación satisfactoria de este tipo de pensamiento no puede ignorar las diferencias entre los representantes del mismo derivadas de su pertenencia a países diversos y afiliación a tradiciones de pensamiento político distintas. Hay que partir, pues, de que dentro del utilitarismo

⁸² También es de señalar que los adjetivos “utilitario” y “utilitarista” se emplearán indistintamente.

⁸³ Sobre el incrementado interés de los filósofos por las pasiones a comienzos del siglo XVIII, Albert O. Hirschman, *The passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before it's Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977 (Princeton Paperbacks, 407), p. 9-66.

neomercantilista existen corrientes por las que deben ordenarse a los autores. El contenido de estos capítulos I a IV se estructurará precisamente en función de cuatro corrientes distintas de utilitarismo neomercantilista, sin duda las principales en Europa: la atlántica, la italiana, la alemana y la española. Además de ofrecer una visión diferenciada de la gran matriz de un pensamiento común, con este método comparativo se podrán identificar las peculiaridades de la modalidad española, algo que por razones obvias es de especial relevancia en el estudio presente. Dicha modalidad se aproxima de entrada a la alemana en cuanto ambas ponen el énfasis a la utilidad al Estado, de ahí que las corrientes sean a su vez reagrupadas en dos secciones principales: la de utilidad a la sociedad civil (atlántica e italiana) y de utilidad al Estado (alemana y española). Independientemente de la ventaja precisa para la investigación realizada, este abordaje pondrá también de relieve algo muy desatendido hasta ahora, como lo es que el calificativo habitual de “iluministas” o “ilustrados” para los pensadores de mentalidad utilitaria del siglo XVIII puede ocultar diferencias considerables en cuanto a sus presupuestos filosóficos y políticos. De autores “ilustrados” o “iluministas” se suele calificar tanto a los que hablan secularmente de la utilidad común como a quienes ven proyectada en ella una voluntad providencial.⁸⁴ Después de esta exposición por corrientes se ofrecerá un capítulo, el quinto, para recapitular sobre el sentido e intención generales del utilitarismo neomercantilista.

En cuanto a la segunda sección de este escrito (capítulos VI a VIII), ésta abordará el análisis de algunas de las expresiones más significativas de la aplicación de las ideas utilitaristas neomercantilistas en México entre 1748 y 1833. Los materiales estudiados caen dentro de ramos de gobierno relacionados con dos de las tres grandes metas programáticas neomercantilistas acariciadas en el periodo: la preservación y aumento de la población (ramos de colonización y beneficencia pública) y la capacitación de los individuos para una ocupación útil (ramo de difusión de los conocimientos útiles). Ahora bien, hablar de aplicación implica ha-

⁸⁴ En la armazón conceptual de Montesquieu la utilidad común se procura, en una sociedad civil, mediante las leyes y las religiones establecidas; en los pueblos primitivos, por una ley y una religión naturales (en el sentido de no positivas). Pero la utilidad es siempre puesta por el hombre —no por la divinidad— a partir de su situación de olvido continuo de la igualdad y reciprocidad originales (Montesquieu llega a hablar de religiones con dogmas falsos pero útiles para su sociedad). La utilidad de la religión la entiende, en suma, por su contribución al bien público. En cambio, para el italiano Lodovico Antonio Muratori, de quien se hablará en nuestro capítulo II, nada hay más útil que el derecho divino y del derecho natural, en cuanto que ambos se revelan como universales, esto es, como trascendentes a los ordenamientos jurídicos particulares y por lo mismo claramente divinos. Otra distinción fundamental entre autores “iluministas” del siglo XVIII es la que se refiere, como se ha mostrado ya, al contraste entre el horizonte prebenthamiano y el benthamiano.

blar de un agente que aplica, y en este caso se trata en la mayoría de los casos de la autoridad política. Sin embargo, en el caso de la difusión de conocimientos útiles la acción de la autoridad se limita en algunos casos a estimular o invitar a los hombres de letras más receptivos a colaborar en la empresa, y tal es el caso de José Antonio de Alzate, Benito Díaz de Gamarra y José Joaquín Fernández de Lizardi, autores que serán abordados aquí. En esta investigación no se han incluido las medidas sobre el comercio libre, que ya han sido estudiadas por Arcila y otros. Se ha explicado ya que el gran ausente en la historiografía reciente sobre las reformas ha sido el estudio de la relación entre éstas y los amplios registros del discurso de la utilidad común. Por ello se han escogido problemáticas en que más patentemente se delinea esa consideración política de fondo y los factores involucrados en la tarea de suscitar individuos útiles. Es de mencionarse, sin embargo, que al tratar de Campomanes (capítulo IV) se expondrán sus ideas sobre la liberalización del comercio español, las cuales influyen directamente en el proyecto de libre comercio español cuya aplicación se decreta en 1778. De ello resulta que aquí no faltarán del todo las observaciones sobre la importancia del comercio útil en todo este plan de renovación gubernativa.

Lo anteriormente dicho justifica y resume la investigación plasmada en este libro. Resta mencionar los interrogantes precisos que han dado el norte a la investigación: 1) ¿Por qué es con la fase de reflexión filosófica que la idea de la utilidad alcanza ese ensanchamiento notable registrado por Gusdorf e Iglesias respecto de Montesquieu? ¿Qué factores explican que el criterio de la utilidad común llegue a substituir la fórmula de “la paz y la seguridad del Estado”, tan importante en autores del Antiguo Régimen como Hobbes y Pufendorf? 2) ¿Cuáles son las aportaciones del utilitarismo neomercantilista a la cultura política del individualismo moderno? ¿Propició de alguna manera el advenimiento del liberalismo? 3) ¿Qué aportaciones filosóficas importantes se reconocen en los autores del utilitarismo neomercantilista? 4) ¿Hasta qué grado se logró la aplicación del utilitarismo neomercantilista en México en tanto que corriente de inspiración filosófica?

Resta terminar esta introducción explicando los cortes temporales de la misma. La elección del año de 1833 se justifica fácilmente por lo dicho ya con anterioridad: se trata del último gran intento de reforma en México alentado desde una reflexión política utilitaria. En cuanto al corte de inicio, preciso es decir que en 1748 se publicó en Francia *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu, el primer escrito europeo orientado en varias de sus partes substanciales por las directrices del utilitarismo neomercantilista. Por lo que toca a México, en ese mismo año se aprobó un importante proyecto de colonización en el extremo noreste de Nueva España, del que los

funcionarios encargados se prometieron un reafianzamiento territorial importante, condición para garantizar la fuerza y opulencia del virreinato. El coronel José de Escandón, agraciado con la concesión, destacó entre los demás candidatos a dirigir la empresa por su propósito de impulsar el comercio y la agricultura y de ensayar métodos diferentes al tradicional del establecimiento de misiones y presidios. El criterio de la utilidad común adquirió así una importante relevancia por encima del de “la paz y la seguridad del Estado” en un aspecto donde esta última fórmula muy naturalmente había preponderado durante décadas.

En los años subsecuentes, como se verá en los dos últimos capítulos de este libro, el principio de utilidad común se extendió significativamente a otros ramos gubernativos. El año de 1748 puede ser tomado así como una fecha importante en la historia de las ideas políticas aplicadas en México, toda vez que se elimina un obstáculo decisivo a la aplicación irrestricta del criterio de la utilidad común o pública en la órbita gubernativa.

PRIMERA SECCIÓN

EL UTILITARISMO NEOMERCANTILISTA.
SUS PRINCIPALES REPRESENTANTES Y ASPECTOS MEDULARES

I. LA CORRIENTE ATLÁNTICA O FRANCO-BRITÁNICA

Montesquieu (1689-1755). La utilidad de la ciencia experimental

El barón de La Brède o de Montesquieu es contado entre quienes de manera más completa dan respuesta a la “crisis de la conciencia europea” de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, punto de arranque de la fecundación mutua entre cartesianismo y newtonismo que transforma en gran medida la visión hasta entonces predominante del mundo.¹ En efecto, el famoso presidente del Parlamento de Burdeos recoge y sintetiza de manera original las ideas formuladas por Malebranche y Fontenelle, los autores que en fechas previas más han determinado el rumbo epistemológico de la ciencia física en Francia.² Consecuencia importante de este proceso intelectual es el cuestionamiento profundo de las supuestas interrupciones divinas del curso constante de la naturaleza (milagros), así como de la capacidad humana para conocer el sentido de dichas intervenciones, en caso de que éstas efectivamente ocurran. De ello resulta una creciente concentración en la experiencia personal y en un tipo de observación que de ninguna manera queda en el simple registro de los datos sensoriales: la nueva ciencia ostenta una cierta sistematicidad mecanicista cartesiana.³ Conforme a la tendencia que empieza a ganar fuerza en su tiempo, Montesquieu recalca la importancia de las causas secundarias como contrapuestas a las primarias (las intervenciones directas y singulares de Dios), con lo que confirma una premisa fundamental para poder postular la constancia en la naturaleza. El mecanicismo cartesiano y la física gravitacional newtoniana le sirven para desterrar del recinto

¹ María del Carmen Iglesias, *El Pensamiento de Montesquieu*, p. 370.

² Al hablar de orientaciones epistemológicas se adopta aquí, desde luego, la perspectiva de autores modernos como Alexandre Koyré y Gaston Bachelard. Iglesias, *ibidem*, p. 22-180, estudia la obra de Montesquieu con atención continua a este punto, en lo que concluye que la pretendida confrontación entre cartesianos y newtonianos no es absoluta: Montesquieu logra un compromiso entre ambos frentes. En relación con este asunto importa mencionar que Werner Stark, *Montesquieu. Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1960, p. 6, 8-9, y Paul Vernière, *Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977, p. 61, consideran que el componente empírico de la ciencia de Montesquieu es más comprensible en función de la influencia de Francis Bacon que de la física newtoniana.

³ Iglesias, *El Pensamiento de Montesquieu*, p. 31-33.

de la ciencia cualquier intervención particular de Dios en la gran máquina del universo.

Lo anterior importa para recordar el marco general de la reflexión científica y filosófica de Montesquieu, plasmada incipientemente en *Cartas persas* (1721) y *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), y de manera más madura en *Del espíritu de las leyes* (1748). El sentido que Montesquieu concede a la ciencia y el conocimiento es el mismo que comienza a generalizarse en la Europa salida de la gran crisis. Rango de ciencias ejemplares lo adquieren la física, la astronomía, la geometría y la química, al igual que la medicina, en cuanto que ésta se ha liberado de los “errores” dejados por el aristotelismo y corrientes similares. Se trata de las disciplinas más explícitamente cobijadas por las academias dedicadas a la difusión y promoción de un conocimiento exacto y orientado a las preocupaciones cotidianas de los hombres.⁴ Ante todo importa el abandono de los grandes sistemas filosóficos construidos sobre el principio de autoridad, cuyo lugar debe ser ocupado por la indagación científica atendida al descubrimiento y el método laborioso, base del conocimiento útil. El párrafo siguiente resume la opinión de Montesquieu sobre el saber metafísico que remata en la elaboración de los grandes sistemas:

mientras que el físico, el lógico, el orador, no se ocupan más que de pequeñas cosas, el metafísico se enseñoorea de toda la naturaleza, la gobierna a su gusto, hace y deshace dioses, da y quita la inteligencia, pone al hombre en la condición de las bestias o le saca de ahí.⁵

Esta última posición expresa claramente la repulsa que los utilitaristas neomercantilistas muestran ante cualquier filosofía o práctica científica desligada de una comprensión más empírica del mundo y la sociedad. A comienzos del siglo XVIII, el filósofo alemán Christian Wolff encuentra que la definición tradicional de sabiduría como *scientia rerum sublimium* simplemente ha dejado de tener un significado preciso.⁶ El asunto de la

⁴ *Ibidem*, p. 45-60, trata de la participación de Montesquieu en la Academia de Burdeos, donde este sabio presenta memorias y discute sobre temas diversos de ciencia natural y cuestiones humanas. Desde luego, los ejemplos paradigmáticos de esa modalidad de sociedad científica son la Real Sociedad de Londres y la Academia Real de Ciencias de París.

⁵ Montesquieu, *Oeuvres complètes*, ed. Roger Caillois, Paris, Gallimard, 1949, I, p. 1536. Se reproduce uno de los pensamientos o *Pensées* de Montesquieu (el 2060), aquél con el que inicia una serie de reflexiones sobre la metafísica.

⁶ Clemens Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolfs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung: Abt. 2, Monographien, 10), p. 194.

ciencia, afirma Wolff, se resume en la fórmula de *rerum possibilium*, esto es, “de las cosas posibles”. Hablar de “las cosas sublimes”, según la expresión tradicional, resulta ya totalmente hueco. En Montesquieu encontramos la conciencia de los alcances políticos y éticos del conocimiento útil, patente en su convencimiento de que la aceptación de un curso constante de la naturaleza repercute en el grado de poder, civilización y bienestar general de una nación. El barón de La Brède piensa, por ejemplo, que la conquista de los imperios azteca e inca (“la mayor destrucción de que la historia ha hablado jamás”) se debió al desconocimiento de las verdaderas estructuras y formas del mundo físico por parte de estos indios.⁷

Lo referido demuestra la inserción de la obra de Montesquieu en la temática dieciochesca del “desengaño”, de renovada importancia a comienzos del siglo XVIII. Dicha temática incluye lo relativo al beneficio social y no meramente individual de fundar la conducta y las expectativas en una experiencia susceptible de explicación utilitaria. El Montesquieu del *Espíritu de las Leyes* se propone mostrar secciones o áreas completas de la vida humana en que el criterio de la utilidad confiere el significado primordial de las cosas. La visión del trabajo de Montesquieu nos ofrece un claro ejemplo de esto, si bien es cierto que sus ideas al respecto no son unívocas, pues sus escritos contienen dos concepciones fácilmente distinguibles.⁸ La primera, “antropológica”, toma la fabricación de instrumentos y el esfuerzo intrínseco del trabajo como capacidades esencialmente humanas, al grado de cifrar en tales realizaciones la transformación del homínido en hombre. Los principales testimonios de esta idea se encuentran en un *Pensamiento* que presenta al alma humana como una obrera eterna que trabaja por sí misma.⁹ Esta primera acepción del trabajo no da razón, sin embargo, de circunstancias o factores sociales precisos, lo que sí sucede con la segunda, relacionada directamente con el ideario moral y económico de Montesquieu. En esta otra concepción, más utilitaria por su atención a las consecuencias sociales

⁷ Pues la aparición súbita de hombres barbados, caballos y armas de fuego habría infundido a los indios la idea de que se encontraban en lucha abierta con potencias invisibles, situadas más allá de su control y entendimiento, Montesquieu, *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences. Prononcé le 15 novembre 1725*, en Montesquieu, *Oeuvres*, I, p. 53-54. El benéfico efecto político de una mentalidad atendida a la constancia y regularidad de las cosas se hace también patente en su *Espíritu*, donde leemos que “el verdadero poder de un príncipe soberano, consiste menos en la facilidad de conquistar que en las dificultades que pueda oponer a quien lo ataque; en la *inmutabilidad de su condición*, digámoslo así” (subrayado nuestro), Montesquieu, *Espíritu*, libro II, cap. 6, p. 89.

⁸ Sobre las ideas montesquianas del trabajo, Iglesias, *Pensamiento*, p. 361. Iglesias sostiene que las dos concepciones básicas de Montesquieu sobre el trabajo siguen presentes en la reflexión moderna sobre el tema.

⁹ Montesquieu, *Oeuvres*, I, p. 1062-1066 (*Pensamiento* 551).

del trabajo, éste es valorado como factor constitutivo y cohesionante del orden social, además de asegurar el bienestar material, pues aminora o elimina la pobreza, injustificable ya como ocasión para que los ricos practiquen su caridad con los pobres. Trasfondo de esta nueva idea es la Europa occidental del siglo XVIII, alejada ya de la concepción tradicional cristiana que por siglos ha visto al trabajo como un castigo o una forma de expiación forzosa por la condición pecadora de todo individuo.¹⁰ Un testimonio de esta segunda concepción del trabajo por el barón de La Brède lo encontramos en el siguiente párrafo, inserto en el capítulo 29 del capítulo XXIII del *Espíritu*:

Un hombre no es pobre por no tener nada, sino por carecer de trabajo. El que trabaja, aunque nada posea, es tan rico o más que quien sin trabajar tenga una renta de un centenar de escudos. El que nada tiene, pero sabe un oficio, no es más pobre que el dueño de una tierra que él ha de labrar para poder vivir. El artesano que deja su arte por toda herencia a sus hijos, les deja un caudal multiplicado por el número de ellos. No le sucede lo mismo al que les deja unas fanegas de tierra, pues se han de dividir en vez de multiplicarse por el número de hijos.¹¹

Digno de recalcar es que Montesquieu invierte aquí la valoración respecto de las ganancias honrada y “mecánica” expuesta por Cicerón en *Los oficios*.¹² Mientras Cicerón ve el trabajo artesanal con muy poca estima, Montesquieu lo presenta como una riqueza en sí. Montesquieu piensa de hecho que en los “países comerciales”, aquellos donde impera una sociedad más individualista y disminuye la solidaridad espontánea entre familiares o paisanos, el Estado debe socorrer a quienes queden particularmente abandonados.¹³ Lo importante, desde luego, es que el Estado logre que las víctimas de una economía orientada a la venta del trabajo encuentren alivio precisamente en el recurso a este último.

¹⁰ Cabe mencionar aquí la importancia de Bacon en esta nueva visión del trabajo y de la capacidad humana de esfuerzo racional, pues ya a comienzos del siglo XVII elabora una reinterpretación teológica de la Caída de grandes consecuencias, Christopher Hill, *De la Reforma a la Revolución Industrial, 1530-1780*, trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Ariel, 1980 (Ariel historia, 27), p. 228. Sin embargo, el paso dado por Bacon no debe ser entendido en el sentido de secularización o de utilitarismo al estilo de Bentham, como se ha solido creer. En *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon, 1980, p. 94, Hill demuestra que Bacon busca el conocimiento como un medio libre para dar gloria al Creador y aliviar la condición terrena del ser humano. No obstante, la ayuda a pobres se afianza en la Inglaterra de finales del siglo XVII y del XVIII bajo un espíritu muy alejado del auténtico de Bacon, con la inclusión del trabajo obligatorio de los indigentes en la *Workhouse*, Hill, *Reforma*, p. 294.

¹¹ Montesquieu, *Espíritu*, libro XXIII, cap. 29, p. 285.

¹² Cicerón, *Los oficios*, libro I, cap. 42, p. 41.

¹³ Montesquieu, *loc. cit.*

Es el caso de los ancianos o huérfanos, que pueden ser alojados en asilos y empleados con utilidad para ellos mismos y otros. En este tipo de sociedad, nos permite concluir Montesquieu, el trabajo es un resorte eficaz de esa “máquina política” que es el Estado, con lo que éste se preserva y se mantiene funcional.¹⁴

Otro aspecto decisivo en que Montesquieu hace ver su alta valoración del trabajo como resorte de la máquina es el lujo. En el libro VII del *Espíritu* se trata explícitamente de este tema, y esto en una tónica que en un primer momento parecería marcada por la condena moral.¹⁵ Montesquieu comienza explicando que el grado de lujo existente en una sociedad depende del desnivel de fortuna prevaleciente en la misma. Pero la pregunta central, desde luego, es ésta: ¿qué se debe entender por lujo y cuáles son sus causas? Sólo paulatinamente responde Montesquieu a esta pregunta. Después de mostrar la manera de cuantificar el lujo en progresión,¹⁶ Montesquieu lo explica desde un punto de vista social. El lujo prospera principalmente en las grandes ciudades, sobre todo las capitales, donde hay una fuerte concentración de las rentas del Estado, mucha desigualdad de fortunas y grandes masas de población. Este último factor resulta decisivo en lo tocante a la manera precisa en que el lujo conforma el carácter de la sociedad: la abundancia de habitantes incrementa el deseo de distinción social mediante detalles cada vez más nimios. La sensación de anonimato, de vivir entre muchos siendo apenas conocido, estimula particularmente la esperanza del éxito individual. Dentro de este cuadro, el lujo existente generaliza la certeza de que este éxito es asequible y fomenta el hábito de ostentar el modo de vida correspondiente a un nivel social superior. Los resultados, sin embargo, son paradójicos, pues “a fuerza de querer distinguirse, desaparecen las diferencias y nadie se distingue; como todos quieren llamar la atención, no la llama nadie”.¹⁷ En

¹⁴ Montesquieu recurre a la metáfora de la máquina política para explicar el funcionamiento de los regímenes y Estados, por ejemplo en *Espíritu*, libro III, cap. 5, p. 18, en que compara a las monarquías con “las mejores máquinas”. Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlín, Duncker & Humblot, 1986 (*Historische Forschungen*, 30), p. 152-153, señala la índole estructural del modelo montesquiano de Estado monárquico como máquina.

¹⁵ Libro VII, caps. 1-7, p. 65-70. Antes de publicar su *Espíritu*, Montesquieu ha tratado ya del lujo, si bien no en relación tan clara con la temática de los distintos gobiernos. Annie Becq ha señalado que ya en la epístola CVI de *Cartas persas* este autor desarrolla el argumento mandevilliano del desorden pasional (con el lujo incluido como tal) en calidad de inevitable, si es que se pretende una actividad económica intensa y de capital en circulación, Annie Becq, *Annie Becq commente Lettres Persanes de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 1999 (Foliotèque, 77), p. 84.

¹⁶ Quien sólo posee lo necesario para vivir tiene un lujo de 0, mientras que el que ya tiene el doble de eso recibe el valor de 1 y el poseedor del doble de esto último ostenta un lujo de 3, y así sucesivamente, *ibidem*, libro VII, cap. 1, p. 65.

¹⁷ *Espíritu*, libro VII, cap. 1, p. 66.

tal atmósfera resulta natural que quienes practican alguna profesión (médicos, abogados) comiencen a pedir honorarios desmedidos por sus servicios, con lo que desaparece cualquier proporción ventajosa para el público entre las necesidades y los medios de satisfacerlas.

La aparente condena del lujo incluida en las consideraciones previas, de tipo muy general, se torna relativa cuando Montesquieu trata el tema dentro de su famosa caracterización de los distintos tipos de gobierno. Al hablar del monárquico, Montesquieu modera toda posible censura al lujo, pues éste significa ahí una fuente de trabajo para los pobres y un medio de redistribución relativa de la riqueza. En cambio, bajo un gobierno republicano, el lujo constituye un fenómeno perjudicial que obstaculiza la distribución equitativa de la riqueza inherente a esta forma gubernativa, con merma considerable de la virtud y reforzamiento notable del egoísmo y de la indiferencia ante la gloria. La monarquía representa, por tanto, el medio más adecuado para que el lujo florezca y dé resultados aceptables. Ilustrativas a este respecto son las palabras del propio Montesquieu en este renglón:

Si los ricos no gastaran mucho, los pobres se morirían de hambre. Es menester que los ricos gasten proporcionalmente a la desigualdad de las fortunas y que, según hemos dicho, el lujo aumente en la misma proporción. Las riquezas particulares no hubieran aumentado si a una parte considerable de los ciudadanos, precisamente a los pobres, no se les privara de una parte de lo que han menester para sus necesidades físicas: es preciso, pues, y es justo, que les sea devuelta en una y otra forma lo que se les quita.¹⁸

La función redistributiva en cuestión viene a ser parecida a la que el Estado ejerce mediante la beneficencia de dar trabajo y asilo a los pobres, con la salvedad de que aquí no necesita intervenir él mismo. En la monarquía, el lujo opera entonces como un mecanismo autosostenido que compensa a la población trabajadora de sus pérdidas. Desde el labrador hasta el monarca participan ahí de sus goces. Existe además una justificación política para el consumo de lo superfluo en la monarquía: dada la poca libertad prevaleciente, el lujo constituye la única posibilidad de gozar algo de ella. Más clara aún es esta necesidad política del lujo en el caso del despotismo, el tercer tipo de régimen, donde el gobernante incita a los súbditos a oprimirse entre sí y nadie está seguro de contar con su favor al día siguiente. Sin el lujo, asegura el autor francés,

¹⁸ *Ibidem*, libro VII, cap. 4, p. 67. En el libro XX, cap. 11, p. 218 de la misma obra, Montesquieu hace ver que el principal medio para esta redistribución consiste en los derechos pagados en las aduanas.

ahí no se conocerían los goces de cada día, únicos de los que se puede estar cierto bajo un tal tipo de dominio.¹⁹

Montesquieu se muestra así consciente de que el ansia individual de lujo es inversamente proporcional al nivel de seguridad que el gobierno ofrece a las personas y los patrimonios. De igual manera, está persuadido de que el gasto en objetos o servicios de lujo es un beneficio económico importante dentro de la monarquía, complementado por la ventaja social y política de acercar a individuos de *status* muy diferente sin ocasionar a la vez una alteración substancial de la estructura social. Y más allá de esto, repararemos en que si ahora se habla del lujo, ello se debe a que el rastreo de las ideas montesquianas sobre el trabajo conduce naturalmente a este tema. Todo esto es prueba de que Montesquieu aplica un análisis multicausal y muy rico en sus perspectivas. Su atención no se constriñe a las consecuencias de la forma de gobierno en el sentimiento o la opinión albergada por el gobernado sobre la seguridad de la propia vida y del propio patrimonio.²⁰ También hay un interés por las influencias en sentido contrario: ¿de qué manera influye este sentimiento u opinión en la preservación del tipo de gobierno en cuestión? En el caso del despotismo, lo hemos visto, el lujo potencia el carácter provisional y de búsqueda de satisfacción inmediata de los afanes que en él tienen lugar, de ahí que la tónica termine siendo la de reforzar el servilismo. Tras de esta consideración de los vínculos entre la forma de gobierno y lo que apunta ya a una concepción del orden social, late esa agudeza sociológica o proto-sociológica (si así se le prefiere llamar) que tantos elogios le ha valido a Montesquieu, al grado de ser considerado por algunos como un analista social más sutil, prudente e incluso moderno que Auguste Comte.²¹ El fruto de este proceder montesquiano es un auténtico estudio de los regímenes y no sólo de las formas gubernativas.

Con todo, Montesquieu contempla excepciones a lo ya dicho sobre la conveniencia del lujo en las monarquías. Las leyes contra el lujo pueden

¹⁹ En las monarquías, el lujo es “el uso que se hace de la poca libertad que se tiene”; en el despotismo consiste en “el abuso de las escasas ventajas del propio servilismo”, *ibidem*, libro VII, cap. 4, p. 68.

²⁰ Precisamente una de las definiciones de libertad política de Montesquieu se refiere a la opinión que el ciudadano se forma de dicha seguridad. Sobre las diferentes definiciones de libertad política en el Montesquieu del *Espíritu*, Binoche, *Introduction*, p. 286-289.

²¹ Así, por ejemplo, Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought 1. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville. The Sociologists and the Revolution of 1848*, trad. Richard Howard y Helen Weaver, Harmondsworth, Penguin Books, 1981, p. 17, 61-62, 69. Otras evaluaciones importantes de la relevancia sociológica de la obra de Montesquieu, en los estudios de Sergio Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Turín, Ramella, 1953 (Pubblicazioni dell'Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino, 2); Emile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, ed. G Davy, París, M. Rivière, 1966; Werner Stark, *Montesquieu*.

resultar útiles en ciertos casos, como cuando la cantidad de población es excesiva (China) o cuando la introducción de productos superfluos implica la exportación de bienes necesarios (Polonia).²² A este nivel de su argumentación, Montesquieu especifica dos tipos de lujo: el absoluto y el relativo. Del primero se ha tratado hasta ahora; del segundo habla en el libro XX del *Espíritu*, dedicado al comercio. Con la referencia a esta última modalidad se cerrará la presente reseña de ideas montesquianas sobre el lujo, con énfasis en la importancia económica que Montesquieu le atribuye.

Según Montesquieu existen dos variantes básicas de comercio, el de economía y el de lujo. Corresponden en general a las formas de tráfico practicadas en los Estados de gobierno republicano y monárquico, respectivamente. Una vez más, Montesquieu señala que la importación de objetos de lujo se justifica plenamente en las monarquías por sus patentes ventajas económicas. La principal de ellas consiste en los ingresos obtenidos por los derechos aduanales. Otra es la ya mencionada redistribución relativa de los bienes. Esta última, sin embargo, no ocurre en Polonia, por ejemplo, donde los grandes propietarios exportan el trigo para importar los productos de lujo que tanto disfrutaban. Si Polonia se abstuviera totalmente de cualquier comercio con el exterior; asegura Montesquieu, la extendida pobreza de sus campesinos no tardaría en desaparecer. En lugar de enviar su grano al exterior, los magnates podrían repartirlo entre los campesinos, con lo que además de ofrecer alimento a éstos fomentarían las producciones de lujo dentro del país.²³ El caso de Polonia es, sin embargo, del todo excepcional.

Así, la máxima ventaja del lujo desde el punto de vista económico es ese entrelazamiento progresivo de ricos y pobres que se ha constatado en la monarquía, además del perfeccionamiento de las artes que siempre trae consigo.²⁴ La tendencia a las interdependencias materiales es también creciente a nivel internacional. El barón de La Brède está consciente de que un recio espíritu comercial viene uniendo a las naciones desde fechas relativamente recientes (la época de los descubrimientos), por lo que en varias de ellas se comercia ya hasta con las virtudes. En tal escenario ninguna nación puede aspirar a la prosperidad y el poder estatal consiguiente si no es participando en dicho comercio y persiguiendo la mayor cantidad posible de bienes muebles.²⁵ Montesquieu advierte que:

²² Montesquieu, *Espíritu*, libro XX, cap. 23, p. 223.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, libro XXI, cap. 6, p. 226: "Las riquezas de las naciones son hijas del comercio; el efecto de esas riquezas es el lujo; la consecuencias del lujo es el progreso de las artes."

²⁵ J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (Ideas in context, 2),

los bienes muebles, como el dinero, los pagarés, las letras de cambio, las acciones de las compañías, los barcos, todas las mercaderías, pertenecen al mundo entero que, en esta relación, no compone más que un Estado, del cual son miembros todas las sociedades. El pueblo que posee más efectos de estos que hemos citado, es el más rico.²⁶

Si a una nación no conviene el participar de esta competencia generalizada en la búsqueda de bienes muebles, sostiene Montesquieu, entonces no queda más que mantenerse totalmente al margen del tráfico, como recomienda a los polacos. Esta última opción, sin embargo, se antoja difícil, dada la mercantilización desmedida que el propio Montesquieu advierte en el ámbito internacional. La persecución de la riqueza mueble acarrea el auge de la industria, del trabajo, de la creatividad técnica, etcétera, todo ello en virtud de un efecto psicológico singular: la conversión de lo superfluo en útil y lo útil en necesario, un fenómeno particularmente incidente en las urbes, donde la vanidad y el afán de distinción prevalecen en gran parte de la población.²⁷ El lujo relativo es el que florece en virtud de este proceso y repercute en el aumento del consumo y el empleo, así como en el desarrollo de las artes. En el comercio nadie pierde, asegura Montesquieu, salvo aquella nación que de arranque no tiene nada y está en necesidad de adquirirlo todo. El acicate competitivo del lujo explica la creciente concentración de las energías y los recursos de muchos Estados en la actividad económica, principalmente la mercantil, razón para que Montesquieu emplee la palabra “comercio” al designar de manera genérica todo el quehacer industrial que desemboca en el estricto intercambio de bienes.

Preciso es abundar ahora en el tema general del comercio en Montesquieu. Aunque brinda una atención privilegiada al impacto del comercio en las pasiones y la psicología humana (“los efectos morales y políticos del comercio”, como lo llama Binoche),²⁸ lo cierto es que el comercio también es abordado por él desde otras perspectivas. Se muestra atento, por ejemplo, al carácter mecánico y en cierta forma determinista del funcionamiento de la economía mercantil mundial. Testimonio de ello es su

p. 103-123, ilustra sobre la fecundidad sociológica de la reflexión en torno a este tipo de bienes en los tiempos de Montesquieu.

²⁶ Montesquieu, *Espíritu*, libro XX, cap. 23, p. 222.

²⁷ *Ibidem*, libro XX, cap. 23, p. 223: “es propio del comercio ver lo superfluo útil, y lo útil necesario”. Esta triple división en necesario, útil y superfluo proviene de la “vieja policía”, que se desarrolla entre los siglos XV y XVIII como deja ver, según una cita de Wolff, Wolfgang Mager, “Republik”, p. 576-577, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischer Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, v. V.

²⁸ Binoche, *Introduction*, p. 331.

idea del ajuste automático de los precios a nivel mundial en función de la oferta y la demanda,²⁹ con lo que declara sin sentido los afanes de excluir a algún o algunos Estados del comercio con el propio. De alterar o ignorar este ajuste automático o mecánico de los precios, sólo se conseguirá retrasar el equilibrio final en los valores a que se llegará por otras vías y muy probablemente de manera desventajosa.³⁰ Por otra parte, Montesquieu se interesa en el margen de regulación de que goza todo gobierno mediante el recurso a las reglamentaciones que lo ponen en el mejor pie posible dentro de la competencia mercantil. El francés reconoce la existencia de un auténtico interés nacional respecto del comercio que a todas luces es legítimo y conveniente hacer valer. La mejor expresión de tal interés la encuentra en Inglaterra, con sus famosas leyes de navegación y sus colonias, así como en las naciones que prohíben a la nobleza el volverse comerciante, bajo la idea de que esto acarrearía su degradación y la de su sociedad.³¹ Resulta así claro que esta perspectiva del interés nacional del comercio, diferenciable de la referida a la motivación pasional y psicológica a la industriosisdad, se relaciona con la preservación de la libertad interior y exterior del Estado.

Veamos ahora las ideas de Montesquieu sobre la propiedad particular. Se trata de una figura garantizada por el derecho civil que a juicio del barón de La Brède debe ser preservada más allá de cualquier consideración de conveniencia política para el Estado.³² Si del bien público asegura que “éste no consiste nunca ni puede consistir en que se prive de sus bienes a un particular, ni en que se le quite la menor parte de ellos por una ley política”,³³ entonces el famoso autor francés disiente de quienes sostienen que el bien particular debe ceder siempre al bien público, sobre la asunción de que este último se definiría inevitablemente por las leyes políticas. En lo relativo a la propiedad, sostiene Montesquieu, un particular no se debe ver sometido a las “leyes de la ciudad”, aquellas que se refieren a la libertad política ciudadana. De ello resulta que en Montesquieu el significado de bien público es más amplio que entre quienes sitúan la propiedad en el campo del derecho político, pues dicho bien debe abarcar las garantías de la ley civil sobre la propiedad particular.³⁴

²⁹ Montesquieu, *Espíritu*, libro XX, cap. 9, p. 218. “La competencia es la que justiprecia las mercaderías y establece las verdaderas relaciones entre ellas”.

³⁰ Montesquieu no formula explícitamente un concepto de valor en este sentido, pero sí lo implica en el pasaje citado.

³¹ Montesquieu, *Espíritu*, libro XX, cap. 7, p. 217; libro V, cap. 8, p. 37.

³² *Ibidem*, libro XXVI, cap. 15, p. 317. Reflexiones muy ilustrativas sobre esta cuestión en Binoche, *Introduction*, p. 53-55, 66.

³³ Montesquieu, *loc. cit.*

³⁴ *Ibidem*: “el bien público estriba en que cada uno conserve sin alteración la propiedad que las leyes civiles le dan o le reconocen”.

Montesquieu deja en claro que si bien la naturaleza del Estado impone a éste la búsqueda de su preservación como meta prioritaria, sobre dicha naturaleza debe prevalecer la del hombre, entendida en un sentido jusnaturalista, por el caso de que ambas lleguen a entrar en contradicción. Por naturaleza el hombre es propietario; todo desconocimiento de tal condición es un atentado contra sus leyes más esenciales. Al tratarse de la competencia internacional por los bienes muebles, las leyes derivadas de la naturaleza del Estado convergen afortunadamente con —y no fundamentan o resumen— la idea jusnaturalista del hombre como un individuo propietario. La racionalización positivista y sociológica de Montesquieu se interrumpe al tocar los aspectos en que dicha racionalización distorsionaría o violentaría la naturaleza humana.³⁵

Se entra aquí al tema de la naturaleza humana, y con esto tocamos uno de los asuntos filosóficos centrales del utilitarismo neomercantilista. Cuestión fundamental en ello son las pasiones que de manera más significativa influyen en la conducta individual encaminada al “comercio” en tanto que expresión de industrioidad, rasgo distintivo del hombre útil. Tres son las afecciones a que Montesquieu concede la mayor importancia en este rubro: la envidia, la curiosidad y la sorpresa.

De la envidia se ha hablado ya implícitamente al tratarse del lujo. Este último modifica la percepción original de los individuos respecto de lo que es necesario, útil y superfluo, lo cual se explica por la índole emulativa de la carrera suntuaria. En cuanto a las pasiones de la curiosidad y la sorpresa, su índole es distinta y se revela con particular claridad en el tratamiento que Montesquieu da al gusto (de ahí que trate de ellas en su *Ensayo sobre el gusto*)³⁶ y de manera un tanto más difusa en su reflexión sobre los resortes psicológicos del comercio.

Respecto del gusto, Montesquieu constata que la curiosidad es un placer natural del alma contrapuesto al adquirido, de suerte que toda apreciación estética retorna siempre a este placer original y paradigmático. Se trata de un impulso a conocer, voltear hacia y concentrarse en aquello que no está intelectualmente dominado desde lo familiar, lo cual hace posible la sorpresa, suscitada cuando se ve, vive o encuentra más que lo originalmente esperado. La afición del alma humana a la curiosidad au-

³⁵ Sabido es que desde mucho tiempo atrás se suele reconocer en Montesquieu la conjunción de una vertiente sociológica, positivista o pre-positivista y descriptiva, con otra más bien racionalista, jusnaturalista y metafísica. Alberto Postigliolla, “Montesquieu. La ragione, la natura, i governi”, p. 54-56, en Postigliolla, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992 (Biblioteca di cultura, 470), apunta, con abundantes referencias bibliográficas de apoyo, la tendencia de los estudiosos a dar la preeminencia a uno u otro aspecto.

³⁶ Escrito de fecha indeterminada que se puede consultar en Montesquieu, *Oeuvres*, I, p. 1016-1025.

menta conforme transcurre la vida, con lo que la persona gana también conciencia de su dialéctica existencial de curiosidad y sorpresa. Los individuos racionalizan y encauzan en cierto grado dicha dialéctica de pasiones, de ahí que desarrollen la capacidad de auto-administrárselas y elaborar incluso ciertas teorías sobre el gusto, que a este nivel se revela como parcialmente adquirido y no sólo natural.

La actividad comercial guarda un gran parecido con esto en cuanto que también permite una cierta auto-administración de placeres, algo de lo que Montesquieu encuentra un ejemplo claro en la industria de la caza de la ballena en Holanda.³⁷ Si en este país los beneficios de la pesca ballenera no suelen exceder los gastos de quien la practica, ¿cómo explicarse entonces la popularidad de la pesca de la ballena ahí? La respuesta es que se trata de una auténtica lotería o juego que no disgusta a nadie y sí despierta en cambio una fuerte pasión por las posibles sorpresas. Tanto los constructores de los barcos, como los proveedores de los aparejos y víveres, reciben también la oportunidad de trabajar y negociar con motivo de este comercio. Ello justifica, según Montesquieu, que en este caso se pueda hablar de un comercio que no rinde ganancias pero que es útil, algo que ya antes ha ocurrido en la historia.³⁸ Junto con la percepción mecanicista del comercio, la definición del interés nacional respecto del mismo y la indagación de las pasiones involucradas en él, el estudio histórico de las revoluciones mercantiles marca ahora una cuarta forma distinguible de aproximación al punto.³⁹

Ejemplos de utilidad comercial como el de la caza de la ballena holandesa ocurren con mucho más frecuencia en los países de gobierno republicano que en los monárquicos.⁴⁰ En los primeros el respeto a la propiedad particular converge óptimamente con la conveniencia del Estado: en las repúblicas los comerciantes se sienten seguros de aquello que han adquirido, de ahí su motivación para las grandes empresas, aquellas que suelen involucrar el interés público. También ocurre ahí que el comercio menudo se articula de manera muy perfecta con el mediano y el grande, por lo que los individuos atentos tanto a las ganancias pequeñas se integran al emporio nacional de comercio dando una fuerza notable al propio Estado frente a los otros. La razón es simple: la ganancia pequeña pero constante requiere un esfuerzo muy continuo y concen-

³⁷ *Espíritu*, libro XX, cap. 6, p. 216-217.

³⁸ En el libro XXI, cap. 16, p. 242, del mismo *Espíritu* el francés se refiere a un caso similar de comercio decididamente útil con escasas ganancias, como lo fue el de los romanos con la India.

³⁹ Vertida específicamente en el capítulo XXI del *Espíritu*, relativo a las leyes del comercio considerado en sus revoluciones.

⁴⁰ *Ibidem*, libro XX, cap. 4, p. 216.

trado que termina siendo una fuente de energía y convicción permanentes para el atrevimiento que caracteriza a las repúblicas en el ámbito internacional. Montesquieu hace ver así que la audacia internacional de las repúblicas reposa en la estabilidad y seguridad de la propiedad y la ganancia, trasfondo asimismo de un comercio animado por el deseo de apuesta y sorpresa como el ballenero de Holanda.

Faltaría hablar todavía de un aspecto para agotar la temática del comercio en Montesquieu. Es la cuestión de la moneda como instrumento de intercambio entre las naciones, punto que el autor francés expone al iniciar el libro XXII de su *Espíritu* y en que se adhiere a la llamada teoría cuantitativa o cuantitativista del dinero.⁴¹ Al avanzar en este mismo libro, sin embargo, Montesquieu presenta la tesis de que el dinero es signo en un doble sentido: como representación de las mercancías y como representación del mismo dinero, cuando se trata de moneda en papel.⁴² Así, en cuanto que indagación de las proporciones y los ajustes de los valores, la temática del dinero implica ya aspectos o situaciones que no permiten reducirlo a mero instrumento para el comercio. Para empezar, el mismo origen de la moneda no es el comercio sino el cultivo de la tierra,⁴³ y preciso es decir que en un pueblo donde no se conoce la moneda tampoco se conocen otras opresiones que las directamente derivadas de la violencia, de la misma manera que falta la legislación civil (sólo hay convenciones políticas).⁴⁴ Ya como parte de la temática específicamente monetaria está, tal como la expone Montesquieu en el libro XXII del *Espíritu*, la cuestión de la representación del dinero por las mercancías, que puede tener consecuencias judiciales directas respecto de la incautación de la propiedad de los particulares, tomada como un equivalente del numerario. Asimismo pertenecen a esta temática los siguientes aspectos: el ajuste del valor entre las monedas, en que la especie de la nación con más dinero determina el valor de las otras; los procedimientos diferidos

⁴¹ Es decir, aquella que postula una correspondencia inevitable, para efectos del valor, entre las unidades de la masa monetaria y las de la masa de mercancías, *ibidem*, libro XXII, cap. 7, p. 254. Si aumenta la cantidad de unidades de una masa frente a las de la otra masa, el valor de cada una de las primeras disminuye frente al de cada una de las segundas. En cuanto a la función de la moneda como medio de cambio, *ibidem*, libro XXII, cap. 1, p. 251: "Cuando se comercia en variedad de artículos, suele suceder que una de las naciones quiera recibir muchos de la otra y ésta pocos de aquélla, aunque las dos estén en caso contrario respecto de otra nación; y no hay más remedio que usar de la moneda para saldar las diferencias entre lo dado y lo recibido."

⁴² *Ibidem*, libro XXII, cap. 2, p. 251.

⁴³ *Ibidem*, libro XVIII, cap. 15, p. 189: "El cultivo de la tierra trae consigo el uso de la moneda, porque la agricultura supone muchas artes y conocimientos; las artes y los conocimientos caminan al mismo paso que las necesidades. Todo esto conduce al establecimiento de un signo de los valores".

⁴⁴ *Ibidem*, libro XVIII, cap. 16, p. 189.

por los que se puede proceder a devaluar un circulante afectando lo menos posible a la población; la ya referida proporción de los valores entre masa dineraria y masa de mercancías, según el ajuste insalvable de valores que presupone la teoría cuantitativa, etcétera. Así, al desarrollar la temática de la moneda, Montesquieu despliega nuevamente la perspectiva mecánica de los valores que se constataba ya en su explicación sobre la determinación de los precios por la libre competencia. La mejor evidencia de la invulnerabilidad de lo monetario frente a las pasiones, según Montesquieu, son los fracasos de los príncipes al intentar el control de cambios entre las monedas, la fijación de los precios o el flujo de los capitales mediante las letras de cambio.⁴⁵ Bajo el rubro de “las leyes en relación con el uso de la moneda”, el barón de La Brède expone acciones y reacciones del todo ajenas a la dinámica pasional y psicológica humana, y digno de resaltarse es que en este orden las operaciones económicas ocurren con una fluidez o continuidad ininterrumpida, de lo que un ejemplo inmejorable es el libramiento de las letras de cambio. Así, si la moneda puede ser en la etapa de su introducción un medio de violencias y engaños,⁴⁶ sus representaciones en forma de letras sirven como una defensa contra estos últimos abusos, por lo menos si proceden del príncipe.

Otro “principio” o serie de causas⁴⁷ relacionada con la cuestión de la riqueza de una nación y que se ostenta como temática o provincia aparte, es el aumento y conservación de la población.⁴⁸ Montesquieu sostiene que el despotismo obstaculiza el crecimiento demográfico y favorece así la despoblación, situación que también se puede dar como efecto de cierto clima y ciertas ideas religiosas. Estos últimos son los casos en que el factor pasional está involucrado, dado que el clima y la religión operan influyendo en la sensibilidad humana. Sin embargo, Montesquieu ofrece también algunas consideraciones sobre la población que se relacionan directamente con los resortes mecánicos (*i. e.* no pasionales) de la generación de

⁴⁵ Punto este último que Montesquieu ha expuesto ya previamente en el libro XXI, cap. 20, p. 244-245 del *Espíritu*. Los otros dos puntos, en los libros XX, cap. 9, p. 218, y XXII, caps. 10 y 14, p. 255-259 y 262.

⁴⁶ En *ibidem*, cap. XVIII, cap. 16, p. 189 afirma Montesquieu que “en un pueblo donde la moneda existe, se está expuesto, además de estarlo a la violencia, a todas las injusticias del engaño que se ejercen en infinitas formas. Se necesitan, pues, buenas leyes civiles, que nacen de las nuevas maneras de portarse mal, de los mil ardidés que discurre la astucia de los hombres.”

⁴⁷ Establecemos esta sinonimia a partir de que en la “economía política” surgida en el siglo XVII, en la que Montesquieu aún se inscribe, se habla de “principios” como los del comercio, la moneda y la población. De ello se tiene un buen ejemplo en el *Traité de l'économie politique* (1615) de Montchrestien, que al parecer sería el primer tratado intitulado como de economía política, Binoche, *Introduction*, p. 106, nota 3.

⁴⁸ La población como un tema específico, en *Espíritu*, libro XXIII, p. 269-286.

riqueza. Esto se pone claramente de manifiesto cuando el francés descifra los nexos entre la actividad de subsistencia (recolección, caza y agricultura) y el crecimiento de la población, consecuencias de dichos nexos.

Montesquieu parte de que una sociedad agrícola requiere más población que la que practica el pastoreo o la caza. Entonces menciona dos escenarios que hacen posible la cantidad de población requerida para tal sociedad agraria. El primero es el de una repartición igualitaria de la propiedad de la tierra, como pasaba en la Antigüedad. En esa era fue posible contar con una población abundante sin que se desarrollaran las artes. En la actualidad, sin embargo, la propiedad territorial no está repartida con equidad, y entonces se presentan dos caminos posibles hacia el crecimiento y la preservación de la población. El primero es el desarrollo de las artes y el segundo el reparto agrario. Respecto del primero, Montesquieu recalca que dicho desarrollo puede incluir el uso de las máquinas sólo si éstas no privan de su ocupación al trabajador. En cuanto a lo segundo, el reparto de tierras puede crear la situación de que cada uno recoja en su tierra lo necesario para vivir. Con todo, el barón de La Brède no especifica cuándo ha de preferirse una u otra solución. Podemos suponer que el reparto agrario conviene en la república, regida siempre por la austera virtud política, en tanto que el desarrollo de las artes —con el lujo consecuente— se adecua más a las monarquías. Común a ambas soluciones es que para el diagnóstico del problema y la propuesta de soluciones se parte del ajuste final entre producción y consumo,⁴⁹ que es inmediato en el caso del reparto agrario y retardado en el de las artes, dada la necesidad del lujo redistribuidor de la riqueza. También parte Montesquieu de que la mera conservación de los Estados modernos requiere excedentes agrícolas.

El comercio, la moneda y la población constituyen, por tanto, la médula de la reflexión económica de Montesquieu; de todo aquello, en fin, que este autor dice sobre el “comercio” en el sentido más amplio del término. Su originalidad en esto, según Binoche,⁵⁰ residiría en asumir que para la gran expansión comercial iniciada en Europa durante el siglo XVI no cabe más la comparación entre las historias de los distintos pueblos ni el hallazgo consecuente del justo medio entre las polaridades que por esa vía se constatan, lo cual es exigido por el famoso principio montesquiano

⁴⁹ Binoche, *Introduction*, p. 352, repara en que estas soluciones se aplican para evitar el equilibrio natural que se daría sin ellas en una sociedad de tierras desigualmente repartidas y sin artes. Tal equilibrio sería el de una situación de “ajuste a la baja”, que consistiría en que los grandes propietarios reducen su producción agrícola por no encontrar compradores o artes que la consuman. Tal es el caso, por ejemplo, de Polonia, del que trata Montesquieu en su *Espíritu*, xx, cap. 23, p. 223.

⁵⁰ *Introduction*, p. 91-93.

de la moderación. La historia comercial de Europa se habría convertido en la historia del mundo y ya no procedería hablar de una pluralidad de historias, que es lo que posibilita las conocidas comparaciones de Montesquieu en busca del justo medio cuando trata otros asuntos.⁵¹

Para las fechas posteriores a los grandes descubrimientos geográficos habría que reconocer un horizonte distinto del de las historias habituales de los pueblos o naciones, siempre plurales en cuanto a su irreductibilidad a un único tipo de evolución o desenvolvimiento.⁵² Lo descollante ahora sería la creciente comunicación comercial y moral entre las naciones, causa de que sus costumbres sean cada vez más similares. Pero si este intenso y extenso tráfico internacional ha favorecido la nivelación económica y moral de las naciones, lo cierto es que al interior de cada Estado se han potenciado causas de desigualdad entre los individuos por lo que toca a propiedad y seguridad del ingreso: el aumento de los “ramos del comercio” (*i. e.* de la economía) implica lo que en la actualidad se llama coyuntura económica, la cual beneficia más a unos sectores que a otros. El lector del *Espíritu* constata dos remedios o factores de resistencia al efecto de desigualdad referido. Por una parte lee la obligación del Estado de dar sustento, salud y vestido a los artesanos y trabajadores afectados por la coyuntura en un país comercial.⁵³ Por otra parte percibe la diferenciación estructural implícita de tres ámbitos sociales existentes en cualquier sociedad, capaces de favorecer la preservación o el aumento de la riqueza y la propiedad. Estos ámbitos son:

- 1) *La sociedad doméstica*: Se hace aquí referencia al ámbito del “gobierno doméstico”,⁵⁴ cuya característica principal es la comunicación completa de las pasiones y los conocimientos entre padres e hijos. En la familia del artesano la riqueza en conocimientos del padre se reproduce por cada hijo educado en el oficio. Este marco de convivencia no exige entonces ninguna intervención continua de la autoridad pública para ofrecer rendimientos significativos en la generación de la riqueza: la familia aporta un marco natural para ello. Por otra parte, la conservación de la familia a lo

⁵¹ Se recordará, por ejemplo, su conocida tesis de que sólo en un clima no extremadamente caliente o frío, es decir templado, florece la civilización humana óptima.

⁵² Pues al paso del tiempo ocurre que algún factor incidente en la forma de vida del pueblo (clima, religión, leyes, costumbres, máximas aprendidas, la historia) termina por prevalecer sobre los otros y determinar el llamado espíritu general de la nación, Montesquieu, *Espíritu*, libro XIX, cap. 4, p. 199.

⁵³ *Vide supra* nota 13.

⁵⁴ De este tipo de gobierno habla Montesquieu en *Espíritu*, libro XVI, cap. 9, p. 174-175 y libro XIX, cap. 15, p. 203.

largo del tiempo suele implicar la permanencia de los apellidos, que despierta entre los individuos la idea de algo impercedero,⁵⁵ lo que refuerza a su vez que la familia desee prolongarse y contribuya al aumento de población. También es de señalarse que la familia afianza en los individuos la idea de la propiedad, pues es en condición de tal que los congregados en sociedad doméstica terminan por ver a ésta. El juicio de los padres puede influir entonces en enlaces matrimoniales provechosos para los hijos, de quienes esperan una descendencia mayor que la propia. Más allá de esto, las sucesiones familiares contribuyen a la transmisión regular de los bienes en una sociedad, con tal de que los hijos tengan los mismos derechos de herencia que sus padres. La transmisión de conocimiento productivo y riqueza en el medio familiar aporta, pues, a la marcha regular de la economía. Esto es algo a lo que bien podemos llamar la utilidad de la sociedad doméstica o simplemente “utilidad doméstica”. En contrapartida, la educación o formación de hábitos recibida de la familia suele verse contrarrestada por lo que se aprende en la escuela y el mundo, sin que esto sea siempre de lamentar, pues la educación doméstica no es indefectiblemente óptima en lo moral. El hijo absorbe irreflexivamente las pasiones de los padres, y éstas bien pueden ser nocivas.⁵⁶

- 2) *La sociedad civil o pública*: Aquí los factores de preservación de riqueza y propiedad están en una cualidad intermedia entre lo superfluo y lo necesario: lo útil común o público. Lo hemos visto mediante el ejemplo del lujo en las monarquías, que satisface al rico y da trabajo al pobre. La “utilidad pública” consiste, pues, en una atracción sencilla de elementos que de otra manera permanecerían separados e inmóviles. Esto se confirma con el ya referido caso del comercio ballenero de Holanda, calificado expresamente de útil por Montesquieu. La pasión del juego —ejemplo de la dialéctica de curiosidad y sorpresa— sirve ahí para acercar a los sectores naviero, cordelero y agrícola. Hay pasiones, pues, que imprimen a las cosas un curso útil, no necesario ni aleatorio, y dichas afecciones importan mucho a la hora de procurar la fuerza y la opulencia del Estado. El sentimiento de seguridad, sobre todo el vinculado con la propiedad, es condición para dar curso a la dialéctica mencionada. En las repúblicas, sobre todo en la famo-

⁵⁵ *Ibidem*, libro XXIII, caps. 4, 5 y 7, p. 270, 271-272.

⁵⁶ *Ibidem*, libro IV, caps. 4 y 5, p. 26.

sa nación extremadamente libre descrita en el libro XIX del *Espíritu*,⁵⁷ el crédito sobre bienes y propiedades es seguro y potencia la disposición a las empresas arduas. Esto es asequible a una sociedad cimentada en opiniones firmes, tanto como que adquieren fuerza auténtica de pasiones, entre las que se cuenta, además de la de disponer de una propiedad segura, la de ser parte precisamente de una nación libre.⁵⁸ La preponderancia de la opinión es en esto preponderancia del interés, tanto individual como colectivo. Así es que la utilidad a nivel de sociedad pública no se verifica tan espontánea e inmediatamente como la doméstica: las pasiones y el conocimiento de los ciudadanos deben convertirse en opinión, lo que requiere todo un marco institucional público, con más costes y duración que en el caso doméstico. En cuanto a quienes gobiernan o legislan, éstos deben saber distinguir entre leyes y policía,⁵⁹ así como entre los distintos órdenes de la legislación.⁶⁰ Mediante la diferenciación de leyes y policía Montesquieu caracteriza a la legislación como el campo en que patentemente se hace sentir la fuerza normativa de lo jurídico, pues impone o castiga. La policía o administración supone más bien encauzamiento, solicitud y prevención. La fuerza normativa de la ley puede llegar a ser tal que contribuya a la formación de costumbres, maneras y carácter de una nación, en un *rapport* o relación contraria a la habitualmente asumida por Montesquieu (las costumbres y maneras determinan las leyes), si es que se trata de una nación bien estructurada y equilibrada en sus cuerpos de gobierno.⁶¹ Es el caso

⁵⁷ *Ibidem*, libro XIX, capítulo 27, p. 208-213. Sabido es que Montesquieu se refiere ahí en gran medida a Inglaterra.

⁵⁸ *Ibidem*, libro XIX, cap. 27, p. 209: “Esta nación amaría su libertad...”, y p. 212: “No estando las leyes hechas para un ciudadano más que para otro, cada uno se tendría por un monarca; en una nación así, los hombres serían más confederados que conciudadanos”.

⁵⁹ Montesquieu habla de leyes divinas y humanas, y dentro de éstas de políticas, civiles, naturales, domésticas y de gentes, *Espíritu*, libro XXVI, caps. 1-20, p. 308-320. En cuanto a la “policía” (ver *ibidem*, libro XXVI, cap. 24, p. 322), el término lo usa en el sentido de reglamentaciones destinadas a regular las actividades cotidianas de poca importancia y cuya transgresión no será delito sino simple falta, corregible por la vía administrativa. Así, mientras las leyes conllevan potestad, la policía sólo invoca la autoridad del magistrado. Por cierto, Montesquieu no está distinguiendo aquí (ni en la mayoría de su libro) entre leyes y otro tipo de órdenes y ordenamientos jurídicos, como ocurre en la teoría jurídica del Antiguo Régimen. Con el término leyes suele designar genéricamente todo lo jurídico. Así se empleará también el término en las páginas subsiguientes de este libro, salvo indicación en contrario.

⁶⁰ *Ibidem*, libro XXVI, cap. 1, p. 308: “Hay, pues, diferentes órdenes de leyes, y la sublimidad de la razón humana está en distinguir, en saber bien, a cuál de esos órdenes pertenecen las cosas acerca de las cuales se ha de estatuir, no confundiendo los principios que deben gobernar a los hombres.”

⁶¹ Es decir, lo que se suele llamar una nación de gobierno libre.

de la nación libre del libro XIX del *Espíritu*, en que la Constitución determina también una preponderancia y difusión insólita del interés económico individual.

- 3) *La sociedad particular o privada*: Al presentar la actividad de los comerciantes en la república, Montesquieu hace ver una tercera modalidad de sociedad y utilidad a la que podemos llamar “particular” o “privada”. Esta utilidad no es caracterizable por el grado de inmediatez con que se verifica o por los costes públicos que implica o por la disposición intelectual que presupone en gobernantes (conocedores de los diversos órdenes de derecho y gobierno) y gobernados (capacidad de opinar). Lo decisivo de ella es la correspondencia ya vista entre la energía moral del individuo, empeñado en sus afanes diarios, y la fuerza del propio Estado en su afirmación frente a los otros.⁶² Así, el comerciante al menudeo de una república mercante contribuye directamente a la prosperidad y osadía exterior de ésta, pues su práctica diaria lo obsesiona con la justicia y la equidad estricta hasta en los tratos y saldos más insignificantes. Montesquieu asume aquí un modelo cuasifísico según el cual la firmeza o energía individual volcada a la propia ventaja económica se transmite a los altos mandos del Estado. En la monarquía los particulares llevan un tren de vida menos tenso, sobrio, ordenado o frugal; de todos modos, allí prevalece el honor o preconcepto de cada persona y cada clase social (un “honor falso”), cuya utilidad reside en que la persecución del propio interés contribuye al beneficio público. Lo peculiar de esta tercera utilidad se sustenta, en consecuencia, en una virtud política (amor a la patria republicana) o un honor (prejuicio de rango aristocrático) que cumple la función de confundir en mayor o menor grado el interés particular con el general. Esta vinculación es más evidente y directa en las repúblicas que en las monarquías. En cuanto que el principio de gobierno determina aquí dicha vinculación, admisible es afirmar que en última instancia es la Constitución (republicana o monárquica) la que determina este tipo de utilidad.⁶³

⁶² *Ibidem*, libro III, caps. 6 y 7, p. 19; libro V, cap. 2, p. 30, ilustra sobre los casos monárquico y republicano en la cuestión aquí tratada.

⁶³ En cuanto al despotismo, se recordará que en él la estructura y el principio del gobierno conspiran por igual a la disolución. No cabe hablar en él ni de utilidad particular. Tampoco de utilidad pública, en cuanto que las opiniones sólo se pueden formar con cierto grado de libertad, ahí inexistente, además de no importar para dicho gobierno más que el capricho del despota, situación que priva de eficacia a la ciencia gubernativa o legislativa que exista en él y sus funcionarios.

Debe quedar claro que el anterior análisis diferenciado de la utilidad se refiere a ámbitos y conductas que repercuten de manera directa en la cuestión de la riqueza pero sin ser constitutivamente económicos en el sentido actual del término. Se trata, en lo fundamental, de patrones de relación interindividual configurados en función de las pasiones y los conocimientos: transmisión directa de las pasiones y los conocimientos en la utilidad doméstica, compatibilidad de pasión con pasión y de opinión con opinión en la utilidad pública, subjetivación completa de la pasión colectiva⁶⁴ en la utilidad particular. Pero las precisiones de Montesquieu respecto de los efectos de estas formas de utilidad en la fuerza y la opulencia del Estado no pueden desconocerse y revelan el gran interés de este autor en las fuentes y los procesos de la generación de riqueza y propiedad: mientras lo que aquí se ha llamado utilidad doméstica repercute más bien en el sentido de preservar la riqueza y la propiedad, la utilidad pública y la particular operan más bien en el sentido de aumentarlas. Cuando se trata de asuntos de sociedad pública o particular (el comercio ballenero de Holanda, el honor como lazo del interés particular con el público), Montesquieu emplea el calificativo “útil” o “de utilidad” para referirse a cuestiones relacionadas con la generación de riqueza. Cuando habla de lo útil doméstico, la familia representa para él un ámbito específico de gobierno o autoridad.⁶⁵ Se trata, sin embargo, de una forma de gobierno cada vez menos importante para la vida social, pues nuestro autor está consciente de que en buena parte de los Estados modernos el medio doméstico no forma ni determina ya el carácter de los individuos, cosa que sí ocurría en las épocas antiguas,⁶⁶ y además las leyes no regulan lo relativo al recato y la modestia en la vida privada, virtudes que quedan confiadas entonces al autogobierno de las personas adultas.⁶⁷ Sólo en el caso de una sociedad republicana, Estado pequeño que puede ser dirigido como si se

⁶⁴ Pues la conducta individual refleja enteramente la pasión de la justicia escrupulosa (república) y la del honor (monarquía). Los principios de gobierno muestran aquí de forma transparente su componente pasional.

⁶⁵ *Ibidem*, libro V, cap. 7, p. 36; libro XVI, cap. 9, p. 174-175; libro XIX, cap. 15, p. 203.

⁶⁶ Sostiene *ibidem*, libro V, cap. 7, p. 36, que la autoridad paterna es muy útil para mantener la disciplina social en las naciones republicanas. Pero ya en los hechos menciona sólo ejemplos antiguos: “En Roma, los padres tenían derecho de vida y muerte respecto a sus hijos. En Lacedemonia, todo padre tenía derecho a castigar a sus hijos y a los ajenos”. En *ibidem* libro IV, cap. 4, p. 26, ha aclarado también que en la mayoría de los pueblos antiguos no había las tres educaciones actuales que progresivamente se contrarrestan: la doméstica, la escolar y la del mundo. Esa gente sólo recibía una educación, la cual era para toda la vida.

⁶⁷ *Ibidem*, libro VII, cap. 10, p. 71: “...lo que se refiere a la conducta privada, al recato, a la modestia, no puede estar comprendido en la legislación. Es fácil determinar en un código lo que se debe a los demás, pero es difícil comprender en él todo lo que nos debemos a nosotros mismos.”

tratará de una familia,⁶⁸ resultan remediables todos estos inconvenientes y se evitan las discontinuidades de formación moral que de otra manera surgen entre el medio doméstico y los otros dos, pero en los Estados grandes y de menor pureza de costumbres, como las monarquías, cada uno vive bajo el poder único del magistrado y no da cabida a una autoridad paterna doméstica de gran influencia pública.

Este análisis de la utilidad diferenciada no existiría si Montesquieu no hubiese previamente asumido una especie de contrato social en el origen de la sociedad civil, situación que no siempre ha sido reconocida por sus comentaristas.⁶⁹ Si en la sociedad civil o pública ocurre utilidad mediante individuos guiados simplemente por la opinión, ello se debe a que por otra parte hay un acuerdo básico, sustentante de los principios más elementales de la justicia positiva y establecidos ya en algún momento previo. En suma: todo esto ocurre porque ciertos aspectos de la vida colectiva no quedan al arbitrio de la opinión. Respecto de la permanencia de las sentencias de los jueces, Montesquieu dice abiertamente que “si fueran nada más que una opinión particular del juez, se viviría en sociedad sin saberse exactamente cuáles son *las obligaciones contraídas*” (subrayado nuestro).⁷⁰ En consecuencia, todo el análisis presentado sobre la utilidad implica la precedencia de la justicia respecto de la opinión, y por lo tanto también de la autoridad respecto de la libertad. La ley positiva que ha surgido para gobernar al individuo belicoso (el equivalente al individuo-átomo de Feijoo)⁷¹ es la ley de una justicia particular (*i. e.* leyes explícitamente promulgadas y relativas al “sobrante” de realidad legible mencionado en la Introducción) establecida por los antepasados, toda vez que decayó la vieja autoridad paterna doméstica y fue preciso sustituirla por otra.⁷² Ya al paso del tiempo, estas decisiones particulares de los antepasados han venido a ser tomadas como si fueran reglas naturales o universales, no obstante que por el “olvido” crónico del hombre de las leyes naturales de equidad y reciprocidad forzosamente habían sido reglas positivas y en este sentido arbitrarias. Lo que al Montesquieu historiador importa sobremanera es dar razón de la ade-

⁶⁸ *Ibidem*, libro IV, cap. 7, p. 28. Ejemplos de esta república-familia, con democracia extrema, son el Estado concebido por Platón y el puesto en vigor por los jesuitas en Paraguay, donde prevalece un gran amor a la humanidad, se evita el contacto con los extranjeros, se proscriben el dinero y es la ciudad —no los particulares— la que comercia, *ibidem*, libro IV, cap. 6, p. 27. La famosa nación libre de que Montesquieu habla en el libro XIX, cap. 27, del *Espíritu* no correspondería a este tipo, dada la libertad dejada en ella a cada individuo.

⁶⁹ Iglesias, *Pensamiento*, p. 302, nota 11.

⁷⁰ Montesquieu, *Espíritu*, libro XI, cap. 6, p. 105.

⁷¹ Ya en nuestra Introducción mencionamos esta tesis central de Montesquieu sobre el origen de la ley positiva.

⁷² Binoche, *Introduction*, p. 58-62.

cuación de las leyes al pueblo que las adoptó, para lo que recurre a esas relaciones necesarias o *leyes-rapports* de que ya se ha hecho mención.

Montesquieu ofrece de esta manera un modelo en el que el ámbito doméstico, público y particular fomentan y conservan a los individuos útiles; son éstas esferas discernibles de la vida colectiva que adquieren mayor o menor importancia e independencia según el tipo de gobierno que prevalezca. En la república-familia (república platónica, régimen jesuítico paraguayo) la utilidad doméstica se potencia al máximo y confunde incluso con la pública, con una utilidad privada inexistente o mínima. En la monarquía es esta última, proyectada sobre la pública, la que prevalece, de lo cual resulta una perfección notable en la coordinación de los movimientos, fuerzas y ruedas de la máquina política. Entre estos casos extremos está el de las repúblicas menos puras en sus costumbres que la república-familia, o bien el de las monarquías con evidentes elementos republicanos (la británica), las que representan regímenes de moderación y entrelazamiento complejo de utilidad pública y particular.

En su análisis diferenciado de la utilidad, Montesquieu se muestra particularmente innovativo frente a lo que muchos autores políticos previos han dicho sobre estas tres utilidades. Lo innovativo tiene que ver, desde luego, con la preocupación sobre la generación y preservación de la riqueza y propiedad que subyace en su modelo. Respecto de la utilidad doméstica es de resaltar que la aborda tomando al individuo como factor unitario de multiplicación o división de la riqueza, según se trate de una familia dedicada a las artes o a la agricultura. Esta valoración cuantificadora contrasta con la valoración religiosa de la práctica artesanal y económica en general mostrada por un Bacon. Por otra parte, mientras juristas como Gian Vincenzo Gravina⁷³ situaban el origen de la utilidad pública en un contrato o pacto que supuestamente había dado lugar a la vida en la *polis* (un momento preciso en el desarrollo social), el Montesquieu del *Espíritu* los ubica mas bien en el desfase siempre vigente entre ley natural y ley civil, característico de la convivencia pública. Finalmente, respecto de la utilidad particular destaca el modelo explicativo cuasi-físico empleado por Montesquieu, relacionado con su original planteamiento de tipo newtoniano sobre los principios del gobierno.

La idea de utilidad pública de Montesquieu supone así que los ciudadanos alberguen la “opinión” de ser libres, aquella de las tres formas de libertad política existentes⁷⁴ que más exige el respeto a las costum-

⁷³ Jurista napolitano de finales del siglo XVII, inspirador visible del Montesquieu del *Espíritu* en varias cuestiones jurídicas, como puede verse en Binoche, *Introduction*, p. 56, 58-59.

⁷⁴ Las otras dos formas son la “libertad real” (la de un gobierno de poderes bien distribuidos por disposición de la Constitución) y la “libertad ilusoria” (en que los ciudadanos se creen libres sin serlo), *ibidem*, p. 289-295.

bres y el espíritu general de la nación. Este factor opinión es importante para que pueda haber gobierno: con que los ciudadanos acaten las leyes —por su buena opinión de éstas— basta para la buena marcha de la cosa pública, no importa que las leyes ostenten una cierta diversidad entre sí.⁷⁵ Pero lo decisivo es que aun esta opinión no puede contradecir los principios del gobierno de que se trate⁷⁶ o atentar duraderamente contra la naturaleza humana.⁷⁷ De esto resulta que la ciencia o arte del gobierno y más concretamente “la ciencia o arte de lo que preserva a éste” (aquella que tratará de manera preponderante del principio de gobierno) tendrá que prevalecer sobre la ciencia de la legislación (criterios para la conformidad entre las leyes, adecuación de éstas a las costumbres, etcétera), en el caso de que sus perspectivas se contradigan. Cuestiones como las relativas a los alcances del gobierno doméstico y el gobierno de sí mismo en lo privado, ya mencionadas, atañen también a la ciencia del gobierno y muestran muy a las claras la importancia del análisis diferenciado de la utilidad en esta ciencia. Asimismo apunta en el sentido de la preeminencia de la cuestión del principio de gobierno la importancia dada a la adecuación de las leyes adoptadas por un pueblo al carácter y circunstancia de este último. Finalmente, otro asunto que demuestra el carácter primordial de la ciencia del gobierno es un cuarto tipo de utilidad reconocible en el *Espíritu*, de la que sólo se ha hablado hasta ahora en nuestra Introducción: la “humanitaria”. Esta utilidad amerita ser expuesta ahora con detalle.

La utilidad humanitaria concierne primordialmente a los gobernantes, que son los responsables del destino de la propia nación y pueden serlo de otras que por determinadas circunstancias queden sujetas a la influencia de aquélla. El decidirse a hacerle un bien a una nación conquistada, aún cuando tal empresa no repercuta en beneficio directo de la propia, es algo que a los ojos de Montesquieu supone grandeza. De por medio hay una cierta aspiración a la ciudadanía universal, combinada con una reparación relativa de los lazos naturales de equidad y reciprocidad entre los hombres. Además del caso de Gelón y los cartagineses está el de Alejandro Magno, de quien Montesquieu sostiene que quiso ser “el monarca particular de cada nación y el primer ciudadano de cada pueblo”,⁷⁸ dado su respeto de las tradiciones y los monumentos, las religiones y los templos, además de buscar la prosperidad de cada lugar a que llegaba.

⁷⁵ *Espíritu*, libro XXIX, cap. 18, p. 380.

⁷⁶ Montesquieu, *Espíritu*, libro XIX, cap. 5, p. 199. Es de notar que en la traducción de Porrúa se habla de principios “del régimen”, cuando el texto original dice “del gobierno”, Montesquieu, *Oeuvres*, II, p. 559.

⁷⁷ Binoche, *Introduction*, p. 66.

⁷⁸ *Espíritu*, libro X, cap. 14, p. 99.

La utilidad humanitaria se puede verificar con máxima espectacularidad en la sociedad internacional por el genio de alguna persona clarividente, esto es, de alguien que en términos actuales llamaríamos un gran estadista. También puede ocurrir, sin embargo, a nivel de sociedad civil en un Estado, pues esta utilidad se manifestará, por ejemplo, en la abolición de la esclavitud, que como estado de cosas incapacita al esclavo a contribuir a la virtud e impide al amo la observancia de las virtudes morales.⁷⁹ Se trata, en fin, de la utilidad en su manifestación universal más clara, de aquella que expresa un humanitarismo que trasciende la influencia climática misma.⁸⁰ La procuración de la utilidad humanitaria a nivel de individuos, grupos o naciones enteras se cuenta entre los motivos de más encendido elogio de Montesquieu en el *Espíritu*, donde se le presenta casi como el indicador más directo del genio de quien gobierna.

Así, la ciencia del gobierno queda relacionada por Montesquieu tanto con la preservación y fidelidad de la sociedad civil a su motor de gobierno como con el restablecimiento de los derechos de humanidad (definidos por la razón jusnaturalista), el cual nunca puede ser definitivo sino sólo relativo e histórico. Presupuesto para el buen curso del gobierno es que el Estado, con toda su integridad de riqueza y rentas, permanezca seguro. Se trata de la seguridad misma del pueblo, y a este respecto Montesquieu cita el famoso dicho de Cicerón en *De legibus: Salus populi suprema lex*. Por este principio justifica Montesquieu que en un momento dado se proceda a abolir las leyes que dañan o amenazan a un Estado en su independencia y sus rentas, así como en lo tocante a la preservación de su moneda en territorio propio;⁸¹ asimismo, las que den lugar a un gobierno por un monarca extranjero o por gente que desprecia las costumbres locales.⁸² De nuevo es la ciencia o arte del gobierno lo que da aquí la pauta. Que es la preservación de un Estado y no su absorción por otro lo que va con la naturaleza de las cosas, lo deja muy en claro Montesquieu al tratar de la fuerza defensiva de los Estados,⁸³ don-

⁷⁹ *Ibidem*, libro XV, cap. 1, p. 160.

⁸⁰ Pues, como es sabido, Montesquieu sostiene que el clima cálido favorece la esclavitud, *ibidem*, libro XV, cap. 7, p. 163: “hay que convenir en que la esclavitud es contraria a la Naturaleza, aunque en algunos países tenga por fundamento una razón natural” y un ejemplo de esta última es el calor que debilita el cuerpo y la mente.

⁸¹ Por cierto que en esto se separa Montesquieu de lo dicho por Melon en su *Ensayo político sobre el comercio*, donde el neomercantilista clásico afirma que el principio del *Salus populi* suele hacerse valer en forma abusiva y con gran daño para lo relacionado con las finanzas del comercio. Melon da a entender que por regla no se sabe cómo aplicar este principio, que es una “ley terrible” que destruye a las otras relacionadas con la libertad de comercio, Melon, *Essai*, p. 758.

⁸² *Espíritu*, libro XXVI, cap. 23, p. 321.

⁸³ *Ibidem*, libro IX, cap. VI, p. 88-89.

de asegura que la formación de un gran imperio amenazará al Estado mismo que encabece tal conglomerado. Pues bien, el decidir hasta qué punto extender militarmente el territorio de un Estado, así como el disuadir al enemigo de un ataque, es asunto que claramente ocupa más al gobernante (titular del Poder ejecutivo) que al legislador, dadas las decisiones que se tendrán que tomar desde una evaluación de la constelación internacional del momento y de aquellas que puedan llegar a presentarse.⁸⁴ Por otra parte, también la preponderancia de la paz del Estado sobre cualquier adhesión excesiva a una religión, asunto ya mencionado en nuestra Introducción, va del todo con esta forma de entender el principio del *Salus populi*.

¿Qué significado dentro de la historia de las ideas políticas cabe asignar a la ciencia del gobierno utilitaria de Montesquieu? Acaso el más significativo sea el haber señalado un rumbo nuevo frente a la ciencia política de Hobbes, interesada fundamentalmente en abordar el tema de la legitimidad de la soberanía en lo relativo al Estado. Tras aclarar este punto, Hobbes se desentiende de la cuestión de los tipos de gobierno y sus determinaciones en tanto que son asuntos de una “política práctica” desprovista de relieve dentro de su método estrictamente geométrico. Montesquieu está de acuerdo con Hobbes en que bajo cualquier tipo de gobierno el hombre será siempre el mismo, sus pasiones e inclinaciones fundamentales (incluida la búsqueda de la propia utilidad) no variarán,⁸⁵ pero sí asume, en contraste, que el grado y expresión de la energía moral subjetivada en el gobernado para el funcionamiento de la máquina política varía de un régimen a otro. De no ser así, la virtud (política) sería tan principio de gobierno en la monarquía como en la república, lo cual no es el caso. Binoche concluye⁸⁶ que Montesquieu verifica el proceder metódico sugerido por Platón en el libro VIII de *La República*, atendido al correlato entre la psique del ciudadano y el modo de gobierno, aunque no según el viejo esquema del ciudadano-microcosmos sino el de la subjetivación denotada por el principio de gobierno (virtud, honor, temor). Aquí se evidencia, por cierto, una de las causas de que ya no se asuma, como lo hacía Hobbes, que la autoridad pública debe imponer o ver siempre que tenga curso la moralidad entera (todas las virtudes o prin-

⁸⁴ Algo a temer en medio de una guerra es que los ciudadanos pierdan el temor a ser castigados por el gobierno si defeccionan a favor del enemigo (*ibidem*, p. 89). El mantener un poder central capaz de preservar dicho temor y evitar que el individuo siga en esto su interés particular, es algo que a todas luces depende de la capacidad y la fuerza aparente de quien gobierna en el momento, más allá de lo que dicten las leyes.

⁸⁵ Binoche, *Introduction*, p. 107-109, 120. Sobre los contrastes entre Montesquieu y Hobbes puede verse también Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1959 (Quadrige, 12), p. 11-27 y Aron, *Currents*, p. 54-55.

⁸⁶ Binoche, *Introduction*, p. 109-110.

principios morales) en la sociedad. Según Montesquieu, del tipo de régimen dependerá que esto sea necesario (república) o no (monarquía).⁸⁷

En estrecha relación con la ciencia del gobierno de Montesquieu está el perfil del hombre útil del que se ha hablado ya desde la Introducción de este libro. En el caso de Montesquieu resulta tentador afirmar que el hombre o individuo útil por excelencia será aquel que se ajuste al esquema de articulación de las utilidades propia del régimen político en que vive. La cuestión es más compleja, ya que el francés reconoce esa capacidad humana de autoadministrarse los goces de la vida, sobre todo por la dialéctica de la curiosidad y la sorpresa. La personalidad humana útil que así resulta se niega a ser reducida a la ecuación o proporción que pueda establecerse en la monarquía o la república de los ámbitos sociales precisos en que hemos visto germinar la utilidad en relación con la cuestión de la riqueza y la propiedad. Por su capacidad de goce, el individuo útil se empeña en la actividad más susceptible de alimentar la curiosidad y la sorpresa: la nueva ciencia empírica. La ciencia moderna y experimental es útil en todos los sentidos posibles, incluido el de la utilidad humanitaria. Con mención de este punto se inició precisamente este apartado, al resaltar el efecto liberador de una idea de la naturaleza que postula a ésta como un todo regular y mecánico, como un entorno pues en el que el hombre no reconoce ya las intervenciones inusitadas de fuerzas superiores irracionales o desconocidas. Por lo tanto, la nueva ciencia contribuye a crear un entorno más humano y que facilita la gobernabilidad del individuo. La cuestión del individuo gobernable y a partir de ello útil se torna indisociable de las ventajas ofrecidas por la nueva ciencia, lo cual se pone en claro con sólo seguir en todas sus consecuencias la teoría montesquiana del conocimiento, montada en la teoría de las sensaciones de Locke.⁸⁸ A continuación se explica sumariamente la recepción de la teoría lockeana por Montesquieu para extendernos después al perfil último del hombre útil concebido por él, que abarca más que la

⁸⁷ Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*, Oxford/Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 150, resalta la mencionada diferencia entre el Hobbes de *Leviatán* y autores como Pufendorf, Hutcheson, Hume y Smith, sin mencionar a Montesquieu, sin duda porque éste no sitúa en la benevolencia el origen de las virtudes o los principios morales no indispensables para el respeto a los "derechos perfectos" y no necesarios, por tanto, de una imposición desde el gobierno. De cualquier manera, como planteamiento que no asume ya una imposición de estas virtudes o principios morales por el gobernante, sino que las explica por causas distintas y plurales (costumbres, leyes, religión, etcétera.). Montesquieu representa una figura clave en este cambio de perspectiva frente a Hobbes.

⁸⁸ La principal obra de Montesquieu en relación con su idea del conocimiento es *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, escrito de fecha incierta incluido en Montesquieu, *Oeuvres*, II, p. 39-68. Consideraciones importantes sobre este punto en María del Carmen Iglesias, "La teoría del conocimiento en Montesquieu", en *Cuadernos hispanoamericanos* 411 (septiembre), 1984, p. 47-78, donde muestra la recepción de la psicología lockeana por Montesquieu.

mera suma o ecuación de los atributos gestados en los diversos ámbitos de la utilidad diferenciada.

Montesquieu parte de que el alma recibe constantemente el impacto de las sensaciones, de suerte que éstas y las leyes de la asociación de ideas generan las imágenes del mundo en la psique humana. El alma percibe figuras cuadradas en varios espacios y conforme se familiariza con estas impresiones concibe la posibilidad de cuadrados en espacios cada vez más diversos, hasta que finalmente entiende el cuadrado como algo independiente de su contexto espacial. Esta operación, hecha de manera no reflexiva, subyace a los juicios, las intuiciones y las percepciones del alma. En cuanto a las ideas, éstas no son más que sentimientos alguna vez experimentados y reproducidos de nuevo por el alma, por lo que aquí se implica una situación presente motivada por otra pasada. La facultad principal del alma es, pues, sentir, lo que sólo le es posible por las fibras nerviosas del cerebro, sometidas a la influencia del clima. Esta última influencia explica el hecho evidente de que no todos los hombres o pueblos sienten o piensan igual.

El énfasis en lo climático señala un registro montesquiano que rebasa la formulación original de la teoría lockeana de la asociación.⁸⁹ Pero este énfasis abarca más que los condicionamientos de lo físico sobre la psique y se relaciona con la “naturaleza de las cosas”.⁹⁰ Lo peculiar de esta naturaleza es que sólo por la experimentación se le conoce a profundidad.⁹¹ Quien se ajusta al método paciente y público de la ciencia no especulativa descubre las leyes de la naturaleza. El newtonismo fascina a Montesquieu porque le muestra los alcances de un método científico atenido al fenómeno y no a las posibles causas apriorísticas del mismo. Es el fenómeno, no las causas determinadas *a priori*, lo que pide ser explicado. Experimentar implica observar, medir, sopesar resultados, deslindar o vincular hechos, y esto siempre en el sentido de singularizar las relaciones o *rappports* entre los mismos, aunque sin perder de vista su pertenencia a un universo provisto de la suficiente homogeneidad como para poderse hablar de leyes mecánicas generales (influencia del cartesianismo).⁹² Con todo, los hechos serán siempre susceptibles de ser reorganizados para un experimento nuevo, en lo que influye la circunstancia de que la realidad descubierta por la ciencia es plural y provisional, sujeta invariablemente a las variaciones y las perturbaciones.

⁸⁹ Es sabido que la principal influencia sobre Montesquieu en este punto del clima fue la ejercida por el doctor John Arburthnot, Schackleton, *Montesquieu*, p. 141-142, 307-308.

⁹⁰ Este concepto es expuesto por Montesquieu en *Espíritu*. libro I. cap. 3, p. 6; libro III, cap. 1, p. 15.

⁹¹ Iglesias, “Teoría”, p. 69.

⁹² Iglesias, *Pensamiento*, p. 33.

Lo anterior da la clave de la filosofía moral de Montesquieu con relación al hombre útil, aquel que da cauce a su curiosidad y sorpresa por la senda de la nueva ciencia empírica. La existencia de este hombre transcurre a manera de una encuesta general sobre el mundo, lo que implica un primer momento de interés generalizado por todos los aspectos de la realidad o lo que puede aparecer como tal. Éste es un momento cartesiano en que se desarrolla un sentido general de la racionalidad causal; se trata de la certeza de que nada en el universo está abstraído a las reglas. Un segundo momento supone, sin embargo, el desarrollo del interés por el método experimental, el cual depura las sensaciones e impresiones, ya reducidas a datos. Entonces se descubren las causas-leyes de la naturaleza, que resultan en estructuras precisas tejidas de *rappports* y no en el *continuum* mecánico imaginado por Descartes.

A este nivel, el hombre útil busca las regularidades en tanto que inscritas en la naturaleza misma de las cosas y muy particularmente de las cosas humanas. Su existencia es así una continua renovación de conocimientos: vivencias nuevas, viajes, encuentros, conversaciones, etcétera, siempre a la búsqueda de monumentos y documentos, con lo que afina las sensaciones y tamiza los datos. El legislador embarcado en ese tipo de empresa advierte los puntos de convergencia o disparidad entre la naturaleza humana y la del Estado, así como los que pueden establecerse entre los distintos regímenes e instituciones. Los márgenes de variación y perturbación puestos en evidencia incorporan el factor probabilidad y excluyen el empecinamiento escolástico en la necesidad. A estas alturas, el talante científico del hombre útil ya no es de afán de uniformidad sino de tolerancia y relativismo razonado ante el carácter plural del mundo, tanto en lo físico como en lo moral. Un libro como *Del espíritu de las leyes* está pensado precisamente para despertar en los lectores la desaprobación del espíritu geométrico y de uniformidad e inspirar un interés y aprecio por lo discontinuo y múltiple.⁹³

Finalmente, la génesis de las cosas interesa también de manera preponderante al individuo útil de Montesquieu. Aquí interviene un tercer método, complementario del cartesiano atendido a la universalidad mecánica y del newtoniano develador de la acción cuantificable y delimitada. El método genético se enfrasca con los fenómenos de la vida, un asunto que interesa a Montesquieu desde sus años de juventud.⁹⁴ En varios de esos escritos su curiosidad se dirige al origen de los organismos, más adelante su interés comprende también el origen y la conservación

⁹³ Binoche, *Introduction*, p. 17-27, explica el propósito de Montesquieu de “hacer pensar” al lector con énfasis en su rechazo casi instintivo por el discurso geométrico y uniformador.

⁹⁴ Evidencia principal de este interés son sus observaciones sobre la historia natural (1721), incluidas en Montesquieu, *Oeuvres*, I, p. 29-43.

de los regímenes políticos, tomados como entidades en ascenso o declive.⁹⁵ El conocimiento útil implica así conocer, en la medida de lo posible, el estado original de las cosas y la evolución consecuente. Respecto del ser humano juzga importante Montesquieu que se indague, por ejemplo, cómo opera la mente en un estado de *tabula rasa*. Visto por Iglesias como su aportación científica más original,⁹⁶ este aspecto metodológico del francés demuestra que al centro de su curiosidad científica está el hombre mismo. Montesquieu apremia a que se realice ese experimento tan recomendado por sus contemporáneos, aquel por el que un príncipe dejaría a algunos niños viviendo en estado de naturaleza para proceder después a educarlos, con lo que se revelarían aspectos importantes de su visión original del mundo, no marcada aún por el lenguaje y la cultura que infunden la subjetividad psíquica en el cognoscente. La formación de la psique y la maduración del alma humana podrían ser abordadas como un desarrollo desde un estado-cero.

El dualismo de regularidad y perturbación, universalidad cartesiana y particularismo newtoniano, no queda así como la palabra final en la aventura científica montesquiana. En la mira de Montesquieu están también los fenómenos de génesis y transformación: el desarrollo de los seres vivos, la gestación de los grandes imperios históricos, las trayectorias culturales de los pueblos, etcétera. Ante ello, el individuo útil desarrolla no tanto un sentido de lo biológico como una racionalización positiva del auge y decadencia de los individuos y las colectividades, con recurso al espíritu nacional como concepto sintético causal. Montesquieu no asume, sin embargo, que todo deba ser objeto de la racionalización positiva. Existen situaciones o desarrollos que atentan directamente contra la naturaleza humana y por ello no pueden ser aceptados, como aquellos contrarios a la dignidad elemental, al pudor o a los derechos más fundamentales de la humanidad. Viajero, historiador, científico natural y más que nada legislador o gobernante, el hombre útil de Montesquieu retiene el más básico sentido jusnaturalista.

Podemos concluir que el hombre plenamente útil de Montesquieu es un hombre “científico-útil” que ya no busca una voluntad divina inscrita en las leyes, por más que siga apegado a la razón jusnaturalista. La realidad le resulta un despliegue de continuidades y discontinuidades, auges y decadencias, un cuadro de unidad y diversidad, pero lo que más aguijonea su curiosidad y sorpresa es el conocimiento de la propia naturaleza humana, irreductible a algún principio o perspectiva única. Desde este punto de vista la dimensión de las cosas es asimilada por él según el

⁹⁵ Asunto central de sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*.

⁹⁶ Iglesias. “Teoría”, p. 77.

trinomio de lo necesario-físico, lo probable-humano y lo necesario-espiritual, en que lo necesario-físico y lo necesario-espiritual marcan los extremos (obediencia estricta a las leyes de la propia naturaleza) y lo probable-humano la parte central (oscilación continua entre obediencia y desobediencia a dichas leyes) de la gran cadena de los seres. El rasgo distintivo del hombre científico-útil consiste, por ende, en la ecuanimidad ante una condición humana que sólo parcialmente se sujeta a las leyes de la propia naturaleza, sin que por ello las conductas resulten indescifrables desde lo racional. El objeto de su ciencia es entender su propia naturaleza y la de los demás seres tanto desde el abordaje experimental como desde la capacidad de opinar y desde la racionalidad jusnaturalista, según lo conducente en el caso.

David Hume (1711-1776). El principio de utilidad

El siguiente pensador de importancia en la evolución del utilitarismo neomercantilista en su vertiente atlántica es el escocés David Hume, quien analiza la utilidad en un nivel filosófico más explícito que el de Montesquieu. En sus escritos se aprecia que la utilidad, valorada por Montesquieu en función del beneficio común del Estado y la sociedad civil, adquiere su sentido decisivo en relación con esta última. Como se sabe, la obra de Hume representa una de las cumbres de la época de las Luces; se trata de un *philosophe* que en verdad hace aportaciones perennes a la filosofía. No abordaremos, sin embargo, el cuerpo de su filosofía en función de sus méritos comparados. Más que nada interesa, como se ha dicho antes, su idea de lo útil, pero antes de tocar el punto recordemos la existencia de dos opiniones contradictorias sobre el perfil intelectual de Hume, circunstancia que nos obliga a definir nuestra posición. Según Joseph Schumpeter, autor de la prestigiada *Historia del análisis económico*, en Hume se constatan tres modalidades de pensamiento, totalmente independientes entre sí: la del filósofo y metasociólogo, la del historiador y la del economista.⁹⁷ Así, lejos de formar un todo unificado, su obra consistiría en tres compartimientos estancos contiguos. Contra esta percepción se han expresado varios estudiosos, conscientes de los vasos que comunican las aportaciones de Hume en estos tres campos.⁹⁸ De éstos

⁹⁷ Schumpeter, *Historia*, p. 175. Según Schumpeter, la gran aportación de Hume al pensamiento económico consiste en haber abandonado el marco del derecho natural.

⁹⁸ Sobre este problema en la interpretación de las ideas de Hume véase Kopf, *Hume*, p. 132. El estudio citado de Kopf incluye un resumen del pensamiento filosófico de Hume para demostrar la profunda correspondencia entre éste y su teoría económica, en lo que sus ideas sobre las pasiones adquieren una importancia fundamental. Asimismo, es importante Terence

sería precisamente el económico el más relevador de la profunda unidad filosófica del pensamiento de Hume, si hemos de seguir a Kopf. En el presente escrito se asume, en efecto, esta última posición, la cual devela la gran repercusión de la filosofía moral de Hume en su reflexión económica y consecuentemente en sus aportaciones como metasociólogo e historiador, según la terminología de Schumpeter. Los estudiosos que aquí más se citarán (Kopf, Penelhum, Livingston) han demostrado cómo es que la filosofía moral enlaza los compartimientos referidos.

Hume ha pasado a la historia de la filosofía como el pensador que más contundentemente niega que la idea de causa tenga un origen sensible (*sensitive*) o racional.⁹⁹ Si en el espíritu humano se afianza la certeza de que existen las causas, ello se debe a que con el tiempo surge el convencimiento de que a cierto suceso lo acompaña siempre otro,¹⁰⁰ por lo que se va asumiendo que la realidad no es caótica sino constituida por determinaciones. El sentido de realidad así ganado se sedimenta en eso que se llama experiencia. Pues bien, esta misma característica de no tener origen racional o sensorial la reconoce Hume en el sentido de lo útil.¹⁰¹ Este último surge de los deseos, sobre los cuales —como sobre los objetos que los satisfacen— la razón nunca puede dar una justificación del todo satisfactoria, de la misma manera que nunca acaba de saber bien a bien en qué consiste esa determinación contenida en la idea de causa. La razón sólo puede señalar los medios para acceder a estos objetos o a lo que pueda ser la meta de los deseos, para lo cual recurre precisamen-

Penelhum, *David Hume. An Introduction to his Philosophical System*, West Lafayette, Purdue University, 1992, donde expone el carácter sistemático de su filosofía.

⁹⁹ Según afirma Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana o Treatise of Humane Nature* (1739-1749), libro II, parte III, sección 3, la razón sólo puede describir los hechos y establecer la verdad y el error al precisar las relaciones lógicas entre las ideas. Existe una representación original de las cosas que no procede de la razón sino de la experiencia sensorial. La idea de causa no surge ni de las relaciones entre las ideas ni de la información de los sentidos, Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1951, p. 413 [edición facsimilar de la de Londres, 1739]; Kopf, *Hume*, p. 79-81, 125; Penelhum, *Themes in Hume. The Self, the Will, Religion*, Oxford, Clarendon, 2000, p. 138.

¹⁰⁰ Es decir, se asocia una impresión o una idea con otra, lo cual es el punto de referencia principal de la doctrina de la asociación de ideas propuesta en el siglo XVII por John Locke. Preciso es apuntar aquí, sin embargo, que Hume llama percepciones a lo que Locke llamaba ideas, lo cual hace con el propósito de distinguir entre impresiones e ideas propiamente dichas. Para Hume impresiones e ideas son percepciones, con la diferencia de que las primeras son las sensaciones, las pasiones y las emociones que por primera vez aparecen en el alma, en tanto que las segundas, las ideas, son las imágenes tenues de las impresiones en el pensar o razonar. Barry Stroud, *Hume*, trad. Antonio Ziri6n, M6xico, Instituto de Investigaciones Filos6ficas-UNAM, 1995, p. 35-36, explica la importancia de esta distinci6n de Hume dentro de un programa de estudio natural del hombre.

¹⁰¹ Kopf, *Hume*, p. 124, hace la comparaci6n entre la problemática de la causa y la de lo útil en Hume.

te al “principio de utilidad”. Aunque su empleo del término “felicidad” es constante al designar el objeto de los deseos humanos, Hume no aventura una definición de dicha felicidad, pues se trata de una especie de término técnico para englobar aspiraciones diversas de individuos diversos.¹⁰² Ello no le impide asegurar, sin embargo, que el gran desarrollo de las artes y las ciencias, así como de la legislación, resulta de la búsqueda general de felicidad. El principio de utilidad sirve para lo mismo que el de causalidad: discierne un orden en el ámbito externo a la mente y estructura así la propia experiencia, esta vez en función de metas y medios. El principio de utilidad está, pues, siempre implicado en la vida personal y comunitaria, pero para que los individuos puedan darle pleno cauce en su existencia se necesita del derecho y de las llamadas virtudes sociales, que sólo se desarrollan y perfeccionan en una sociedad cuya historia ha dado ya lugar a un hombre consciente de lo que es la utilidad común. Esta última situación explica y justifica la institucionalización de las normas de justicia (respeto a las promesas) y del respeto a la propiedad.¹⁰³

Si, como ha señalado Elie Halévy,¹⁰⁴ una simple proposición se convierte en principio desde que implica una cierta fecundidad lógica, es decir una diversidad de consecuencias mediante la aplicación deductiva del mismo, entonces hay que decir que Hume contribuye decisivamente tanto a la definición del principio de utilidad como a su aplicación deductiva y sistemática, no obstante la orientación empirista de su pensamiento moral, que tanto contrasta con la prevaeciente en la filosofía occidental hasta su momento. Pero el proceder deductivo en relación con la utilidad se viene proponiendo ya en fechas previas por algunos contemporá-

¹⁰² Fagiani, *Utilitarismo*, p. 27, señala a Hume y Adam Smith como aquellos autores que renunciaron a la tradición británica previa de hablar de utilidad y felicidad universal dentro de un esquema objetivo finalista y teológico. Entre los autores que habían representado esta tradición se puede mencionar a Cumberland, Shaftesbury y Butler.

¹⁰³ Penellhum, *Themes*, p. 145-148, recalca la importancia del sentido del deber en la filosofía de Hume como aquello que lleva a realizar acciones de utilidad que en un principio no resultan atractivas al sujeto, con lo que se salva la aparente contradicción que habría entre postular un principio eudemonista para la vida personal y afirmar al mismo tiempo un sentido de la utilidad común que supone la obligación de observar la justicia y las convenciones sociales más indispensables. En uno y otro caso el individuo está movido por elementos de pasión, deseo, sentimiento, pero en el segundo interviene la búsqueda de una aprobación por los otros, la cual no actúa como origen sino reforzamiento de la motivación. La razón mantiene de todos modos un carácter meramente instrumental. Fagiani, *Utilitarismo*, p. 26, subraya la gran importancia del concepto de la utilidad común en la descalificación de Hume de las concepciones contractuales del derecho natural, patente en su ensayo “Of the original contract” (1748), reproducido en David Hume, *Political Essays*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 186-201.

¹⁰⁴ Halévy, *Formation*, I, p. 5.

neos de Hume, principalmente John Gay,¹⁰⁵ partidario de una moral utilitaria y fundamentada en la doctrina asociacionista de ideas. El mismo John Locke ha aportado elementos para un tal programa moral desde finales del siglo XVII.¹⁰⁶ Con todo, ni Gay ni ningún otro autor del siglo XVIII aporta una indagación de originalidad filosófica comparable a la de Hume, quien no quiere confundir, por cierto, lo que es con lo que debe ser y declina culminar su investigación sobre la naturaleza humana con la formulación de reglas o códigos morales.¹⁰⁷ Este último dato marca una aportación de Hume en el desenvolvimiento del pensamiento filosófico articulado sobre la idea de utilidad, además de su formulación en un principio: la certeza de que cualquier ciencia genuina es, a fin de cuentas, ciencia del hombre, el cual debe ser estudiado como es y no como debería ser. En el prólogo a su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), Hume sostiene que todas las preguntas importantes de las ciencias llevan indefectiblemente al estudio del hombre,¹⁰⁸ de ahí que la aproximación empírica a éste constituya un punto de referencia ineludible para cualquier saber fundamentado.

Acaso el aporte más original y sorprendente de esta orientación empírica de Hume en el estudio de la naturaleza humana sea lo relativo a la evaluación moral, tal como la lleva a cabo el común de los seres humanos.¹⁰⁹ Hume parte de que los sentimientos morales surgen de la situación de espectador en que todos los seres humanos están respecto de las acciones verificadas por otros hombres o por sí mismos. Como espectador, el individuo evalúa la utilidad o tendencia a generar ciertos efectos en otros o en sí mismo de la acción de la persona actuante. Lo que permite percibir dichos efectos es la *simpatía*, el principio de comunicación que une al espectador con el evaluado y con la generalidad de los seres huma-

¹⁰⁵ Autor de *A Dissertation concerning the Principle and Criterion of Virtue and the Origin of the Passions* (1730), citada en Halévy, *op. cit.*, p. 15. 190 nota 9. Esta obra no apareció, por cierto, bajo el nombre de Gay sino el de Edmund Law.

¹⁰⁶ Pero, como señala Halévy, *ibidem*, p. 15, 190 notas 7 y 8, de Locke no puede decirse que haya desarrollado un método de moral utilitaria ni extendido el principio de la asociación de ideas a todos los campos del saber humano.

¹⁰⁷ Y ésta es, por cierto, la gran diferencia entre Hume y Bentham, tal como este último lo confesó en una carta a Etienne Dumont del 6 septiembre 1822: "La diferencia entre Hume y mi persona consiste en esto: el uso que él hizo del principio de utilidad fue para dar razón de lo que dicho principio es, en tanto que yo lo he usado para mostrar lo que debería ser." Citado por Halévy, *Formation*, I, p. 194 nota 36. Preciso es decir que en ese mismo pasaje Bentham declara muerto al principio de utilidad y lo reemplaza por el de "la máxima felicidad".

¹⁰⁸ En la edición ya citada, p. XX: "Y dado que la ciencia del hombre es el único fundamento de las otras ciencias."

¹⁰⁹ Un resumen de la evaluación moral según Hume, en Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press. 1989, p. 7-9.

nos.¹¹⁰ Esta simpatía no lo es todo ni lo más substancial de la evaluación moral, cuyo fin es llegar hasta los motivos o rasgos de carácter de la persona actuante. La evaluación de una acción supone primordialmente el placer o dolor que causan al ser contemplados, que supone un proceso de asociación de impresiones por las que al placer se asocia la impresión de orgullo o amor (según la acción sea propia o ajena) y al dolor la impresión de humildad u odio (según la acción sea propia o ajena). Seguidamente surge la asociación entre la idea de la causa original de estas afecciones y la del objeto de ese amor u odio y orgullo o humildad. Con esto queda completada la evaluación moral en términos generales. Ya en lo particular, el sujeto evaluador suele adoptar algunas reglas sobre la relación entre motivos y conductas, así como desarrollar la capacidad simpática de interesarse por las evaluaciones de otros que no coinciden con la suya.

Para Hume la evaluación moral no consiste, pues, en análisis racionales y objetivos, capaces de trascender los valores y las tendencias de la sociedad en que se inserta el evaluador. La pasión tiene un lugar central en todo esto. Sin embargo, Hume constata que existe una realidad que el hombre asimila de manera más racional e invariable. Esta es la institución de la justicia o propiedad, derivada de la condición finita de los bienes materiales y, por otra parte, del amor propio y la benevolencia limitada del hombre. Aunque establecida originalmente para satisfacer los intereses concretos de quienes la instituyeron, la justicia se ha consolidado con el tiempo como una serie de reglas con pretensiones universales e inobjetables. El respeto a la propiedad y los contratos, las formas básicas de justicia según Hume, implica un sentido de obligación cuyo origen motivacional no se percibe más. Hume señala que al tratarse de la justicia las evaluaciones prescinden de la motivación y se sustentan en el simple razonamiento de que sin un respeto general por la justicia todos los intereses se verán afectados, con lo que se hará inviable la vida en sociedad civil. La participación de la simpatía tiene aquí un mayor alcance que en los otros tipos de evaluación. La simpatía percibe el alto nivel de utilidad pública o tendencia hacia el interés público que está de por medio en la justicia. Al tratarse de ésta se hace particularmente notorio que la utilidad es un medio y no un fin. Este último sigue siendo la felicidad, aunque ahora el espectador se da cuenta de que no la puede adquirir sin que esté de por medio el bien público.

¹¹⁰ La simpatía es el tipo de comunicación por el que el individuo registra la existencia de una pasión en otro y termina por experimentarla en sí mismo. Este proceso supone una impresión que despierte un movimiento interior del mismo tipo que el ocurrido en la otra persona, y aquí es donde interviene el *self*, como Hume lo llama, que no es un "ego puro" (una substancia espiritual) sino la impresión de ser uno entre otros iguales. Hume trata de la simpatía en su *Tratado o Treatise*, libro II, parte I, sección 11, p. 316-324.

Ya con lo visto se nota que en Hume existe una explicación similar a la de Montesquieu sobre el surgimiento de las leyes positivas y también relacionada con la cuestión del individuo gobernable. Hume resalta que en las primeras etapas de la sociedad la institución de la propiedad se difunde en las mentes al parejo que se generaliza una asociación entre la persona poseedora y la cosa poseída, de ahí que la simple ocupación de bienes tienda a ser vista como origen de la propiedad.¹¹¹ Pero esta regla es demasiado rígida frente al estado de cambio continuo en que está la sociedad, precisada de cualquier manera a regular el acceso a la propiedad y la sucesión de ésta. La simple comparación e intuición imaginativa de la utilidad pública a este respecto no basta para dirimir los problemas. Las leyes civiles son necesarias para esclarecer las situaciones y proporcionar normas de utilidad más firmes. Lo peculiar de la explicación de Hume sobre esto es que aunque ha asumido, por lo menos en parte de su obra, que la difusión de los comportamientos ajustados a la justicia desde un estado cero se daría por imitación entre las familias integrantes de la sociedad, por otra parte aparece una referencia a las imaginaciones espontáneas sobre la posesión “individual” de las cosas. La ley positiva surge entonces para el gobierno de las acciones y las situaciones de los individuos a este respecto. Hume da con esto un paso más allá de Montesquieu, quien explicaba la aparición de la ley positiva como mera represión del individuo o nación envalentonados por el poder conseguido en el estado social. El escocés aclara que se trata de una solución en el sentido de utilidad pública; hace ver que con la ley surge dicho tipo de utilidad.

Mostrada la importancia de la teoría de Hume sobre la evaluación en relación con el principio de utilidad, pasemos a su ideario específicamente económico, donde se revelará la fecundidad del concepto de lo útil en él. Abordemos primero sus ideas sobre el comercio, el trabajo y el lujo, tal como se hizo con Montesquieu.

Hume ve en el interés por el estudio del comercio una de las características más distintivas de su tiempo. El tema ha sido ignorado en general por los tratadistas y estudiosos previos de la política, de ahí lo escaso de la experiencia registrada respecto de él, la cual tendría que servir de base en todas las consideraciones.¹¹² Hume está convencido de la falsedad de la identificación de dinero y riqueza propugnada por muchos de

¹¹¹ Haakonssen, *Science*, p. 26, 28, cita y coteja los pasajes de sus *Treatise* y los *Philosophical Essays Concerning the Human Understanding* (1748), en que Hume se refiere a las cuestiones ahora expuestas.

¹¹² Los párrafos siguientes resumen el contenido de los ensayos “Of commerce”, “Or refinement in the arts”, “Of money”, “Of interest”, “Of the balance of trade”, “Of the jealousy of trade” y “Of the balance of power”, todos ellos aparecidos en 1752, salvo “Of the jealousy of trade”, que fue publicado en 1758. Se les encontrará en Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 93-160.

los pensadores mercantilistas. Si efectivamente se da la circunstancia de que un aumento repentino de numerario beneficia económicamente a un país, ello se debe a la industriiosidad de los operarios y agricultores, incrementada por las promesas de un mejor consumo, más producción y más goces por la cantidad adicionada de metálico.¹¹³ Más allá de esto, las consideraciones de Hume sobre lo monetario lo llevan a formular una teoría sobre los flujos internacionales de los bienes y el dinero que demerita el principio de que en el intercambio mercantil la ganancia de una nación supone siempre la pérdida de otra. En el renglón de los flujos ocurre un ajuste final que determina precios cada vez menos competitivos en la nación originalmente más beneficiada por el comercio.

El comercio trae entonces beneficios compartidos: el despunte de una nación se traduce en estímulos y goces para las otras; la emulación entre naciones favorece la destreza técnica y artística, que termina siendo ventajosa para todos; la economía internacional parece autorregulable por los mecanismos de ajuste; etcétera. Respecto de la balanza comercial favorable como meta de la política mercantil, Hume piensa que esto también es inadecuado, pues comprobar dicho principio supondría insertar el caso visto en el marco de todos los saldos de todas las naciones en su comercio, lo cual no se suele hacer. Asimismo, critica la antigua idea de que los brazos y las energías dedicados al comercio le son restados a la persecución de fuerza y gloria para la nación. El refinamiento de las ciencias y artes no es en absoluto despreciable como factor de gloria nacional y fuente de bienestar; asegura el escocés. Hume suele hablar de auge comercial como equivalente al auge económico sin más porque en las sociedades mercantiles modernas la totalidad de las actividades económicas siguen un curso más “natural y suave” que en los Estados antiguos.¹¹⁴ El contexto ideal para el comercio es una comunidad de Estados como la europea, donde la relativa uniformidad de tamaño y poder de cada Estado permite una emulación continua y balanceada. En cuanto a la idea de Hume sobre el valor, éste no es una cualidad inherente a los objetos sino resultante de la existencia de la pasión.

¹¹³ Hume toma de la teoría monetaria cuantitativa el principio del ajuste forzoso de valores según el número de unidades de las mercancías y las monetarias si varía una de las masas. Pero Hume da también mucha importancia a la variable del tiempo, que opera retrasando dicho ajuste y permitiendo el beneficio pasajero de una industriiosidad incrementada. Sobre los méritos de Hume en el tratamiento de este tema, Robert Lyon, “Notes on Hume’s Philosophy of Political Economy”, p. 35-39, en Livingston, Donald W. y Marie Martin, (comps.), *Hume as Philosopher of Society, Politics and History*, Rochester; University of Rochester Press, 1991 (Library of the History of Ideas. IV).

¹¹⁴ Se constata, pues, que con Hume ocurre lo mismo que con Montesquieu, quien habla del comercio de manera muy genérica, refiriéndose con este término a toda la actividad o industriiosidad económica en general.

Ya en lo relativo a las clases e individuos participantes en la economía, Hume sostiene que una exagerada desigualdad no es ventajosa. Cuando se priva a los pobres de los medios de su sustento es mayor la pérdida que ellos sufren que el aumento de satisfacción en los ricos. Hume tiene claras las ventajas de las interdependencias económicas y de un cierto nivel de distribución promedio de los bienes. En un contexto de estas características se garantiza el máximo crecimiento demográfico posible.¹¹⁵ Junto con la nivelación de costumbres registrada ya por Montesquieu como efecto del auge comercial, Hume percibe ahora una cierta tendencia a la nivelación social al interior del Estado. Como con otros aspectos del hombre, el tema del comercio le da a Hume la oportunidad de un análisis realista que muestra el primado de la pasión sobre la razón, y en cuanto a las pasiones participantes de la industriosisdad, el obrero no se distingue en nada del aristócrata.¹¹⁶

En Hume la temática del comercio incluye primordialmente lo relativo a los efectos morales y políticos de la actividad económica, sobre todo por su conciencia de las posibilidades abiertas por el renovado tráfico internacional de bienes e ideas en la industriosisdad humana. El dinero como tal no es en sí un aspecto del comercio. Su relación con este último consiste en poder servirle de instrumento, como también lo puede ser para otros fines. Por lo tanto, no todo empleo del dinero es una operación relacionada con la industriosisdad y la búsqueda directa de bienes. El atesoramiento de metálico, por ejemplo, tiene sentido desde el punto de vista militar (pago de mercenarios) y diplomático (influencia en negociaciones). También es un hecho que el papel moneda y los instrumentos de crédito han venido a convertirse en medios para centralizar el poder político y administrativo del Estado. Hume continúa así la visión dual del dinero que ya se constataba en Montesquieu, quien lo consideraba tanto instrumento de comercio como de poder abusivo. Pero mientras Montesquieu veía en los ajustes mecánicos de los valores una garantía contra la dinámica pasional despótica, Hume no reconoce más esta garantía: el uso de la moneda supone siempre una relación subjetiva y por lo mismo pasional del hombre con ella. En un estado de cosas deseable, el uso y aprecio del dinero se ajusta a la “natural y suave” marcha del comercio propio de la era civilizada, con lo que una

¹¹⁵ Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago/Londres. University of Chicago Press, 1998, p. 200.

¹¹⁶ Sin duda, observaciones como ésta se asemejan a aquellas históricas del mismo Hume que despiertan en Mark Blaug (famoso historiador del pensamiento económico) el convencimiento de que el escocés es un precursor importante del materialismo histórico de Marx. Cfr. Mark Blaug, *Teoría económica en retrospectiva*, trad. Eduardo L. Suárez Galindo. México. Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 80.

abundancia repentina de numerario puede conllevar un aumento de la industriosisidad, según se ha referido. Si la marcha natural del comercio se ve en cambio ignorada, los instrumentos monetarios y crediticios, pese a toda su aparente objetivación abstracta, bien pueden ser usados para subvertir su uso civilizado y generar así una opresión genuinamente despótica.¹¹⁷

Veamos ahora lo relativo al trabajo. Hume devela la motivación al mismo, sobre todo en las sociedades modernas. Tal estudio vuelve a mostrar el carácter irracional de las motivaciones humanas profundas. Si algo lleva al hombre al trabajo es una serie de pasiones, que no son por cierto las mismas en una sociedad atrasada, basada en la caza y la recolección, que en otra beneficiada por un alto grado de desarrollo económico, con el consiguiente progreso de las artes y el comercio y con un *habit of industry* muy difundido entre los individuos.¹¹⁸ En la sociedad atrasada existe un espíritu comunitario muy fuerte por efecto de la amenaza continua de la guerra, espíritu que obliga a los individuos a trabajar para mantener una producción que de cualquier manera no les garantizará más que la subsistencia. Ni la coerción ni el apelo al sentimiento de pertenecer a una comunidad bastan para infundir ahí el hábito de trabajo. Cuatro son, según Hume, los tipos de pasiones, deseos o gustos que mueven a trabajar en una sociedad desarrollada: 1) por el consumo, el placer y el reconocimiento; 2) por estar activo; 3) por sentirse vivaz (*liveliness*); 4) por obtener ganancias.¹¹⁹ La primera pasión no requiere mayor explicación, en tanto que la segunda queda fundamentada en el hecho de que el hombre no soporta estar privado de sus ocupaciones, principalmente si se entrega a una actividad atrayente, adecuada a sus capacidades e idónea

¹¹⁷ Livingston, *Philosophical Melancholy*, p. 350-357, abunda en esta cuestión sobre el trasfondo de la filosofía moral y política de Hume: éste señala en su ya citado ensayo sobre el crédito público efectos negativos del crédito en el sentido de concentrar población y riqueza en las ciudades, hipoteca de rentas que repercuten en aumento de impuestos indirectos (que recaen sobre los más pobres) y después sobre la propiedad, reemplazo de la nobleza y estamento de caballeros propietarios por una nueva clase de individuos desenraizados y especuladores como clase económicamente dominante. Todo esto lleva, según Hume, a alterar revolucionariamente al cuerpo político con consecuencias morales inaceptables.

¹¹⁸ Históricamente, entre la sociedad recolectora y cazadora y la de alto desarrollo comercial e industrial se encuentra la agrícola, aquella que produce ya un cierto excedente y la posibilidad de actividades no relacionadas con la mera supervivencia. Kopf, *Hume*, p. 101, resume las ideas de Hume al respecto y las sitúa en relación con el problema del desarrollo. Aspecto clave en la transición de la sociedad agrícola a la industrial es el lujo, cuyo consumo por los propietarios rurales acomodados es decisivo para dar empleo a la población emigrada a las ciudades, que de no tener esa masa de compradores perderían su nueva ocupación e impulso a la industriosisidad, con efecto desastroso para la sociedad, dada la regresión a estados previos de desarrollo y actividad económica. Se necesita, pues, de una cierta consolidación del nuevo sector manufacturero para la evución en cuestión.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 102-110.

para generar un patrimonio propio. Pocas satisfacciones se comparan a la de ver cómo la riqueza poseída por uno aumenta mediante la actividad, según lo demuestra el hecho de que cuando alguien “trabaja” sin esfuerzo, de manera invariable resiente emocionalmente la falta de estímulos y recompensas. Esto demuestra que lo útil no está en el bien anhelado sino en la relación que el sujeto establece con él.¹²⁰ El trabajo supone un esfuerzo que no sólo se acepta sino se desea en la medida que permite establecer y alcanzar metas propias en la vida.

La tercera pasión no es menos importante, aunque revela más sobre la naturaleza psíquica humana que sobre la utilidad. La vitalidad en cuestión (*liveliness*) consiste en un deseo de estar en actividad constante,¹²¹ desatado por el amor propio, un elemento estructural del ser humano. Las motivaciones precisas varían según el estadio histórico-cultural de la sociedad y el carácter de las personas. Si bien la psique humana se encuentra en una oscilación constante entre tranquilidad y actividad, pasión e indiferencia, la receptividad inextinguible a los estímulos la vuelca a una actividad continua y halagadora del ego para conseguir la máxima satisfacción posible.¹²² Que el gusto por la estimulación continua se cuenta entre las pasiones que más incitan al trabajo, sobre todo a aquel que imprime la huella de la propia individualidad a las creaciones, se revela en el hecho de que cualquier privación inesperada de ocupación inclina al hombre a una búsqueda constante de placer.

En cuanto al cuarto deseo, el de ganancias, éste surge como un factor de importancia desde que en la sociedad se generalizan el sentido de la propiedad y la seguridad concomitante de disponer sobre lo que se ha adquirido por medio de una actividad propia. La ganancia y la apropiación de cosas se vuelven fines en sí mismos, al tiempo que surge una especie de pasión históricamente nueva: la acumulación. La codicia se ve así potenciada como no podía ocurrir en una sociedad recolectora o agrícola. Para que estos impulsos, originalmente circunscritos al mundo del trabajo, se conviertan en fines morales y sociales, preciso es que la costumbre, principio de vida social que establece la armonía entre el curso natural de las cosas y la representación humana de ellas, permita identificar los fines e instrumentos de la actividad económica con el contenido

¹²⁰ La negativa de Hume a admitir que un objeto puede ser útil en sí mismo está reforzada por su rechazo del concepto filosófico de *substancia*.

¹²¹ No se refiere Hume a un quehacer físico continuo sino a una vitalidad psíquica permanente.

¹²² Una apreciación parecida sobre la receptividad inextinguible de estímulos es la de Montesquieu en su nunca acabado *Ensayo sobre el gusto*: “Nuestra alma está cansada de sentir: pero no sentir es caer en un aniquilamiento que la agobia... Todo se remedia variando sus modificaciones: ella siente y no se cansa más”, citado por Jean Goldzink, *Montesquieu et les passions*. Paris, Presses universitaires de France, 2001 (Philosophies, 142), p. 119.

“industriosidad”. Acumulación y expansión económica acaban siendo medio y fin por igual, de suerte que las actividades implicadas se singularizan y legitiman frente a las demás. Lo económico se autonomiza en buena medida frente a los otros sectores de la vida social, prueba de lo cual es el peculiar gusto con que los individuos se percatan de sus realizaciones (*achievements*) en cuanto a generar riqueza y propiedad.

No sorprende por lo dicho que Hume evite cualquier consideración moralista del lujo. Éste le parece beneficioso mientras el individuo que lo busca no pierda el interés en su familia y sus amigos, ni deje de mostrar compasión o generosidad hacia sus congéneres. Existe, pues, un “lujo inocente” que no se debe confundir con una situación de vicio destructivo. Si Mandeville se solaza en el hecho de que los móviles de las conductas favorables a la utilidad pública suelen ser viciosos, Hume denuncia este tipo de consideración como un ejemplo más de juicio moral absoluto, por más que se presente en forma inusual.¹²³ El principio de utilidad es un instrumento de la razón y no del *moral sense*, sostiene el escocés, y esto tiene consecuencias en su idea del lujo. Por otra parte, de la apropiación convertida en fin resulta que el lujo se convierte a su vez en un fenómeno inevitable en cualquier sociedad desarrollada. Como causa y efecto, medio y fin, no sólo estimula la industriosidad propia y ajena sino que eleva el nivel de la calidad y el refinamiento en la aplicación al trabajo. Aun si se demuestra que el lujo es un vicio, asegura Hume, preciso es admitir que un lastre como éste resultará preferible al de la pereza, que se acrecienta peligrosamente con la falta de estímulos a la industriosidad.

Hume asume así que la tendencia a conducirse y organizarse en función de la utilidad es de aparición histórica relativamente reciente. El principio de utilidad muestra su máximo efecto organizativo en una sociedad industrial y comercial, aquella beneficiada con la división del trabajo,¹²⁴ pues el excedente ya conseguido en el estadio histórico anterior (economía agrícola) sustenta ahora el desarrollo y la diversificación de los otros sectores (comercio, artes, servicios). El desenvolvimiento de estos últimos aumenta a su vez la cantidad del excedente y origina una

¹²³ Se sabe que es a Mandeville a quien Hume se refiere en su famoso ensayo “Of Refinement in the Arts” (1752) al preguntarse: “¿No es muy inconsistente de parte de un autor el asentar en una página que las distinciones morales son meras invenciones de los políticos por causa del interés público, al tiempo que en la página siguiente sostiene que el vicio es ventajoso para el público?”, Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 114.

¹²⁴ Preciso es recordar aquí que aunque Adam Smith realiza una difusión amplia de este concepto, en realidad la idea aparece ya en Hume (Kopf, *Hume*, p. 140-146) en relación estrecha con la de una reserva o *stock* de trabajo acumulado que permite la diversidad de actividades. Es cierto, sin embargo, que Smith le da un mayor alcance y sistematicidad para efectos de análisis económico.

mayor disponibilidad de capital y de sujetos dispuestos a invertir y negociar. El individuo se desenvuelve así en un entorno de estímulos constantes que lo impelen a la búsqueda de la propia felicidad y la de los otros. El refinamiento de las artes y las costumbres, con el lujo consecuente, ocurre al parejo del desarrollo económico o constituye, para decirlo con más exactitud, la médula de dicho desarrollo.¹²⁵ Hume recalca los beneficios sociales de las virtudes “no naturales”, es decir de aquellas fortalecidas por la intensa actividad económica, y es que más allá del origen social que este filósofo detecta en la valoración y motivación moral que sostiene a la virtud, este último término connota para él una cierta destreza o habilidad. Justificado es hablar de una virtud-destreza reconocida por Hume como propia del desarrollo económico, sobre todo en lo relativo al perfeccionamiento de las artes, que debe ir a un mismo paso que el desenvolvimiento de la ciencia especulativa, a menos que se quiera caer en un refinamiento excesivo que puede ser dañino y desequilibrante de la marcha “natural” de una sociedad.¹²⁶ Con certeza similar, aunque con relación al individuo, nuestro autor subraya la necesidad de que la persona mantenga el equilibrio entre la actividad económica, el goce de los placeres y los estados de tranquilidad, lo cual le es necesario para evitar la ruina moral y económica que derivaría de una vitalidad psíquica excesiva.

Resumamos lo visto sobre el pensamiento económico utilitario de Hume y precisemos las diferencias con Montesquieu.¹²⁷ En contraste con éste, en Hume se constata:

¹²⁵ Al respecto es importante el famoso discurso de Hume sobre el progreso de las artes y ciencias (“Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”), que formó parte de los *Essays, Moral and Political*, publicados originalmente en 1741-1742, así como el ya citado “Of refinement in the Arts”, de los *Political Discourses* de 1752, en Hume, *Essays*, ed. Haakonssen. p. 58-77 y 104-114, respectivamente.

¹²⁶ Livingston, *Philosophical Melancholy*, p. 35-49, resalta el énfasis de Hume en que los muy refinados filósofos e intelectuales de la época moderna han perdido la capacidad retórica de los antiguos, en lo que se percibe la fuerte influencia de la idea ciceroniana del buen filósofo en este autor escocés. El saber conmover a los demás mediante una buena retórica es una de las mejores aportaciones que los filósofos pueden hacer a la humanidad.

¹²⁷ Podría considerarse absurdo que se hable aquí de una evución o desarrollo del pensamiento utilitario neomercantilista entre Montesquieu y Hume, cuando de hecho la principal obra del primero (*Del espíritu de las leyes*) apareció después (1748) que el más famoso ensayo filosófico del segundo, el *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740) y al mismo tiempo que los *Philosophical Essays Concerning the Human Understanding* (1748), también conocidos como *Enquiry Concerning the Human Understanding*. Existe evolución, sin embargo, en cuanto que Montesquieu representa una primera fase del pensamiento utilitario, aquella que aún abarca los temas de la “crisis de la conciencia europea”, tal como Hazard los presenta en su clásico libro, y en que se lucha aún por establecer una visión “burguesa” de la moral basándola en principios éticos racionales, desligados ya de la verdad religiosa. En Hume, como se ha visto, el criterio utilitario se ha independizado de lo teológico y de la misma polémica con esto, al tiempo que

- 1) La ausencia de campos o provincias de la realidad en que el ser humano no esté impulsado por sus pasiones. Si Montesquieu daba cabida dentro de la temática del comercio a realidades independientes de lo pasional, como la dinámica inmanente de los valores de mercancías y monedas, Hume no deja ya lugar a estos últimos. Respecto de la moneda no concibe ya procesos o situaciones del todo impermeables a la lógica caprichosa de las pasiones: rentistas, especuladores y políticos sin escrúpulos pueden interferir para alterar el curso natural y suave (civilizado) del comercio, sin que los inevitables ajustes últimos de los valores los aniquilen o persuadan de reincidir. Por otra parte, es de notar la ausencia en Hume de una temática económica específica del crecimiento demográfico o “principio de población” que no sea subsumible en el tema del comercio. El escocés asume que comercio y poblamiento van de la mano en una nación desarrollada, así como que en una sociedad de propietarios y con el rasgo republicano de una riqueza bien distribuida la población aumenta de manera intensa y regular.
- 2) Un mayor énfasis en los beneficios de la libertad económica individual, ante todo por ser indispensable para el desenvolvimiento de las pasiones que impelen directamente a la industriosisdad. La dialéctica de curiosidad y sorpresa tomada por Montesquieu como el motor pasional tanto del gusto como de la ciencia y la industriosisdad útil, implicaba sin duda un cierto grado de libertad en el sujeto que la experimenta. Sin embargo, este autor francés no lo especificaba ni hacía tema explícito de su reflexión. Hume sí recalca, en cambio, que en el trabajo encaminado a la felicidad (y por lo mismo libre), aquel animado por las cuatro pasiones ya referidas, reside un factor esencial para el desarrollo económico.
- 3) Una ausencia del análisis diferenciado de la utilidad para estructurar económicamente las actividades humanas y señalar el perfil moral del individuo en cada ámbito de utilidad. Toda utilidad relevante en lo económico es ya pública o común; las definidas en nuestro apartado previo como doméstica y particular no tienen ya perfil económico propio. El campo de lo económico se va delimitando así como el de la utilidad común o pública más pura. Al hablar de la propiedad y el bien público Hume desconoce, en con-

en sus *Essays* de 1752 (posteriores a *Del espíritu de las leyes*) se dan pasos en el sentido de afirmar una autonomía relativa de la esfera económica frente a la política, social y en cierto sentido a la ética o moral. Esto le permite a Hume precisar el perfil concreto del individuo útil en fenómenos tales como el comercio y el lujo.

traste con Montesquieu, cualquier oposición posible entre la naturaleza humana y la del Estado, ya que descarta la existencia de esas *leyes-rapports* que postula el francés.¹²⁸ En los fenómenos sociales y políticos no ve más naturaleza que la humana.

- 4) Un mayor sentido de la unicidad y univocidad del individuo como sujeto económico en una sociedad desarrollada (la “sociedad mercantil” de Montesquieu). El sujeto económico es siempre el mismo, guiado por pasiones que tienen en la sociedad civil su origen y su destino. De no ser así, Hume presentaría un análisis diferenciado de la utilidad del tipo de Montesquieu. En consecuencia, el impacto moral de los fenómenos económicos depende del individuo, como se constata en su afirmación de que un hombre puede estropearse moralmente por el disfrute del lujo, en tanto que su vecino permanecerá del todo indemne. Hume no se cansa de repetirlo: es en la parte afectiva y no en el conocimiento o las habilidades (incluso las transmitidas en el hogar) donde se debe situar el origen último del rendimiento económico de las personas, dada la necesidad de estar activo sin perder el equilibrio psíquico.

Pero más allá de estos elementos de contraste entre Montesquieu y Hume, lo decisivo es reconocer aquellos de similitud que permiten situar a estos dos autores dentro de una misma corriente de pensamiento utilitario. En lo relativo a la jurisprudencia las coincidencias son muy importantes. El asunto es de gran importancia, pues nos remite de nuevo al punto de las leyes y la normatividad.

Tras de una primera fase de su producción en que no se interesa por la jurisprudencia,¹²⁹ Montesquieu desarrolla en su *Espíritu* una idea de la misma en que lo central no son las leyes como tales sino el alma de éstas, en lo que toma deliberadamente en cuenta las nociones comunes de la gente sobre la política.¹³⁰ Asunto central de tal jurisprudencia es, por ejemplo, la existencia de leyes fundamentales o constitutivas del gobier-

¹²⁸ Esta diferencia repercute en las respectivas concepciones del derecho de Hume y Montesquieu. Dado que este último lo entiende como fundado en ciertas relaciones o *rapports* (como su inspirador Malebranche), excluye así el sentimiento como origen de su institución. Hume califica esta actitud de racionalista y ajena a la verdadera filosofía, según evidencia transcrita por Shackleton, *Montesquieu*, p. 245.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 244-261.

¹³⁰ En *Espíritu*, libro II, cap. 1, p. 8, afirma que retoma la distinción que “las personas menos instruidas” hacen de los gobiernos republicano, monárquico y despótico. Corrado Rosso, *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Burdeos, Ducros, 1971, p. 68, nota 28, establece la relación entre este pasaje y la idea de jurisprudencia del francés.

no que se tenga, algo que todo mundo sabe.¹³¹ Ya en la profundización de este estudio jurídico, Montesquieu muestra al lector que el estudio de las leyes exige la perspectiva histórica y la sociológica. La primera devela la índole particular (no universal) de las leyes heredadas de los fundadores de la sociedad civil y apropiadas por el pueblo en una coyuntura igualmente particular. La segunda permite establecer los principios de gobierno como una condición de las leyes fundamentales o constitutivas. En cuanto a Hume, éste también evita los tecnicismos jurídicos y explica la institucionalización jurídica en términos familiares al hombre sencillo, de lo que da prueba su referencia al interés, la pasión, la virtud, etcétera, aspectos morales de los que todo mundo tiene una idea. Lo común a ambos autores es desechar la idea de una justicia universal (derecho divino, leyes divinas o naturales) trasladada en alguna forma directa a la justicia particular del pueblo de que se trate, al tiempo que evitan atribuir ésta última a un simple capricho o voluntarismo de los antepasados fundadores de la sociedad civil o el Estado. Lo que hicieron éstos fue reconocer la coyuntura y la ley adecuada a la misma (Montesquieu), o bien definir y seguir los intereses propios (Hume), con recurso al artificio en cuanto a la combinación de los elementos o factores ordenados por las reglas. Se trató, en fin, de individuos que supieron formular las leyes que mostraron a coetáneos y descendientes la relación entre las ventajas del gobierno y la búsqueda de felicidad, del interés y de la virtud pública.

Un ejemplo puede venir en ayuda de la presente explicación, de suerte que el lector tenga una idea más concreta de lo aquí referido. Se trata del caso de los antiguos pueblos germanos, puesto por Montesquieu, que es muy elocuente: en lugar del hábito de pagar o realizar “composiciones” (*i.e.*: arreglos) en el caso de ofensas distintas de la traición y la cobardía mediante convenios particulares entre las partes involucradas, en un momento dado se legisló para que cada vez la composición implicara un cierto precio en dinero.¹³² Todas las situaciones quedaron previstas y se partió de que la ley substituiría en adelante al individuo como parte ofendida y exigiría en su nombre lo que él habría demandado en caso de no estar cegado por la pasión de la venganza. Desde ese momento, afirma Montesquieu, se superó la situación de guerra, aquella del individuo y de la nación prepotentes, desconocedores aún de la normatividad positiva.

¹³¹ Pues a todos resulta inconcebible una democracia sin leyes que regulen el voto popular o una monarquía sin ordenamientos sobre los privilegios de la nobleza. Este punto de las leyes constitutivas del gobierno es comentado brevemente por Binoche, *Introduction*, p. 107-108, donde recuerda que para Montesquieu existe siempre un “más acá” de esas leyes constitutivas del tipo de gobierno: el principio mismo de gobierno (honor, virtud, temor), sin el cual el gobierno no se preserva y la máquina política tampoco se mueve.

¹³² *Espíritu*, libro XXX, cap. 19, p. 397-398.

Desde entonces hubo, pues, individuo y nación gobernables, para ponerlo en nuestros términos. Sin duda, la concepción de la justicia propugnada por Montesquieu y Hume se inscribe en una “jurisprudencia” del artificio, dada la relevancia de este último elemento en la formulación de las leyes fundamentales o constitutivas de un gobierno particular.

Hemos visto que a partir del establecimiento de estas últimas leyes, felicidad, interés y virtud quedaron vinculadas en las mentes a la existencia de un gobierno. Estas relaciones constituyen todo un tema en Montesquieu y Hume, por lo que importa tratar el punto. Veamos primero como se configura la temática en Montesquieu.

Las epístolas XI a XIV de *Cartas persas*¹³³ de Montesquieu ilustran significativamente sobre la manera en que este autor considera que en el mundo convergen la persecución de la felicidad personal y la acción virtuosa. Se trata del pasaje en que Usbek explica a Mirza que en este mundo la felicidad sólo se alcanza por la virtud, lección que queda demostrada con la historia del pueblo de los trogloditas de Arabia. Sometidos primero a un rey y organizados después en gobierno republicano, entre los trogloditas se impuso el egoísmo, el fraude y el engaño, toda vez que cada quien se entregó a excesos de tipo tipo. Finalmente, la inmensa mayoría del pueblo murió tras verse atacada por una enfermedad grave. El médico que pudo haber atendido a los trogloditas se abstuvo de ello por estar indignado ante sus iniquidades. Dos matrimonios de trogloditas sobrevivieron, precisamente los formados por personas con más sentido de la virtud, la humanidad y la justicia. Ellos aportaron la semilla de un nuevo pueblo, éste mucho más feliz y tranquilo que el previo. El secreto estuvo en la educación dada a sus hijos, consistente en mostrarles lo que ocurre cuando falta la virtud, para lo que tuvieron el ejemplo de sus congéneres desaparecidos, pero sobre todo enseñaron a sus vástagos que el interés particular se encuentra en el interés común, pues separar los intereses lleva a la perdición, así como que la virtud no tiene por qué ser un ejercicio pesado ni la justicia otra cosa que una caridad para quien la ejerce.¹³⁴ En tal contexto los trogloditas fueron capaces de guerrear y derrotar a un feroz pueblo vecino, ducho en asuntos bélicos. Con el paso del tiempo, sin embargo, los trogloditas formaron un pueblo grande y sintieron el deseo de tener un rey. Entonces decidieron pedirle a un hombre viejo y virtuoso que aceptara convertirse en su monarca. Este último aceptó, pero no pudo evitar el derramar lágrimas porque los trogloditas preferían ahora la normatividad de las leyes a la conciencia moral de las

¹³³ Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Bookking International, 1993, p. 30-39.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 34-35: “Que la virtud no es una cosa que nos deba costar; que no hay que verla como un ejercicio penoso; y que la justicia para con otro es una caridad para nosotros mismos.”

costumbres virtuosas: la monarquía les daría lo primero, pero no lo segundo. Ahora podrían prescindir de la virtud en la medida que no incurrieran en crímenes terribles, al tiempo que llenarían sus ambiciones golosas de riqueza y comodidad. El rey electo siente gran pena al pensar que morirá dando órdenes que antes no eran necesarias.

¿Cuál es la enseñanza ofrecida por Montesquieu en esta fábula? Jean Starobinski ve en ella el propósito de ilustrar sobre lo efímero de la virtud, la felicidad y la justicia en la historia de cualquier pueblo.¹³⁵ Se admita o no esta interpretación, lo que aquí importa es que la fábula supone la adecuación entre voluntad y acción¹³⁶ como aquello que confiere su toque a la virtud o lo que la substituya. En la época dorada se da la conjunción de una voluntad inquebrantable, como sólo se recibe en una educación doméstica con efectos para toda la vida, con actos heroicos como la derrota de los vecinos belicosos. Ya en la nueva situación ocurre una existencia blanda en que el individuo promedio ni siquiera tiene la energía de voluntad para perpetrar los delitos más repudiados. Los individuos sirven ahora al bien particular y con ello concurren al interés público, como dirá ya el Montesquieu del *Espíritu* al tratar de las peculiaridades de la monarquía.¹³⁷ Además de trasladar el vigor y la atención del individuo a la búsqueda de su utilidad particular, algo que ya se había visto en el esquema de las tres utilidades, es de notar que este pasaje del *Espíritu* y la misma historia previa de los trogloditas presentan el interés como el gran regulador de la convivencia social. Tanto en el austero régimen troglodita como en una monarquía bien establecida, la socialización para el bien público pasa por el interés.¹³⁸

¹³⁵ Jean Starobinski, *Montesquieu*, París, Seuil, 1994, p. 59.

¹³⁶ Lo nota bien José A. González Feijoo en *El pensamiento ético-político de B. J. Feijoo*, Oviedo, Pentalfa, 1991, p. 71, al referirse colateralmente a esta fábula. Nótese que también la importante pasión de "estar activo" de Hume estará sólo en su punto si existe una cierta adecuación fundamental entre voluntad y acción.

¹³⁷ Montesquieu, *Espíritu*, libro III, cap. 7, p. 19.

¹³⁸ Hirschman, *Passions*, p. 9-66, explica cómo en Europa, a partir del siglo XVII, el "interés" es crecientemente entendido en contraposición a la "pasión", sobre todo la violenta y destructiva, para explicar cómo el individuo logra encauzar su vida para provecho propio y de los demás. El interés importa, ante todo, por mostrar al individuo la destructividad de ciertas pasiones y la posibilidad de sustituir a éstas por otras, encauzadas por o compatibles con el cálculo y la reflexión. De una primera concepción que resalta la necesidad de apagar o refrenar las pasiones (hasta los siglos XVI y XVII), se evoluciona a otra que postula la necesidad de equilibrarlas entre sí y posteriormente de aprovecharlas beneficiosamente, sobre todo desde que se les percibe como la fuente del dinamismo y la creatividad de los individuos (siglo XVIII). También constata Hirschman que a finales del siglo XVII el término interés gana una connotación económica (avaricia) que no tenía originalmente, pues su significado era múltiple (el interés del honor, de la conciencia, de la salud, de la riqueza, etcétera) y relevante ante todo en su implicación política, *ibidem*, p. 39.

Hume coincide con Montesquieu en que para efectos de bien público —y por lo mismo de interés general— el interés hace mucho más llevadero y hasta placentero el ejercicio general de la virtud, aunque en su caso la perspectiva psicológica resulta mucho más elaborada. El aspecto más interesante de la virtud es la conciencia o sentimiento de ser virtuoso: componente esencial de tal sentimiento es el no experimentar un sobre-esfuerzo doloroso de la voluntad, pues en tal caso sería deber y no virtud.¹³⁹ Hume pone el énfasis en el modo natural y espontáneo con que la virtud va permeando las motivaciones y conducta del sujeto. Para hacer un planteamiento de este tipo, el filósofo escocés valora el factor representado por la presión social, y tanto más cuanto que en las épocas recientes a la suya se ha ido calibrando la importancia del interés como guía de la conducta individual,¹⁴⁰ pero específico de Hume es el involucrar en esto el concepto de simpatía y la idea de una reciprocidad mental entre los hombres producida por esta misma.¹⁴¹ Hay un momento psicológico decisivo en la verificación de las acciones útiles a la sociedad y éste es aquel en que la aprobación del propio sujeto respecto de sí mismo converge con la que recibe de los otros. Virtud, interés y felicidad confluyen en este momento decisivo. Esta experiencia explica también el surgimiento del orgullo, una pasión a la que Hume da mucha importancia.¹⁴² Ya al mencionarse la segunda pasión o deseo de trabajo señalado por este autor, el de estar activo, de alguna manera se tocaba este punto, dada la relevancia concedida por el escocés a la satisfacción que se experimenta al ir acumulando riqueza mediante el propio esfuerzo, lo que supone labrar la felicidad de una manera aprobada por los otros. Qué tanto repercute esta pasión en la bonanza y fuerza del Estado, según Hume, se advierte con solo leer su ya citado ensayo de 1742 “Sobre el ascenso y progreso de las artes y ciencias”,¹⁴³ donde habla de los efectos políticos negativos de la pasión indirecta opuesta, la humildad. Dentro de la competencia internacional en el desarrollo de las artes y las ciencias, los individuos geniales pero humildes se conforman con admirar lo ya existente o lo recibido de otros países. No consideran que ellos mis-

¹³⁹ Se vio ya que sólo en el caso de la justicia la virtud sí se experimenta con una cierta tensión e incomodidad, según Hume.

¹⁴⁰ Hirschman, *loc. cit.*

¹⁴¹ Pues, según dice en *Treatise*, libro II, parte II, sección 5, p. 365: “Las mentes de los hombres son como espejos colocados frente a sí, no sólo porque reflejan las emociones de el uno y el otro sino porque todos esos rayos de pasión, sentimiento y opinión pueden reverberar o decaer en grados insensibles”.

¹⁴² Es “pasión indirecta”, para dar más señas. Las pasiones directas, según Hume, surgen de lo que directamente se experimenta como el bien o el mal, placer o dolor. El amor y el odio son otras pasiones indirectas.

¹⁴³ Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 75-77.

mos podrían imponer el estilo, el gusto o las ideas científicas, con lo que darían gloria a su patria y a sí mismos.¹⁴⁴

La exposición conjunta de las ideas de Montesquieu y Hume nos ha servido para mostrar el fundamento filosófico moral de su concepción de la utilidad pública o común. Adicionalmente podemos resaltar un rasgo peculiar de su ideario, como lo es el acento en el carácter regular de las vivencias psíquicas. No por casualidad Montesquieu es el autor que más insistentemente recalca la conformidad entre ley y espíritu general de la nación como propia de un régimen político duradero, en lo que la transformación de un Estado adviene porque la Constitución es corregida o bien porque el mismo Estado se corrompe.¹⁴⁵ De Hume habrá que recordar que como muy pocos se muestra convencido de que la costumbre y la tradición constituyen las mediadoras fundamentales de los contenidos morales desde un punto de vista social. Son visiones de lo colectivo que recalcan la tendencia humana a establecer y aceptar reglas y en que el dato psíquico fundamental es la tendencia a la regularidad.¹⁴⁶ Así, en nada sorprende que para efectos de bienestar material lo más importante se cifre en la acumulación y la expansión económicas, así como que precisamente sea un seguidor y amigo de Hume, Adam Smith, quien inaugure la tendencia a explicar el crecimiento económico como resultado de la acumulación del capital, sobre todo en las grandes coyunturas comerciales.¹⁴⁷ El modelo de acumulación aparece también en la explica-

¹⁴⁴ Se había dicho ya que para Hume el marco ideal para la competencia en las artes y las ciencias es el de una comunidad de Estados más bien pequeños, estrechamente unidos por el comercio y en conocimiento de las innovaciones ajenas, *ibidem*, p. 64-65. Hume aprueba el balance de poder entre los Estados, como lo deja ver su discurso "Of the Balance of Power" (1752), reproducido en *ibidem*, p. 154-160.

¹⁴⁵ Louis Althusser, *Montesquieu*, p. 55, explica cómo Montesquieu asume que tanto en el proceso de la corrupción de los regímenes como en los cambios atinados de Constitución es el principio de gobierno lo que viene a determinar el movimiento histórico mismo de la totalidad en cuestión.

¹⁴⁶ Si bien es cierto que Montesquieu está consciente de la posibilidad de cambios en las causas del *espíritu nacional* y del abandono de los principios del tipo de gobierno específico, de lo que entonces resultaría un cambio de régimen político entero. Mientras éste subsista, sin embargo, preciso es que las relaciones dadas por la naturaleza de las cosas y el principio de gobierno (generador del movimiento en la máquina política) operen en el sentido de preservar el conjunto.

¹⁴⁷ Y esto en una teoría más interesada en describir los procesos psicológicos y morales del intercambio (*barter*) de lo ya existente que en precisar cómo ocurre la producción o creación de cosas nuevas, de la que no se da una descripción comparable. Erik S. Reinert y Arno Mong Daastøl, "Exploring the Genesis of Economic Innovations: The Religious Gestalt-Switch and the Duty to Invent as Preconditions for Economic Growth", p. 132-135, en Jürgen G. Backhaus (comp.), *Christian Wolff and Law & Economics. The Heilbronn Symposium*, en Christian Wolff, *Gesammelte Werke. III. Abteilung. Materialien und Dokumente*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1998, p. 123-173 [aparecido originalmente en *European Journal of Law and Economics* 4, 1997, p. 233-283] comparan el modelo circulatorio de Smith y la economía clásica británica

ción de Hume respecto de la fuerza militar de un Estado: según se haya formado un *stock of labour* o una cierta acumulación de trabajo manufacturero en esa nación, en esa misma medida será posible que surjan hombres dedicados al servicio público o incluso a la guerra.¹⁴⁸ La utilidad pública o común pasa por procesos de marcada uniformidad, repetición y acumulación de materia, hábitos o impulsos.

¿Cuáles son los rasgos principales del hombre útil de Hume? Ciertamente algo distintos de los del hombre útil de Montesquieu. Dado el énfasis de Hume en el sentimiento y las emociones como los verdaderos móviles del hombre, sería incongruente que concibiera un hombre útil regido por el recurso a un método, a ciertas reglas o a alguna razón filosóficamente evidente. Lo que de manera más evidente distingue al hombre útil de Hume es su virtud-destreza, la cual no se genera sino por una práctica continuada en su oficio o profesión y en su posición social. No tiene pues nada que ver con las reglas de las disciplinas abstractas o teóricas. Hume se refiere a una cualidad que el individuo gana en la medida en que está inserto en una tradición y por ello ha desarrollado un “sentimiento cultivado” y en relación con esto un “gusto” (*taste*) respecto de la materia de que se trate. El proceso de refinamiento de las ciencias y las artes prácticas constituye la mejor prueba de que las cosas ocurren precisamente de esta manera, pues este tipo de desarrollo constituye la médula de lo que se ha venido a conocer con el nombre de civilización. Si se pregunta sobre el perfil y función de las ciencias especulativas y muy particularmente de la filosofía en todo esto, preciso es responder que tales ciencias son un resultado de la civilización, no al contrario, que es lo que han pensado muchos filósofos de la era moderna.¹⁴⁹

Industriosidad, conocimiento y humanidad son elementos históricamente ligados en este proceso de civilización, lo cual revela la magnitud del error de concebir un hombre útil que no reúna estas tres cualidades. Hombre útil es el individuo que orienta la búsqueda natural de su utili-

con el orgánico y productivista de Wolff, atendido a la irrepitibilidad y los dones creativos de las personas, con dictamen favorable a este último. De Wolff se hablará en el apartado III.

¹⁴⁸ Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 99, en el ensayo “Of commerce”: “Conforme más trabajo se empeña superando lo estrictamente necesario, en ese mismo grado resulta más poderoso un Estado, pues las personas empleadas en ese trabajo pueden ser fácilmente transferidas al servicio público.” Esta es la versión de Hume de la división del trabajo, como ya antes se indicó.

¹⁴⁹ De importancia fundamental para conocer las ideas de Hume sobre los distintos tipos de posición filosófica habidos en la historia son sus ensayos sobre el epicureísta, el platónico, el estoico, el escéptico (“The Epicurean”, “The Stoic”, “The Platonist” y “The Sceptic”), incluidos en Hume, *Selected Essays*, ed. Stephen Copley y Andrew Edgar, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 77-113. También es relevante su ensayo sobre el gusto, “Of the Standard of Taste”, contenido en esta misma selección, p. 133-154.

dad con un sentido justo de la razón y la justicia, en lo que la “razón” no significa, volvemos a insistir; una serie de reglas o postulados abstractos sino el tomar conciencia explícita y articulada de la carga de utilidad inscrita en las cosas y situaciones ya existentes, así como de los desarrollos civilizatorios posibles a partir de ellas. Sólo sobre tales presupuestos puede existir una reflexión sobre la justicia que reconoce la necesidad práctica de reglas, en las que se reconoce el aliento último del interés subjetivo y no de una necesidad objetiva. La existencia del individuo útil despliega, por tanto, una correspondencia entre el trinomio industriosidad-conocimiento-humanidad y el de utilidad-razón-justicia.¹⁵⁰ De todos los pensadores analizados en la primera sección de este libro, Hume es el que de manera más nítida visualiza en un tipo de personalidad humana la reunión necesaria de estas tres cualidades propias de la sociedad civilizada, las que también son reconocidas por los otros autores pero no tan directamente proyectadas por ellos en su ideal de hombre útil. El hombre útil de Hume es en esencia un hombre “civilizado-útil”.

Interesante es notar, por cierto, que en esta caracterización del hombre útil por Hume se revela la valoración a que éste llega del medio doméstico, por mucho que dicha valoración no lo haya llevado a un análisis de la utilidad al estilo de Montesquieu. Hume considera que el medio doméstico es el ideal para el cultivo del sentimiento relacionado con la virtud-destreza aquí mencionada; ninguna esfera de la vida preserva la tradición de manera comparable al de la familia, pero ya se vio que la utilidad que ahí se gesta es ya directamente pública y no diferenciable por tanto de la que se goza en la sociedad civil. Lo que más valora Hume del medio doméstico es la transmisión de experiencia y juicio político, principalmente en las clases altas y dirigentes, que en su opinión son las más idóneas para tomar las decisiones trascendentales de la vida pública.¹⁵¹ El régimen político propugnado por Hume como aquel en que mejor se promueve la población y la economía recuerda a la “república-familia” de Montesquieu: la propiedad se distribuye ahí uniformemente entre una base de propietarios, al tiempo que el régimen admite muchos elementos de democracia.¹⁵² Sin embargo, Hume considera que estos elementos republicanos pueden florecer también en un Estado extenso y organizado en forma federada. Está pues inte-

¹⁵⁰ Livingston, *Philosophical Melancholy*, p. 196-216, ofrece un resumen de los pasajes de Hume en cuestión que justifica la correspondencia de trinomios que aquí establecemos, pese a no ser propuesta en forma explícita por él. La tónica de este libro de Livingston es recalcar la inspiración ciceroniana en la filosofía moral de Hume.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Y en consonancia con Montesquieu, Hume no da una particular importancia a la autoridad paterna en un régimen de tal tipo en los tiempos modernos.

resado en recalcar que el comercio puede florecer muy bien tanto en un Estado pequeño como en un Estado grande.¹⁵³

Para terminar lo relativo a los principales exponentes de la corriente atlántica, veamos sus concepciones comunes en torno a dos cuestiones políticas centrales: su idea de la eficacia del gobierno y su adhesión a una cierta corriente de filosofía política.

En cuanto a la eficacia del gobierno, Montesquieu y Hume dan una gran importancia al punto de la opinión. Ya se ha visto la existencia de una libertad de opinión dentro del ideario del francés, que la entiende como aquella que se le puede conceder a los ciudadanos o súbditos en conformidad con sus costumbres. Atropellar dicha libertad, como lo hizo Pedro el Grande de Rusia al ordenar a sus súbditos el cortarse la barba,¹⁵⁴ conduce solamente a una resistencia insalvable, como es la que surge en quienes de manera repentina se ven precisados a prescindir de las propias pasiones y prejuicios. No es ésta la “libertad real” o seguridad ofrecida por un gobierno de poderes divididos, tan caro a Montesquieu. Es libertad verdadera en el sentido de que las costumbres son reales en cuanto que conforman la psique del pueblo. Si se repeta la libertad de opinión se está ya en camino de gobernar; en el caso de las monarquías, según la “libertad falsa”, aquella que los ciudadanos o súbditos creen tener sin que ello sea cierto.¹⁵⁵ En cuanto a Hume, éste habla de la “opinión del interés público” así como de una opinión sobre el derecho a la propiedad y a detentar el poder.¹⁵⁶ De las dos primeras opiniones se habló ya someramente al tratar de la teoría de la justicia de este autor. En cuanto a la opinión sobre el derecho a detentar el poder público, ésta da importancia al largo periodo de posesión del poder por una dinastía o a la simple posesión del poder en un gobernante de reciente acceso, o bien se atiene al derecho de conquista, pero lo decisivo es que en el pueblo surge una opinión del derecho (*opinion of right*), similar en su índole a la creencia en la causa, aunque ahora en una esfera puramente política. Si el pueblo aprecia regularidad y constancia en la vida pública, de manera parecida a las que privan en

¹⁵³ Termina, pues, pareciéndose más a la nación libre de Montesquieu, descrita en el libro XIX, cap. 27, de su *Espíritu*.

¹⁵⁴ Montesquieu, *Espíritu*, libro XIX, cap. 3, p. 198, habla de una tiranía de opinión, de lo cual deduce Binoche (*Introduction*, p. 289-290) que para Montesquieu también existe una libertad de opinión. El referido caso de Pedro el Grande (*Espíritu*, libro XIX, cap. 14, p. 202-203) lo comprueba fehacientemente.

¹⁵⁵ Montesquieu, *Espíritu*, libro XII, cap. 25, p. 137: “En nuestras monarquías, toda la felicidad estriba en la opinión que el pueblo tenga de la blandura del gobierno... El ministro inhábil quiere advertiros y sin cesar os repite que sois esclavos. Aunque así fuera, lo acertado sería procurar que lo ignoraseis.”

¹⁵⁶ Kopf, *Hume*, p. 95-96, expone y resalta la originalidad de Hume a este respecto.

la naturaleza, entonces ya no insiste en la verificación constante de la legitimidad de quien lo gobierna.¹⁵⁷

Como se aprecia, cuando se trata de crear una opinión favorable al gobierno civil entre los gobernados, la ciencia del gobierno viene a ser un arte, pero de cualquier manera, por mucha disposición y recursos que el gobernante empeñe para suscitar una opinión favorable del pueblo u orientar a éste en cierta dirección particular; lo cierto es que la naturaleza humana en su índole emotiva marca límites a estas empresas. El principio del *Salus populi* es citado expresamente por Hume como aquel que más universalmente refleja el sentimiento de los hombres sobre los casos de necesidad: una invasión extranjera, una opresión insostenible, la necesidad de alimentar al ejército en un sitio extranjero, etcétera.¹⁵⁸ En tales situaciones no se puede seguir el principio de *fiat justitia & ruat coelum* (“hágase justicia aunque el universo muera”) sino que en pleno se revela el sentido utilitario de la mente humana, orientado a no sacrificar los fines a los medios. En tales circunstancias el grado de necesidad determina la resistencia que se puede oponer a lo que se experimenta como un peligro para el Estado y la sobrevivencia del pueblo.

Evidentemente, Hume elabora consideraciones como las previas en el marco de una ciencia del gobierno, tan importante para él como para Montesquieu. El título de su ensayo más relacionado con este punto es “Sobre si la política puede ser reducida a una ciencia”,¹⁵⁹ que trata de responder a la pregunta de si la ciencia política en cuestión puede establecer diferencias entre las formas de gobierno. Hume responde que sí, ya que en cada tipo de gobierno las leyes dependen muy poco de los humores y temperamentos de los hombres. Sobre las leyes particulares de cada gobierno se pueden sacar conclusiones tan ciertas y generales (términos en este caso sinónimos) como las matemáticas. Al afirmar esto, Hume prosigue la tónica montesquiana de resaltar la “política práctica” despreciada por Hobbes, quien la consideraba irrelevante si no se ocupaba con la reconstrucción de la soberanía estatal. En el caso de Hume, sin embargo, no se trata de señalar principios de gobierno que indiquen una configuración pasional bien definida en los gobernados, indispensable para el movimiento de la máquina política. Hume sostiene que si los legisladores y gobernantes actuales atinan con las que aquí se han

¹⁵⁷ A Montesquieu lo puede guiar un razonamiento similar al tratar de la libertad falsa: “La autoridad real es un gran resorte que debe moverse con regularidad y sin estrépito”. *Espíritu*, libro XII, cap. 25, p. 137.

¹⁵⁸ Hume, “Of passive obedience”, ensayo publicado en 1748 e incluido en Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 202-205.

¹⁵⁹ Hume, “That Politics may be reduced to a Science” (1741), en Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 4-15.

llamado leyes fundamentales o constitutivas del gobierno, con tal de que sea en su variante más moderada, las pasiones y el grado de virtud privada perderán importancia y sólo se necesitará de una disposición general a la moderación para que la cosa pública marche aceptablemente *para todos*. Dichas leyes constitutivas habrán suscitado en las mentes algo fundamental para la obediencia ciudadana: la opinión de que el gobierno presta una consideración universal a todos los intereses. Hume prescindió así del concepto del principio de gobierno de Montesquieu pero no de la idea —albergada ciertamente por este último— de que la mente humana necesita reconocer en la justicia (leyes) un cierto grado de universalidad. Para Hume, la atención del gobierno a los diferentes intereses ejerce un claro efecto en este sentido.

Desde el punto de vista de la tradición política, las preocupaciones más reveladoras de Montesquieu y Hume se remontan a la Italia renacentista. Como lo ha mostrado Pocock,¹⁶⁰ ambos pensadores están marcados por el pensamiento cívico florentino representado por Maquiavelo, Guicciardini y demás autores confrontados con la antinomia de virtud cívica y virtud cristiana, así como aquella de una vida pública cobijadora del comercio, con el florecimiento consecuente de las pasiones, caprichos y fantasías individuales, y otra de austeridad republicana en que se necesita la sujeción a las leyes y la autoridad, con un goce frugal de los bienes.¹⁶¹ El estudio de Hirschman sobre las pasiones y los intereses¹⁶² es el que mejor hace ver cómo para Montesquieu y Hume las antinomias referidas se diluyen o neutralizan en una sociedad comercial por efecto del interés y de la “afección o pasión interesada” de la acumulación. Interés y pasión de la acumulación colaboran inconscientemente al funcionamiento de la máquina política y a prevenir el fatal “momento maquiavélico” en que las pasiones se polarizan de tal manera que se genera la parálisis o ruina de la República. Hume concibe un régimen ideal a manera de *commonwealth*,¹⁶³ un régimen federado de pequeñas repúblicas-Estado en el que los intereses quedan “divididos” por la vía del sistema de representación y administración correspondiente, de ahí que haya agrupamientos diversos e intersectoriales que evitan los abusos a que el poder tiende cuando la administración se ejerce sobre territorios extensos. El mismo sistema de representatividad garantiza la ventaja de

¹⁶⁰ Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton. Princeton University Press, 1975, p. 488-497.

¹⁶¹ Figura fundamental en la introducción de la discusión florentina al medio inglés y atlántico en general es James Harrington, el autor de *Oceana* (1656), en Pocock, p. 383-400.

¹⁶² *Passions*, p. 54-55, 73.

¹⁶³ Expuesto en “Idea of a perfect commonwealth” (1752), en Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 221-233

una federación asentada en un territorio extenso, ya que evita la formación de un interés especial de los magistrados que oprimiría a los gobernados por no atender a las particularidades derivadas de la gran separación de lugares e intereses locales. Además de permitir una vida civil local en términos de república-familia y asegurar la seguridad general frente al exterior, esta Constitución dejaría margen para satisfacer la necesidad humana de logros (*achievements*) y desarrollar a la vez una cultura con cierto grado de contemplación. Por lo tanto, la protección del propio interés mediante el principio de la administración local y la representación legislativa hace concebir a Hume los deleites que pueden florecer bajo la inevitable libertad humana, esa a que Montesquieu se refiere con el pesimismo de quien advierte el continuo olvido de la equidad y reciprocidad naturales que siempre lleva consigo. En la *commonwealth* de Hume tampoco habrá una convivencia en términos de una equidad y reciprocidad ideales, pero sí quedará abierta a los ciudadanos la posibilidad de significativos *achievements* o realizaciones individuales enraizadas en la prosperidad material.

Las clásicas páginas dedicadas por Montesquieu y Hume a los temas de la moneda, el crédito público, el lujo, el poblamiento, los impuestos y el comercio en general¹⁶⁴ revelan una conciencia aguda de la autonomía alcanzada por las riquezas muebles en su proceso expansivo desde dos siglos atrás, un fenómeno que a sus ojos no armoniza más con la lógica tradicional del poder y el conflicto político, sobre todo en los gobiernos monárquicos. La corriente atlántica no sobredimensiona la tensión entre el auge comercial expansivo, estimulador de las pasiones, y la racionalidad del orden político. Como afirma Pocock, ya con base en las perspectivas y conclusiones sentadas por Hirschman,¹⁶⁵ la discusión dieciochesca sobre las riquezas muebles agudiza la conciencia de que el comercio y las pasiones pueden ser vistos como fuerzas que se contienen mutuamente. Lo aquí presentado sobre los aspectos del comercio ajenos a la lógica de la pasión confirma tal afirmación, pero la atención política fundamental de estos autores se dirige al imperativo de conocer las *leyes-rapports* o las proporciones constitucionales (Hume) que constituirían el entorno ideal para los individuos gobernables. La ciencia del gobierno señala a partir de ello el camino por el que gobernantes y gobernados pueden ser agentes recíprocos de civilización.

¹⁶⁴ Montesquieu, *Espíritu*, libros XX, XXI y XXII, p. 214-268; Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 93-178.

¹⁶⁵ Pocock, *Virtue*, p. 114.

II. LA CORRIENTE ITALIANA

Lodovico Antonio Muratori (1672-1750). La utilidad de la honestidad

Impulsada notablemente por la extensa obra de Lodovico Antonio Muratori, eclesiástico radicado en Módena y enfrascado tanto en cuestiones históricas como teológicas, estéticas, sociales, políticas, económicas y morales, la reflexión utilitaria italiana no coincide sin más con la atlántica o franco-británica.¹ Los italianos no se desligan del contexto católico que cobija las principales corrientes intelectuales en su país desde buen tiempo atrás, lo que marca un contraste significativo con los atlánticos, muy alejados de este trasfondo. Particularmente en Muratori se constata un propósito por entender la búsqueda de la utilidad desde una filosofía moral ajustada a las verdades esenciales del cristianismo. Sin embargo, un punto de convergencia entre atlánticos e italianos reside en que unos y otros ven en las actividades de la sociedad civil el origen y la expresión acabada del individualismo en la fase más civilizada de la humanidad. Con todo, en los italianos es también patente el peso de una tradición política centrada en la figura del príncipe como agente y responsable principal del bienestar público, lo que le da un carácter particular. Iniciemos la reseña sobre Muratori abordando su idea de lo útil.

Muratori conoce la división de las cosas en necesarias, útiles y superfluas, aunque más bien es la clasificación de los bienes en honestos, útiles y deleitables la que cobra en él una importancia fundamental.² Los bienes útiles y deleitables, asegura, pueden y deben ser gozados por el

¹ Franco Venturi ha estudiado el movimiento iluminista de la Italia del siglo XVIII, con atención constante a la tónica reformista-utilitaria de sus principales representantes. Sobre la época de Muratori y la importancia de éste en dicho movimiento, véase *Settecento riformatore. I. Da Muratori a Beccaria*, Turín, Einaudi, 1969 (Biblioteca di cultura storica, 103, 1), p. 160-186.

² Así, en su obra *La filosofía moral, declarada y propuesta a la juventud* (traducción de *La filosofía morale esposta e proposta ai giovani da Lodovico Antonio Muratori*, 1735), trad. Antonio Moreno Morales, 2 v., Madrid, Benito Cano, 1790, 1, p. 127, Muratori habla de la lógica como una disciplina necesaria y útil. Asimismo, en su *Fuerza de la humana fantasía* (traducción de *Della forza della fantasia umana*, de 1745), trad. Vicente María de Tercilla, Madrid, Imp. de Manuel Martín, 1777, p. 340-341, se refiere a los bienes honestos, útiles y deleitables. Finalmente, en un tercer libro, intitulado *La pública felicidad, objeto de los buenos príncipes* (traducción de *Della pubblica felicità*, de 1749), s. trad., Madrid, Imp. Real, 1790, p. 65-66, este mismo autor clasifica los libros en necesarios, útiles, deleitables y superfluos.

hombre, tanto como que son susceptibles de ser conocidos por la fantasía y por ello mismo están dentro del plan de Dios. Este goce, sin embargo, debe ocurrir de manera ordenada y honesta. Muratori recuerda que lo que se presenta como útil no siempre será honesto, en tanto que esto último reportará utilidad de manera invariable, un hecho que recalca contra la vieja tesis de que “virtuoso” y “honesto” son sinónimos de “útil”. Tal tesis, defendida antiguamente por Aristipo, Epicuro y Carneades, hace depender lo que se entiende por virtud de la opinión dominante en turno, de ahí que la primera quede sin un contenido propio y permanente.³ Muratori retoma en contrapartida el principio ciceroniano de que lo virtuoso y lo justo constituyen especies muy reales dentro del también muy real género de lo honesto.⁴ Este último es precisamente el origen y sustento de lo útil, por lo que amerita el ser definido con precisión.⁵ Muratori dice del bien honesto que es “aquel que va de acuerdo con las leyes del orden que Dios, para mayor honra suya y para nuestro bien y perfecta felicidad, quiere y desea que los hombres practiquen y pongan por obra”. En cuanto a la virtud, ésta no es otra cosa que la “determinada y constante voluntad de seguir en las humanas acciones el orden que ha señalado Dios y que nos está manifestado por la recta razón, o por la revelación del mismo Señor, y de seguirlo siempre porque es cosa que agrada a la Majestad Suprema”.

Con estas reflexiones, Muratori se propone corregir el error de una mentalidad moderna que recae en el error filosófico antiguo de no saber precisar la subordinación de lo útil a lo honesto, con lo que se ignora un principio superior al de la utilidad epicureísta. Lo cierto es, asegura, que tal subordinación corresponde al orden dispuesto por Dios. Ya al momento de precisar este principio de honestidad, éste resulta tanto explicativo como prescriptivo, pues lo mismo da razón de la continua búsqueda de felicidad que una regla para reconocer las acciones honestas. Como explicativo, el principio muratoriano se remite a la identificación de lo honesto con el orden de la naturaleza, que por sí mismo permite reconocer dos fines fundamentales y coincidentes: la honra de Dios y la felicidad del individuo. Como prescriptivo, dicho principio supone la regla de actuar en forma justa si se quiere una conformidad con la voluntad

³ Como se recordará, la explicación de Hume sobre la virtud iba un tanto en el sentido rechazado por Muratori.

⁴ En *Los oficios* (libro III, cap. 4: “Honestidad común, como obligaciones comunes: nunca se ha de comparar lo honesto con la utilidad común”), Cicerón dice que la honestidad tiene precedencia sobre la utilidad y en la misma idea redacta este filósofo antiguo varios pasajes de su tratado sobre la amistad, por ejemplo el contenido en cap. 14, p. 71-72, 135.

⁵ *Filosofía*, I, p. 305. 319, donde se recogen las definiciones del bien honesto y la virtud, dadas a continuación en nuestro texto.

divina. Si además la conducta del individuo se acomoda a la felicidad y utilidad, no de cualquier particular, ciudad o nación, sino de la república universal y la sociedad humana en general, entonces ahí se tiene una prueba adicional de la honestidad y la justicia anheladas. Muratori afirma que aunque cada uno busca siempre su propia felicidad (principio explicativo), ello puede y debe hacerse sobre la base de no perjudicar a terceros, al público o a algún otro pueblo (principio prescriptivo). No existe entonces un ajuste automático entre el impulso espontáneo a la felicidad y la consecución o procuración de los bienes honestos. El estudio, la aplicación y el trabajo son mediaciones necesarias para lograr este ajuste. En Muratori el principio de utilidad supone que ésta es medio y no fin.

Ya con lo dicho se identifica la situación o problemática política permanente para la que Muratori postula una utilidad común o pública: el desajuste entre la búsqueda de felicidad y la persecución de los bienes honestos. En el orden natural está el que el individuo tienda infaliblemente a su felicidad, aunque tal búsqueda encerrará siempre el riesgo de la ofensa a la honestidad. La utilidad común se erige entonces como aquello que da un referente público a la búsqueda individual de felicidad y remite por eso a la honestidad y la justicia como los lazos primordiales de la sociedad. Mientras no se compaginan ambos aspectos, es decir, la búsqueda de felicidad propia y la utilidad común, el individuo está en la mera situación de agregado y no de factor del orden a que lo llama la voluntad suprema. Su motivación fundamental en tal situación es la búsqueda de placeres y de la propia comodidad. La conjunción de honestidad y utilidad se resume en el “bien público”, impensable sin las existencias individuales bien gobernadas. La observancia irrestricta de la caridad cristiana haría ciertamente posible un acceso simultáneo a la felicidad individual y social. Por desgracia los hombres son defectuosos y no saben ser fieles a dicha virtud, de ahí que se hace necesario el rodeo por el bien público, lo que implica siempre gobierno político. Sólo en casos excepcionales se dan regímenes apegados a la caridad, como el establecido por los jesuitas en Paraguay.⁶ El principio de la caridad alude en este esquema a lo que las leyes naturales de equidad y reciprocidad en el de Montesquieu: a una configuración de relaciones justas que continuamente son objeto del olvido de los hombres.

Muratori habla, pues, de un hombre “honesto-útil”, en cuya personalidad se reflejan aspectos filosóficos básicos del pensamiento de este autor. La orientación de Muratori destaca por su patente apego a una

⁶ Cuya historia y características son difundidas en la Europa iluminista por Muratori, en virtud de su libro *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della compagnia di Gesù* (1743), de la que hay edición reciente en francés: *Relation des missions du Paraguay*, trad. F. E. Lournel, ed. Girolamo Imbruglia, Paris, La Découverte, 2002.

doctrina ética cristiana de pretensiones objetivas y validez universal,⁷ atributos explicables por su convencimiento de la capacidad humana de percibir un orden natural establecido por Dios. En un primer momento esta posición puede parecer muy conservadora. Situado dentro del contexto católico de su época, el planteamiento muratoriano resulta más bien de vanguardia, sobre todo por su rechazo a la idea de que en asuntos de filosofía moral todo haya sido dicho ya por Aristóteles, los peripatéticos y los estoicos (Séneca).⁸ El Muratori de la *Filosofía moral* (1736) estima que nada es tan necesario como desarrollar una ciencia o filosofía moral realmente útil y en la que no se reniegue de ser cristiano; una doctrina, en fin, que pueda ser entendida hasta por las personas más sencillas e incultas.⁹ La filosofía moral debe hacer conscientes a todos los hombres de la existencia de una luz o razón natural interior en ellos, aquella que de hecho les permite cotidianamente conocer la moralidad de las cosas y las acciones, las costumbres y los afectos, salvo cuando afrontan casos muy complicados. En esta última situación resulta pertinente la práctica usualmente recomendada de seguir la opinión general de los sabios sobre lo bueno y lo malo, distinta por lo común de la prevaleciente.

Otra enseñanza importante de la filosofía moral de Muratori es que el esfuerzo o aplicación para los distintos trabajos y oficios se preserva mediante esta luz interior de la razón natural, a la que el sujeto debe recurrir desde que la experimenta por primera vez en su vida. La rele-

⁷ Ya en su obra sobre el buen gusto señala Muratori tres fuentes de conocimiento moral abiertas a todos los hombres: la luz natural, la teología católica y el consenso de los pueblos (*consensus gentium*). Chiara Continisio, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Florencia, Leo S. Olshki, 1999 (Biblioteca dell'edizione nazionale del carteggio di L. A. Muratori, XI), p. 62, añade que junto a esto Muratori viene incorporando lo que aporta un estudio empírico de "las máquinas del hombre", lo que supone "penetrar" en él para indagar qué es vicio o virtud en su ser; sus pasiones y excesos; sus deleites; sus instrumentos para operar; el gobierno de sus opiniones y errores; su parte de razón y lo corporal en él; su imaginación y su amor propio; su actuar sobre las cosas en pos del deleite vicioso u honesto, etcétera. La obra de Muratori sobre el buen gusto es *Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze, e nelle arti*, de 1708 (hay versión castellana, la que aquí se empleará: *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes, con un discurso del traductor sobre el gusto actual de los españoles*, trad. selectiva de Juan Sempere y Guarinos, Madrid, Antonio de Sancha, 1782).

⁸ *Reflexiones*, p. 117-119. De los estoicos critica Muratori el que su doctrina moral no haya tomado en cuenta el amor propio, lo que los llevó a ignorar la corrupción de la naturaleza humana y la necesidad de la humildad. El afectado desprecio de los filósofos antiguos por los bienes materiales adoleció con frecuencia de soberbia. En cuanto a Aristóteles, Muratori sostiene que su ética quedó en principios generales y no llegó a lo más útil: mostrar y describir puntualmente las acciones buenas y viciosas, así como las costumbres y los afectos de los hombres.

⁹ Muratori, *Filosofía*, I, p. XXXIII, p. 133-137, 174-178. Con una intención parecida, pero referida al culto, escribe Muratori un manual sobre la verdadera devoción del cristiano, *La devoción arreglada del Christiano, que escribió Luis Antonio Muratori en idioma italiano*, trad. Miguel Pérez Pastor, Madrid, Imp. De Joachin Ibarra, 1776 (título original: *Della regolata divozione dei cristiani*, 1747).

vancia concedida por Muratori a la luz interior revela una orientación muy distinta de la de Montesquieu y Hume, que daban mucha importancia a los estímulos externos del individuo (la emulación, la aprobación social, la propiedad), sobre todo en las sociedades refinadas y complejas. El italiano recalca una dimensión interior insoslayable, incluso si se quiere explicar la civilización y el avance de la cultura material. No niega Muratori la existencia de estímulos exteriores importantes, como se verá al referir sus ideas sobre el lujo. Sin embargo, la aplicación y la industria mismas necesitan la luz interior referida,¹⁰ y esto porque el conocimiento del orden, las leyes y las verdades universales supone un trabajo interior de la persona.

Desde el punto de vista filosófico importa mencionar aquí que Muratori adopta hasta cierto grado el principio platónico de las ideas innatas,¹¹ de suerte que si bien admite la aportación de los sentidos como una transmisión de material indispensable para el conocimiento no especulativo, así como la tesis de que los humores, movimientos y “espíritus animales” del cuerpo (impulsores en la transmisión de los estímulos nerviosos al cerebro) influyen en el ánimo, lo central para él es que el cuerpo ha sido creado como instrumento del alma.¹² Acrecentar la facultad cognitiva por el esfuerzo espiritual e interior (estudio, dominio de las pasiones, mortificación de la voluntad) debe constituir la parte medular de la vida terrenal. En tanto que incluye las obligaciones con Dios, el servicio a los demás y la gloria de la República, esta existencia temporal sienta ya las bases de la vida eterna.¹³ El distintivo del hombre honesto-útil en grado sumo es el saber despertar en los otros el deseo de vivir como él, es decir de ser un virtuoso, y esto porque su conducta es siempre humilde y no ofende a nadie. Dentro de esta concepción de la ejemplaridad virtuosa existe, sin embargo, una cierta gradación, en la que el caso superior y más incitativo es el del predi-

¹⁰ *Filosofía*, I, p. 134.

¹¹ *Ibidem*, I, p. 134 y 178-179, 183-184, en que no lleva tan lejos este principio como para asumir que la razón innata anule la necesidad de la profesión de la religión o el trato con los más sabios para lograr el conocimiento. Sin embargo, Platón le parece atinado al señalar la existencia de una fuerza intelectual innata que basta para conocer lo más importante de la existencia humana: las ideas elevadas, las relaciones entre las cosas, el sentido de lo perfecto, etcétera.

¹² *Ibidem*, I, p. 27-28, 49.

¹³ A lo largo de su *Filosofía moral* deja en claro que un buen cristiano no se desentiende de su sociedad, antes bien la busca y beneficia. En su obra posterior sobre la felicidad pública, Muratori recalca aún más el sentido social de las obligaciones. Preciso es reconocer que en su historia personal este autor es congruente con estos principios: Muratori organiza toda una campaña para disminuir en Italia el número de fiestas religiosas, ya que la obligación de guardar descanso constituye una de las principales y más constantes causas de la gran pereza y pobreza de las masas. En un primer momento logra que el papa Benedicto XIV realice una amplia consulta entre obispos, la que finalmente genera la oposición de algunos jerarcas poderosos, por lo que la iniciativa no da frutos. Al respecto, Franco Venturi, *Settecento*, p. 139-160, donde se relaciona la preocupación social de Muratori con los duros efectos de la guerra de Sucesión Austríaca (1739-1748) en las masas campesinas italianas.

cador o autor cristiano dotado de una gran elocuencia y capaz de conmovir los ánimos todavía en épocas muy posteriores a la propia. En su libro *Ventajas de la elocuencia popular*,¹⁴ Muratori señala a los santos Basilio, Agustín y sobre todo Juan Crisóstomo como ejemplos de ese hombre superior cuya elocuencia todavía habla al hombre actual.

Referidos a grandes rasgos el sentido y la justificación filosófica de la existencia útil del ser humano según Muratori, procedería exponer ahora su análisis de las pasiones, con lo que se mostraría ya su inserción directa en el utilitarismo neomercantilista. Aconsejable es hablar primero, sin embargo, de su posición frente a la psicología lockeana, una cuestión que al ser esclarecida permitirá entender mejor la dinámica de la interioridad humana, tan importante para él.

Muratori elabora una teoría de la fantasía como aquello que demuestra la estrecha unión del alma y el cuerpo.¹⁵ Su principal objetivo es precisar algunas cuestiones introducidas en el debate filosófico por Locke,¹⁶ cuyo análisis sensualista sólo acepta de manera parcial. El punto de desacuerdo fundamental se relaciona precisamente con la existencia de la fantasía humana. Según Muratori, la fantasía es ante todo una parte del cerebro consistente en celdillas, las que conservan impresas todas las sensaciones recibidas. En el caso de las sensaciones visuales, éstas pasan al cerebro como a través de cristales, por lo que conservan intacta su condición original de imágenes. Las sensaciones recibidas por los otros sentidos quedan igualmente impresas en la fantasía, pero en su caso se requiere una “aplicación” de la mente que dé razón al sujeto de su significado. Cuando Muratori aclara que a las impresiones visuales las llamará indistintamente imágenes o ideas, todo indica que les concederá un grado de significación más importante que a las otras, que considera primeramente como meras “impresiones”, “trazas” o “especies” de las características de los cuerpos y sus movimientos. Más adelante les concede a éstas, sin embargo, la condición de imágenes o ideas, lo cual justifica porque toda impresión presenta a la fantasía una especie de imagen. La fantasía es, por tanto, la aplicación de la mente por la que lo oído, sentido o degustado se vuelve imagen y adquiere así un significado psíquico. Muratori señala que esta licencia de llamar imagen a todo dato del exterior se la toman muchos otros autores, de ahí que no haya por qué llamarse a escándalo respecto de su proceder.

¹⁴ Muratori, *Ventajas de la elocuencia popular, tratado escrito en idioma italiano por Luis Antonio Muratori*, trad. Vicente María de Tercilla, Madrid, Joachin Ibarra, 1780, p. 70-72 (título original: *Dei pregi dell'eloquenza popolare*, 1750).

¹⁵ Ésta es una de las tesis fundamentales de *Fuerza de la humana fantasía*.

¹⁶ La difusión de estas ideas lockeanas había contribuido a la crisis de la conciencia europea, Hazard, *Crise*, p. 293. Muratori discute dichas ideas en *Fantasia*, p. 45-53.

Ya sobre esta base, Muratori critica a Locke por lo que considera una clara tendencia a negar la aportación del cuerpo en la retención de las ideas, es decir a olvidar la aportación de la fantasía. De ello encuentra pruebas en el capítulo 10 del libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) del famoso escritor inglés. Este último se refiere al muy común caso de que en el alma ocurra una percepción que le parece haber sentido ya con anterioridad. ¿Qué suele concluir el alma de ello? Que existe una memoria en la que las ideas están retenidas y ella las lee. Locke considera esta conclusión, sin embargo, como un craso error. Según él no existe ninguna memoria que funcione como depósito de las ideas: es la misma alma, identificable sin más con el entendimiento, la que las suministra. Las ideas ya tenidas quedan adormecidas en el alma misma, que las retoma cuando inventa, imagina o tiene vivencias espirituales. Esta tesis es objetada por Muratori, quien hace referencia a otros pasajes de Locke en que éste admite un suministro de ideas al alma por la memoria, lo cual evidentemente supone distinguir entre ésta y aquella y negar así la retención de ideas por un alma reducida a entendimiento. La objeción de Muratori se extiende también a la alegada participación del cuerpo en esto. Locke afirma que muchos animales pueden unir y conservar las ideas de la misma manera que el hombre. Pero con evidente mala fe, según lo juzga Muratori, Locke no explica la referida operación animal por una capacidad fantasiosa (corporal) que tendría su equivalente en el hombre. Lo que hace el inglés es formular la tesis de que Dios le pudo haber dado a cierta masa de materia dispuesta la capacidad de pensar. Este sesgo caprichoso hacia el materialismo recuerda, según Muratori, los hábitos filosóficos de Epicuro, quien llegaba a negar la Creación divina y ver en cada creatura una simple hija del azar.

Muratori ofrece alternativamente lo que él considera la recta manera de comprender las facultades del alma humana. Preciso le parece partir del dato de que el alma es *substancia* y por lo mismo no puede ser vista como compuesta de partes, en claro contraste con el cuerpo. Por tanto, en lugar de la multiplicidad de facultades psíquicas postulada por algunos filósofos, sólo tres pueden ser admitidas: el entendimiento y la voluntad (activas) y la fantasía (pasiva).¹⁷ La memoria no es propiamente una facultad sino una operación del alma, del mismo tipo que la de aprehender, juzgar, discurrir o imaginar. Su lugar de asiento es la fantasía (celdillas) pero no se confunde con ella en el operar. Si los animales también unen y preservan ideas, ello se debe a que en ellos también interviene la fantasía, cuyo carácter corporal se tiene que reconocer consecuentemente en el caso del hombre. Los alcances de la fantasía hu-

¹⁷ Como se ve, la fantasía es simultáneamente parte corporal y facultad psíquica.

mana son, sin embargo, mucho mayores que en las creaturas meramente animales. Gracias a ella un órgano tan reducido como el cerebro humano preserva una infinidad de conocimientos, impresiones y sensaciones, todo lo cual se tornará más diverso y abundante conforme más cultivado sea el individuo. Esta capacidad imaginativa del cuerpo posibilita que hasta las ideas puramente especulativas (Dios, tiempo, existencia, causa, relaciones, etcétera) se alojen ahí, hechas de alguna manera sensibles y susceptibles de ser leídas por el alma. Según Muratori, con la demostración de la existencia de la fantasía en el hombre se demuestra también la estrecha unión del cuerpo y el alma en él, en la medida que procede dar prueba de algo tan complicado, obteniéndose una particular evidencia de la índole inmaterial del alma en contra de la tesis materialista de Locke.¹⁸

Pasemos ahora a la temática de las pasiones. Muratori comienza por definir los “apetitos o deseos”,¹⁹ de donde pasa a explicar las pasiones propiamente dichas,²⁰ para terminar precisando el tipo de felicidad a que se puede aspirar en este mundo: la ausencia de dolores corporales y la tranquilidad del ánimo. Se trata, pues, de la famosa idea de felicidad de Epicuro que los estoicos retoman, toda vez que la despojan de su connotación perversa de simple goce material. Nota común en toda la argumentación muratoriana es el convencimiento de que el alma participa de las vivencias apetitivas y pasionales,²¹ en lo que recibe el apoyo corporal de la fantasía.²² Tanto por esta última situación como por la certeza del amor propio presente en todo hombre, Muratori se distancia del conocido ideal estoico de extirpar las pasiones como movimientos opuestos a la razón y la naturaleza. Suponer una existencia humana ajena a la búsqueda de felicidad, y con ello a la fatalidad del placer y el dolor, es

¹⁸ Toda la argumentación expuesta puede seguirse en Muratori, *Fuerza*, p. 28-53. Respecto de la posición de Muratori frente a la filosofía de Locke en general, Continisio, *Governo*, p. 123-131.

¹⁹ Éstos son: del amor propio (el más primario y omnipresente); de los bienes y aborrecimiento de los males; de la conservación propia y de la especie; de la libertad; del placer, de lo verdadero y lo hermoso; de la estima y la alabanza; y de formar hacienda. Muratori se precia de haber añadido el deseo de la estima y alabanza, que es el de gloria, a la lista tradicional ofrecida por los moralistas. Lo relativo a todos estos deseos y pasiones, en su *Filosofía*, I, p. 275-310.

²⁰ Entre las que hay una primaria, la de placer y dolor, de la que se derivan las demás: amor, deseo, odio, aversión, esperanza, confianza, atrevimiento, cólera, tristeza, alegría, envidia, emulación, indignación, etcétera, *ibidem*.

²¹ El alma goza incluso con los placeres meramente corporales, pese a que ello no le implique pensar, que es su deleite máximo, *ibidem*, I, p. 237.

²² Este apoyo se vuelve evidente, por ejemplo, cuando la pasión de la cólera surge en el individuo por algo que no le sucedió pero que percibe de cualquier manera como pernicioso o aborrecible. Así, si a la persona le indigna lo hecho por un malhechor ya muerto que perjudicó a un tercero, ello es porque imagina (aportación del cuerpo) que dicho delincuente podría haberle hecho lo mismo a ella, Muratori, *ibidem*, I, p. 281.

sencillamente ilusorio. Lo que al hombre queda es conocer las afecciones y movimientos de su alma y cuerpo, y esto con el fin de encauzarlos y contraponerlos, es decir, de enseñorearse de sí mismo gobernando sus pasiones. Debe aprender, pues, que los apetitos tienden a transformar su condición de meros hijos de la voluntad para adueñarse de esta misma, lo que consiguen cuando la sustraen al gobierno de la recta razón.²³ Debe entender también que las pasiones pueden llevarlo a fines honestos o deshonestos, según se gobierne o no a sí mismo.²⁴

Cuando un individuo logra una sana economía personal de apetitos y pasiones, sostiene Muratori, las afecciones pasionales no son obstáculo para la felicidad, antes bien contribuyen positivamente a ella. El “apetito de la libertad” supone la existencia del libre albedrío y hace que el individuo participe de un atributo divino, como lo es el recuerdo del estado de inocencia original, aquel en que prevalecía una independencia plena de hombre a hombre. El buen gobierno de este apetito implica estar consciente de los efectos de rebeldía que puede acarrear en caso de no ser controlado. Por lo que toca al “deseo de la belleza”, éste se identifica de alguna manera con el “de verdad”, y ambos establecen también un nexo directo con Dios. El de “hacienda”, bien encauzado, se traduce en una apreciable virtud civil, pues la riqueza pública resulta de la particular. Este deseo de riqueza puede surgir o potenciarse por el acicate de la “gloria y el mando”, cuya consecución aparece como un estado siguiente al de formar un patrimonio abundante. Todos estos deseos derivan finalmente del primero, el “del amor propio”, que infunde una tendencia básica a la seguridad y la comodidad. Muratori ve en el amor propio un impulso necesario y siempre presente en la conducta humana. Deseo inextinguible de felicidad individual, dicho amor propio puede ser encauzado para que se convierta en una fuente constante de utilidad.

¿Cuáles son los apetitos o pasiones humanas que de acuerdo con Muratori más repercusión tendrán en la búsqueda de fuerza y opulencia del Estado? Al respecto cabe recordar, desde luego, el ya mencionado apetito de formar hacienda, que puede ser de “hacienda natural” (tierras, árboles, ganados), o de colecciones de arte y manufactura, o bien de dinero y moneda. Este apetito le parece fundamental a nuestro italiano, ya que ayuda a la consecución del bienestar material, identificado así con la retención de metálico en el Estado.²⁵ En esta misma tónica aborda

²³ *Ibidem*, I, p. 261.

²⁴ Las pasiones, que derivan de los apetitos, son movimientos del alma, por lo que suponen intelección.

²⁵ En *Felicidad*, p. 172, afirma que todo el gobierno económico de un Estado se reduce a la máxima de introducir la mayor cantidad posible de dinero y procurar que salga el mínimo indispensable.

el problema del lujo, definido como la urgencia de los más ricos a presumir de su situación social preeminente.²⁶ Según Muratori, sólo en un caso cabe hablar del lujo como algo provechoso: cuando los opulentos fomentan la industria nacional o el establecimiento de puentes, canales, asilos de beneficencia, bibliotecas, academias, etcétera. Un príncipe sabio verá de encauzar el lujo a estos fines mediante el estímulo del apetito de estima y alabanza (gloria) de sus súbditos, que así se revela como el más encauzable hacia el bien público. Lo es mucho más que el generado por el deseo de vanidoso placer, que pese a ser más primario resulta también más pernicioso. De hecho el deseo de estima y alabanza viene a equivaler, hasta cierto punto, al honor monárquico de Montesquieu, aquel que infunde dinamismo a la máquina política correspondiente y acerca a los individuos entre sí. Fuera del caso apuntado, Muratori no reconoce ventajas al lujo. Muchos pretenden que el lujo es garantía de prosperidad y creen que con los bellos trajes y los grandes ornatos se despertará en el extranjero una buena opinión sobre la riqueza de un Estado. No es cierto, asegura este autor, pues el lujo surge del deseo de ostentar y ocasiona así que los de fortuna media se embarquen en competir con los más ricos por la mera apariencia. El problema del lujo no es reducible, por tanto, al ámbito de lo privado. Que se expendan dotes matrimoniales excesivas para gastarlas en superficialidades no le puede ser indiferente a la sociedad. Por tanto, Muratori no ve otro antídoto para este “lujo derrochador” que la actividad colectiva en favor del bien público, lo que debe ser siempre fomentado por el príncipe mismo. Este último tiene que encauzar el deseo de estima y alabanza hacia la meta de la gloria de la nación.

Ahora bien, ¿en qué consistiría la actividad a favor del bien público que remedia los males del lujo? Las obras buenas de particulares ansiosos de estima y alabanza ilustran bien sobre el punto. Veámos entre ellas la fundación de establecimientos de beneficencia, lo cual no nos sorprende tras de lo visto en Montesquieu. Éste sabía de la importancia del trabajo como remedio de los desequilibrios económicos causados por el auge de la actividad comercial. Si Montesquieu quería corregir el desbalance de beneficios entre operarios de sectores económicos distintos, Muratori desea remediar un desbalance similar entre las ciudades, el cual acarrea a su vez una gran desventaja al campo, por lo que surge también el desbalance entre medio urbano y medio rural. En lo fundamental, el problema es planteado por Muratori de la manera siguiente.²⁷ Donde la

²⁶ *Ibidem*, p. 232-239.

²⁷ Esta secuencia de los efectos económicos del lujo se puede reconstruir consultando *Felicidad*, p. 235-236, 372-373.

economía florece con abundancia aumenta la cantidad de ricos, los cuales, mediante el lujo bien encauzado, refuerzan la opulencia local. La naturaleza emulativa del lujo origina que más ricos vengan a la ciudad y compitan en la carrera de lo suntuoso. La consecuencia es el abandono de sus ciudades de origen y de la campiña misma, cuya despoblación implica una baja notable del nivel de prosperidad. Entonces se hace precisa una nueva activación de la máquina política mediante la creación de la ocupación útil y de ahí las propuestas de Muratori de construcción de puentes y canales y del desenvolvimiento de la industria propia, esfuerzos con que se puede amortiguar el desequilibrio de prosperidad entre las distintas partes del territorio. La propuesta de fundación de academias y bibliotecas particulares opera compensando otro inconveniente fuerte causado por el lujo, éste de graves consecuencias morales: el vuelco excesivo hacia las apariencias en desmedro del imprescindible esfuerzo interior.²⁸

En atención a lo visto no sorprende que la agricultura sea la actividad en que Muratori más claramente reconoce esa especie de carácter providencial del trabajo a que los utilitaristas neomercantilistas atribuyen la garantía de la subsistencia común.²⁹ Este autor sabe de pueblos que no pueden hacer ganancias con el comercio, las artes, la pesca o algún otro ramo lucrativo. Pese a ello, dichos pueblos obtienen lo necesario para vivir mediante la agricultura. A ésta se debe reconocer entonces la ventaja de ofrecer alimento, vestido y materia prima en cantidad por lo menos indispensable. La agricultura siempre responderá de manera generosa a quien la cultiva o se aplica a mejorarla, de ahí el deber del príncipe y los ciudadanos de honrarla y no despreciarla como una actividad de gente pobre y ruda. Tanto la imposición de contribuciones moderadas y equitativas, como la abstención del príncipe de reclutar campesinos para la guerra, lo mismo que el nombramiento de ministros o intendentes celosos, repercuten en el auge pleno de la agricultura. Los filósofos anti-

²⁸ Se recordará que Muratori ve al estudio y la ciencia como una especie de trabajo o batallar interior del individuo consigo mismo. Su uso del término “estudio” recuerda así al latino *studium*, que es el de un esfuerzo, aplicación o aprendizaje que se hace con gusto y entrega. La creación de academias de ciencias importa, entre otras cosas, porque en ellas se desenvolverán quienes tengan “ingenio verdaderamente filosófico”, esto es, aquellos que pueden descubrir lo verdadero y lo útil de las cosas, así como lo mejor y no solamente lo bueno, además de distinguir la aparente de lo real, *Felicidad*, p. 35-36.

²⁹ Sobre la agricultura en el pensamiento de Muratori, *Felicidad*, p. 148-181. Sobre la importancia y méritos de Muratori al tratar de la agricultura en la Italia del Setecientos, donde el tema está muy descuidado: Antonio Saltini, “La *Pubblica felicità*: manifesto degli studi di politica agraria”, en *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori. Atti della 111 giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995)*, Florencia, Leo. S Olschki, 1996 (Biblioteca dell’edizione nazionale del carteggio di L. A. Muratori, X), p. 155-176.

guos recomendaron privilegiar la labranza sobre las otras artes, a partir de que la vieron como el origen de las costumbres nobles y ya en la misma época de Muratori algunos cultivan esta nostalgia por las costumbres frugales, junto con el rechazo de las comodidades traídas por las artes perfeccionadas, a las que culpan del reblandecimiento moral generalizado. Frente a tales afirmaciones, nuestro filósofo precisa lo que hay de válido en ellas: tomar de la ética antigua la actitud de buena fe, la simplicidad en la comida y el vestido, así como la moderación de los placeres en general. Por lo que toca a las artes, sin embargo, éstas no son susceptibles de regirse por una moral tan austera.

El aprecio de Muratori por las artes está estrechamente relacionado con el imperativo del mejoramiento intelectual de la población, además de su convencimiento de que “la población y las manufacturas forman la riqueza de los países”.³⁰ Como se ha dicho ya, las artes le interesan porque aumentan con creces la comodidad de la vida cotidiana. Sin embargo, Muratori constata que entre la población italiana aún no se afianza el aprecio profundo por ellas. El pueblo es una “máquina tan pesada” que para el príncipe representa mucho trabajo el mero esfuerzo de moverla: los nobles viven en el ocio mujeril al tiempo que la plebe se limita a sobrevivir día con día.³¹ Lo que Italia necesita por tanto es un príncipe que actúe como Pedro el Grande de Rusia, ese impulsor decidido de la educación artesanal a un nivel masivo. La meta inmediata de este príncipe bienhechor tendrá que ser el suscitar un aprecio popular generalizado por las artes, al grado de no necesitarse más inspectores y revisores que las vigilen. Si procede así, la máquina política se moverá y se conservará en movimiento. El florecimiento de las artes marca también un importante punto de convergencia entre el interés del príncipe y el de sus súbditos, sobre todo en lo relativo a los impuestos. El príncipe debe saber que donde prosperan las artes aumenta la población,³² y ello le da la posibilidad de cobrar más alcabalas y derechos, sobre todo si las manufacturas se exportan. Su interés en esto consiste en las significativas contribuciones en periodos de guerra. El interés de los súbditos reside en que con esta imposición fiscal fuerte se garantiza la permanencia del dinero en el Estado. Cuando estalle la guerra, el príncipe deberá estudiar si las distintas ciudades resistirán el impuesto en sus manufacturas y comercio.

³⁰ *Felicidad*, p. 181.

³¹ *Ibidem*, p. 199-202.

³² Contempla Muratori que en el campo tanto mujeres como hombres puedan dedicarse a las artes, además de la agricultura, pues ello contribuirá a su mayor ocupación y comodidad. Las artes más dignas de promoverse, desde esta perspectiva, son las de la seda y la lana, *ibidem*, p. 180.

Si la agricultura es un ámbito económico en que el mero trabajo garantiza los rendimientos, aun cuando la labor del cultivador sea burda y simple, las artes industriales constituyen un caso opuesto, pues su florecimiento sólo ocurre por la especialización. Entre ambos extremos está el comercio, que en opinión del italiano refleja muy claramente la tónica de los tiempos y exige ser juzgado, por tanto, con criterios modernos. Común es achacar a la actividad mercantil ciertos males que en realidad ella no causa, pero si en Italia se adolece de una cierta decadencia, sobre todo en la cultura,³³ ello se origina en la peculiar situación de este último ámbito, que según Muratori influye en las costumbres de manera más directa y coactiva que el comercio. Este último trae consigo una situación mucho más sana: los pueblos dotados de alguna riqueza la hacen partícipe a aquellos privados de ella, con lo que se cumple algo previsto y deseado por la voluntad divina. También reconoce Muratori que esta actividad puede dar ocupación a los nobles, sobre todo desde que éstos no tienen ya deseos de ir a la guerra.³⁴ Con tal de no sufrir impuestos excesivos, el comercio impulsa vigorosamente las artes y proporciona así buenos recursos al soberano. Por lo demás, de las filas de los comerciantes salen excelentes asesores del príncipe en materias tan difíciles como la emisión de moneda y el tipo de cargas fiscales sobre los tráficos. Así, lejos de ver en los comerciantes unos hombres indefectiblemente marcados por el egoísmo y la riqueza, Muratori asegura que no faltará entre ellos quien desee ofrecer un consejo imparcial en todos estos asuntos. El comercio representa una actividad vital para el Estado y es por ello que el príncipe no debe abusar del crédito público, pues con ello sólo causa perjuicios a ésta y otras actividades útiles.

El comercio implica también el uso de la moneda, una materia eminentemente opinable sobre la que Muratori no encuentra doctrina fija.³⁵ Los problemas monetarios van aparejados al comercio y llaman por ello poderosamente la atención del autor. A todas luces los ve como cuestiones difíciles, y esto porque las pasiones potenciadas por el lujo, la comodidad, etcétera, no dejan de hacerse sentir ahí de manera notable. Por un lado es cierto que “el dinero es buen amigo”, en cuanto que permite satisfacer las necesidades privadas y públicas, además de promover el comercio y permitir a los príncipes el aumento de su riqueza como consecuencia del mismo florecimiento de los patrimonios par-

³³ Muratori, *ibidem*, p. 346: el viejo sentido del *divertimento* moderado se ha perdido y ahora se busca la diversión mediante la conversación y los placeres a toda hora.

³⁴ *Ibidem*, p. 193. Por poder ejercer la industria y el ingenio, los nobles tendrán a su alcance la posibilidad de “aumentar sus facultades”. Eso sí, importa vigilar que no por dedicarse al comercio incurran en vileza, deshonor o vicio; que no caigan, pues, en el “sórdido y vil interés”.

³⁵ Lo concerniente a la moneda, en *ibidem*, p. 313-328.

ticulares.³⁶ Pero ya en lo relativo a la amonedación de metal precioso la cosa se complica, sobre todo por la cuestión de la ley (pureza metálica) de las piezas acuñadas.³⁷ Muratori recalca las ventajas de la moneda de cobre o menuda, que mide el valor de las otras y al mismo tiempo desempaña su propia función de cambio. Este tipo de circulante puede ser acuñado en gran cantidad, con tal de que haya correspondencia entre su valor extrínseco y el intrínseco: si sale del Estado, incluso por causa de guerra, regresará con el tiempo. Más allá de esto, Muratori tiene presentes los casos históricos de despoblación y empobrecimiento de grandes reinos por causa del ansia humana de metal precioso (España, Portugal). Así, en el “negocio de la moneda” el príncipe no debe escatimar edictos, apunta, pues en ninguna materia se demuestra tan claramente la falsedad del principio de que “el mundo se gobierna por sí mismo”.³⁸ Lo contrario es lo cierto: “el mundo necesita de quien lo dirija y corrija, porque es muy propenso a engañar y a engañarse, y siempre está peleando el interés particular contra el del público”.³⁹

De esta manera, la cuestión del valor monetario se perfila como un asunto gubernativo central en Muratori, y es a partir de esto que no sorprenderá su reaparición en un admirador y continuador suyo como Ferdinando Galiani, el siguiente autor a tratar aquí. Muratori se interroga sobre el surgimiento o causas del valor económico de las cosas como un hecho colectivo. Hemos visto cómo lo apremia la empresa de conseguir que las artes (principalmente las manufacturas) se conviertan en un objeto de aprecio popular, de suerte que la máquina política termine movida por su propio impulso y la riqueza sea generada en un proceso continuo y regular, pero ya en lo concreto, Muratori no concibe aún situaciones o instrumentos (como la letra de cambio, tan tenida en cuenta por Montesquieu) que garanticen la continuidad de las transacciones con los bienes y los valores. De lo dicho en párrafos previos queda claro que para el movimiento estable de la máquina se necesita la supervisión continua de un príncipe educador y magnánimo, de aquel que esté pues dispuesto a auspiciar por sí mismo o a ver que otros auspicien la educación técnica del pueblo.

Regresemos a temas más generales de la filosofía moral de Muratori para retomar la cuestión del hombre útil, asunto central de este libro. Constatamos en dicha filosofía un sentido programático del desarrollo

³⁶ *Ibidem*, p. 172-173.

³⁷ Se da la situación, por ejemplo, de que si el príncipe acuña moneda de buena ley, ésta puede ser absorbida por un Estado vecino, que la refunde y obtiene así cierto lucro. Si da demasiado valor extrínseco a su circulante perjudica al propio Estado, pues no hay manera de obligar al extranjero a aceptarla.

³⁸ *Ibidem*, p. 327.

³⁹ *Ibidem*, p. 328.

intelectual del individuo honesto-útil, algo que este italiano presenta en forma más amplia que Montesquieu respecto de su individuo científico-útil o que Hume del civilizado-útil. En el caso de Muratori, sin embargo, se trata de un individuo cuya meta última no es el mero conocer la naturaleza sino leer y contemplar en ella, un poco al estilo de Galileo. La naturaleza no sólo está estructurada en leyes o en acciones y reacciones sino configurada en el vasto orden del universo, y es desde luego en la vida interior del hombre donde más agudo se torna el reto de encontrar el orden anhelado. Entre las ideas generadas por el entendimiento y los “fantasmas” propios de la fantasía existe un alto grado de incompatibilidad, de lo que resulta que los segundos tienden siempre a prevalecer sobre las primeras y desatar así un desorden pasional. El equilibrio psíquico pide entonces que el alma relea continuamente las impresiones intelectuales guardadas en el cerebro para estamparlas ahí con más firmeza y refrenar o controlar las afecciones originadas en las impresiones puramente sensibles.⁴⁰ El hombre honesto-útil acopia entonces la mayor cantidad posible de impresiones intelectuales, haciendo de ello un hábito, con lo que cumple con el dictado de la honestidad.

Se constatan, pues, diferencias entre Muratori y los atlánticos al delinear el perfil cognoscente del hombre útil. Otro importante contraste es el relativo a la inserción del hombre en el todo universal. El hombre útil de Montesquieu tenía al método experimental y el genético como medios principales para sortear la continua alternancia de regularidad y alteración en que se ve inmerso. El de Muratori se enfrenta con la dialéctica continua de orden y desorden, de ahí que su principal arma sea el trascender desde el orden menor e inmediato en otro más amplio o superior, operación por la que los fenómenos adquieren un significado distinto del primero aparente.⁴¹ La lucha con las propias pasiones ilustra la lógica de tal situación: tras experimentarlas primeramente como impulsos irracionales y contradictorios, la persona las sitúa en un contexto más amplio que les confiere significado dentro de la consecución de la felicidad verdadera y la salvación misma del alma. Percibe así ya un orden superior, develado por la filosofía moral, que es un conocimiento albergado inadvertidamente en todo individuo y que ilustra a éste sobre la carga moral de los afectos, las costumbres, las situaciones, etcétera, en todo contexto humano. Ya en lo relativo al perfeccionamiento espiritual, el individuo útil de Muratori se afianza por esta vía en el conocimiento seguro, aquel cuya solidez se confirma por el acreditamiento explícito y

⁴⁰ Los caminos para que el hombre haga prevalecer su parte intelectual y espiritual sobre la sensible o concupiscente quedan expuestos en *Fantasia*, p. 310-333.

⁴¹ Muratori no habla de trascender, pero se toma aquí este término por parecer el más indicado para designar la situación referida.

consciente que le conceden los grandes sabios.⁴² Si el hombre útil montesquiano evita la rigidez de quien desconoce la pluralidad de lo real, el de Muratori desecha el escepticismo sobre la capacidad humana de dar respuesta a los interrogantes decisivos de la existencia.⁴³ ¿No está claro —afirma Muratori— que por el mero estudio del universo varios filósofos paganos llegaron a la idea de un Dios creador? ¿Cómo se podría creer entonces que esta situación o la misma creación del mundo hayan sido episodios azarosos, como han pretendido Epicuro y sus seguidores, cuando en el orden creatural se advierten tantas maravillas?

Muratori señala dos vías por las que el individuo puede acceder al conocimiento y a la contemplación de órdenes de cosas cada vez más amplios y cercanos a la perspectiva divina, lo que se consigue en ambos casos por una mente ajustada a las reglas de la honestidad. En cada una de las vías se atiende prioritariamente a una de las dos exigencias programáticas fundamentales de la vida terrenal del cristiano —el desarrollo espiritual y la procuración de los bienes útiles— sin descuidar la otra.

El primer camino está expuesto en los últimos capítulos de *Fuerza de la humana fantasía*, donde Muratori se refiere al problema de la habitual preponderancia de la impresión sensible sobre la fuerza intelectual para efectos de conducta, algo que se constata hasta en personas de mucho entendimiento y buena disposición moral. Muratori expone entonces un triple programa de entrenamiento filosófico para perfeccionar el entendimiento y la voluntad. Se trata del aprendizaje de las bases de la filosofía racional, al que debe seguir el de la filosofía moral y la filosofía cristiana. La filosofía racional infunde el hábito de distinguir entre ideas ciertas, ideas de opinión e ideas falsas, de la misma manera que suscita el talante crítico frente a la creencia en fantasmas, objetos prodigiosos, hechizos y demás formas de credulidad popular que impiden una vida cotidiana estable y racional. Asimismo, la filosofía racional debe mostrar cómo el conocimiento del universo ha llevado a muchos estudiosos a la veneración de Dios. En cuanto a la filosofía moral, ésta sólo enriquece la reflexión natural presente ya en todo ser humano, aquella que le permite percibir lo bello y lo repulsivo en los actos buenos y malos, de ahí que su aprendizaje sea visto por Muratori como una mera extensión de este sentido innato. Aunada a la frecuentación de los sabios y la lectura de los libros de filosofía moral,

⁴² Desde este acreditamiento formula Muratori su argumento último en la discusión de las ideas de Locke sobre una fuerza retentiva de ideas de índole inmaterial: la mayoría de los “filósofos hábiles e insignes” han afirmado que la fantasía es un lugar del cuerpo para retener las ideas. *Fantasia*, p. 48.

⁴³ Muratori publica de hecho una obra intitulada *Fuerza del entendimiento humano (Delle forze dell'intendimento umano, 1745)* para refutar el escepticismo anticartesiano cultivado en el ámbito del catolicismo por el obispo Pierre Daniel Huet.

esta luz natural prepara al individuo al conocimiento de la filosofía cristiana, la cual se basa en los documentos esenciales de esta religión, concisos e idóneos para quedar grabados en la mente humana. La secuencia de un aprendizaje que empieza con conocimientos de asimilación difícil (científicos) para terminar con los más simples de grabar (verdades de fe) parecería absurda en un autor que en cierta medida acepta la teoría cognitiva de la *tabula rasa*, según se vio. Se verifica aquí, sin embargo, el principio de trascender a órdenes cada vez más amplios: la persona pasa de un orden simple e inmediato (el de la vida cotidiana) a otros más complejos (el de las costumbres y el de la vida eterna), y así también de una existencia común a una reflexiva e individualizada, propia del ser espiritual.

Esta primera senda de desenvolvimiento personal es la del “arreglo y corrección de la fantasía”, cuya fuerza queda así orientada a la honestidad y la espiritualidad. La segunda vía se relaciona más directamente con el goce de los bienes útiles y deleitables, si bien sobre el supuesto de que este goce será honesto y llevará por tanto a la virtud. Se trata, en concreto, del cultivo del buen gusto, lo que también implica un proceso de estudio y conocimiento, si bien de manera diferente. El buen gusto es definido por Muratori como la virtud de buscar siempre lo mejor y lo verdadero prácticamente en todo.⁴⁴ Esto supone el saber apreciar las producciones de la inteligencia y sobre todo del genio estético (literatura, arquitectura, bellas artes), así como extender este aprecio a los actos de la voluntad. Así, las ciencias no sólo enseñan, aprovechan y deleitan al entendimiento humano, sino que le muestran el carácter útil y justo de las cosas, llevándolo a juzgar sólidamente respecto de cualquier asunto. Todo esto se explica por una especie de revelación o embelesamiento de la mente ante la belleza del orden, la variedad y demás cualidades de las grandes creaciones, al tiempo que siente un disgusto por lo que resulta contrario a ellas: la pomposidad, la mediocridad, la erudición de pacotilla, etcétera. La revelación en cuestión se debe a que en la mente surge una armonía notable entre el entendimiento y la fantasía, algo capaz de impulsar a la voluntad hacia lo realmente honesto y virtuoso. Un individuo provisto de buen gusto detecta las trampas del amor propio, esa pasión que asoma en las elaboraciones de una fantasía defectuosa y que el hombre cultivado debe tener siempre bajo su control.⁴⁵ Las máximas expresiones

⁴⁴ Muratori, *Reflexiones*, p. 14-19, 77-88, 195. Que el buen gusto finalmente lleva al fin honesto queda de manifiesto por la afirmación de que es en el culto religioso donde de manera óptima se manifiesta su influencia benéfica. Ahí sirve para evitar las supersticiones y los abusos, al tiempo que preserva la doctrina y la disciplina.

⁴⁵ La meta social del buen gusto (externa) sólo se alcanza mediante la consecución de un talante de humildad (interno), ese que permaneció desconocido entre los grandes filósofos de la Antigüedad, Muratori, *Devoción*, p. 188.

del buen gusto sólo pueden darse, por tanto, en el cristianismo, cuyo espíritu hace que las mismas obras de arte reflejen la honestidad más auténtica.

Como en el programa del arreglo y corrección de la fantasía, que es de tipo más bien psicológico, en el del desarrollo del buen gusto se afirma la certeza del conocimiento, si bien desde una vena más filosófica, platónica, si queremos ser más precisos. Subyacente a ambos programas está, sin embargo, la convicción de que el aborrecimiento de los males constituye en sí una pasión concupiscente del hombre,⁴⁶ postulado estoico que Muratori combina con el cristiano de la luz natural o fuerza innata para conocer lo bueno y lo verdadero. Esta síntesis explica el tránsito a que el individuo debe aspirar como indispensable en su existencia terrenal: de la filosofía moral a la cristiana en el primero, del aprecio de las obras del entendimiento a las de la voluntad en el segundo. Para el problema de la gobernabilidad del individuo el programa decisivo es el segundo, donde lo central es un enseñorearse de las cosas por el juicio certero respecto de su sentido.

Tenemos ya todos los elementos para poder ver el sentido que Muratori concede al punto de las leyes, el gobierno y el sentido general de la convivencia política entre los hombres. Para ventilar junto con ello sus ideas sobre la justicia, importa comenzar por su concepción de la libertad humana.

En *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu se relaciona el ser libre con un sentimiento u opinión del individuo sobre su propia seguridad personal y la de sus bienes. Muratori entiende la libertad como un apetito, lo que la hace una cuestión muy delicada para efectos de la cosa pública. Si bien el italiano admite que por el libre arbitrio el individuo se asemeja a Dios, no por ello desconoce el impulso a la rebelión política y el ansia de mando resultantes de este mismo albedrío. Tal situación, que remite directamente a la problemática del individuo gobernable, la explica desde la filosofía moral por la persistente ilusión de un acceso directo a la felicidad que ahorraría el tener que pasar por la dependencia de otros. Se trata de un error fatal del entendimiento, de una de esas figuraciones de la fantasía que es contraria a los dictados del orden de la naturaleza, pues nadie puede conseguir la felicidad temporal por sus meros esfuerzos. Los encargados de las potestades temporal y espiritual son quienes procuran la “felicidad pública”, que es el término de Muratori para la situación de tranquilidad y sosiego colectivos que permiten a los hombres la óptima consecución de sus metas particulares, junto con el desarrollo de una cultura artesana y artística de primer

⁴⁶ Muratori, *Filosofía*, I, p. 209-210.

nivel.⁴⁷ En la medida que entienden esto, los individuos cobran conciencia de los beneficios públicos de saber gobernar las propias pasiones.

La sujeción irrestricta al príncipe se vuelve así un requisito de la misma felicidad personal, ya no digamos la pública. Pero esto no libera al súbdito de tener que formarse una opinión en asuntos de muy diversa índole, inclusive los científicos. Si Montesquieu ve en el afán de razonamiento apriorístico la gran falacia intelectual que impide el planteamiento realista de las cosas, Muratori se muestra muy crítico de la afición a confeccionar sistemas filosóficos o científicos, incluso por los practicantes de la física moderna. Lo cierto es que ningún sistema lleva consigo la certeza del conocimiento.⁴⁸ Eso no lo debe olvidar el individuo, que así recibe una nueva razón sobre la importancia de saber formarse opiniones sobre las cosas. Por lo que toca al gobernante, Muratori no sólo pide el conocimiento de los distintos campos del gobierno y la legislación, sino ante todo una actitud paternal y solícita para con sus súbditos. Debe ser un príncipe capaz de escoger buenos ministros para que éstos le expongan francamente los problemas y le recuerden sus obligaciones.⁴⁹ Entre las cosas que deben quedar claras es que el príncipe alcanza más gloria por impulsar las letras y las artes que por hacer la guerra, que es un azote para el propio pueblo.

También hay un énfasis claro respecto de la debida preocupación del potentado por la administración de justicia en su reino, una vía infalible para ganarse el afecto y la buena opinión de los súbditos.⁵⁰ Tal énfasis deriva en parte de la índole cristiana de la filosofía moral de Muratori y más concretamente de su convencimiento de que la justicia no sólo importa como virtud que impele al respeto a los otros, sino como requisito objetivo de la convivencia pública, situación que todo sujeto conoce por su fuerza racional innata.⁵¹ Así, pese a no admitir el derecho de resistencia contra un príncipe injusto, Muratori se muestra consciente de la importancia de la buena opinión del pueblo sobre el gobierno de éste. Esto no lo logrará el príncipe mientras no ejerza una justicia clara y sabia, esa a que lo obliga la obediencia a Dios y a las leyes. Fundamentalmente debe mostrar una decidida inclinación a la clemencia, acorde con la dulcificación de costumbres iniciada en Europa desde finales de la Edad Media.

⁴⁷ *Filosofía*, I, p. 235; *Felicidad*, p. 1, 2, 6.

⁴⁸ Muratori, *Fantasia*, p. 283.

⁴⁹ "Ruedas principales de la máquina [política]" llama Muratori a los ministros del príncipe en *Felicidad*, p. 24-25.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 76-77.

⁵¹ Muratori, *Filosofía*, I, p. 355-356. define la justicia como el vínculo y lazo de la sociedad humana, indispensable para que surja cualquier congregación de individuos. Este conocimiento lo adquieren todas las personas de manera automática con sólo plantearse la cuestión, lo que permite a los sabios elaborar leyes para la consecución de la paz y la tranquilidad.

Tras de lo dicho no debe sorprender que Muratori tiene un ideal de jurisprudencia, el cual quiere ver realizado en lugar de la habitual práctica de los juristas de recurrir a un fárrago de leyes diversas y hasta contradictorias, lo que se explica por el beneficio económico que obtienen con el retraso de los trámites judiciales. Para explicar esto demos razón primero de la problematización central de Muratori respecto del tema de las leyes y la justicia, es decir, de cómo percibe lo jurídico en general.

Para Muratori el dato fundamental de todo esto es que aun cuando un delito grave no es castigado por los tribunales, el delincuente resiente de todas formas una sanción implícita de sus semejantes, quienes lo repudian, aíslan y señalan. Esto demuestra, asegura, la existencia de una justicia universal reconocida por la luz de la razón natural existente en cada individuo. ¿Cómo se explica este principio universal de la justicia en un ser como el hombre, tan orientado siempre a su propia felicidad y al olvido de la caridad? Por lo que sería la situación moral fundamental, esto es, por aquella en que surge el sentido humano de la moralidad. Para Muratori, las nociones morales no surgen de una observación neutral de conductas, como asume Hume, sino de una identificación del sujeto con el orden de las costumbres, los caracteres y los afectos que lo envuelven, elementos a partir de los cuales adquiere el sentido de la acción moral. La moralidad implica básicamente identificarse con un orden, con una razón inscrita en los elementos referidos. Ya en el caso preciso de la justicia, el orden en cuestión se presenta a la mente como claramente universal, esto es, como un dictado de Dios o de la ley natural establecida por una suprema inteligencia.

Congruente con tal planteamiento, Muratori habla tanto de una justicia particular como de una universal, pero subrayando la dependencia de la primera respecto de la segunda.⁵² La justicia particular consiste en los órdenes jurídicos determinados por el príncipe y sus ministros, quienes podrían haberlos establecido de una manera distinta. La justicia universal ha sido dictada por Dios o la naturaleza, por lo que se resume a fin de cuentas en el derecho divino y el natural.⁵³ Estos dos órdenes de derecho, pilares de toda legislación, constituyen el gran freno al apetito

⁵² Continisio, *Governo*, p. 271-293, resume las consideraciones de Muratori sobre el nexo entre justicia universal y particular dejadas ya en *Rudimenta philosophiae moralis* (ca. 1713-1714), un primer escrito sobre filosofía moral no publicado en vida. La cuestión seguirá siendo tratada por el autor italiano en la *Filosofía* y en *Felicidad*.

⁵³ En los escritos anteriores a *Felicidad* el derecho de gentes es considerado como propio de la justicia de los hombres. Ya en este libro tardío, concretamente en su capítulo X, Muratori cuenta entre los deberes del príncipe el contribuir al mejoramiento del mundo entero, de lo que resulta una proyección de la justicia universal, la equidad y la caridad en dicho orden jurídico humano, por lo que viene a acercarse a la línea de Montesquieu en el *Espritu* (véase nuestra Introducción).

de libertad, aquel que toma las riendas cuando las personas se dejan llevar por su tendencia a la felicidad propia y se olvidan de los derechos de los otros. Por lo tanto, el derecho es una voz estricta de la razón y la justicia que habla fundamental y continuamente al individuo como tal, que se ve instado así al autogobierno y a la sumisión al príncipe. Lo que dice esta voz es invariable: si no se quiere suscitar y padecer una situación social de caos y opresión, preciso es que se respete el derecho de todos los otros a la propia felicidad. La búsqueda honesta de la utilidad de cada uno queda así del todo legitimada, y el Muratori de *Pública felicidad* recomienda al príncipe la expedición de dispensas en asuntos de justicia civil y criminal a particulares acreedores al mérito por causa de utilidad pública. Si se atiende a que las otras razones contempladas por Muratori para estas dispensas son la equidad y la caridad, acaso las virtudes más relacionadas con los principios de humanidad, entonces es claro que la utilidad pública (junto con el bien público) se eleva aquí al rango de auténtico principio de justicia universal.⁵⁴

Ya para efectos gubernativos, el planteamiento jurídico previo remata en la conocida exhortación muratoriana a la preocupación constante del príncipe por la buena marcha de la justicia, sobre todo la criminal.⁵⁵ Pero más allá de ello, en la visión de Muratori, la justicia tiende a consolidarse como un ramo administrativo específico y medular, ya que lo concibe como relativamente autosostenido y regido por una lógica propia e irreductible a las conveniencias de la dirección política del Estado. Si el príncipe cumple su deber en cuanto al respeto a la ley y los derechos, los particulares se sentirán cada vez más impelidos a poner lo propio y conseguir el máximo efecto colectivo y duradero de una observancia generalizada de la justicia, que no es otro que la morigeración o neutralización de los daños sociales de las pasiones concupiscentes y destempladas. Esto no se logra, por ejemplo, con la simple práctica de la prudencia recomendada por los manuales políticos tradicionales, nos hace ver Muratori. Parece entonces claro que la jurisprudencia sugerida por el italiano ameritaría el calificativo de universal, si no fuera porque el de jurisprudencia filosó-

⁵⁴ En *Filosofía*, p. 128, menciona Muratori la aseveración de Locke en el sentido de que la mayoría de los hombres no suele actuar considerando si sus actos son conformes a la autoridad y la ley de Dios, sino en pos de su propia utilidad y de aquello que contribuya a la conservación de la sociedad humana. Muratori le da la razón, pero recalca que el trasfondo de esto es un plan divino: al crear al hombre como un ser que añora la felicidad, el Creador ha garantizado la preservación de la sociedad y de la especie, así como que cuanto se oponga a ella sea malo e injusto. El bien público es, por lo tanto, un fin realísimo y querido por Dios. Si quien piensa como Locke acepta esto, sostiene Muratori, entonces también debe admitir que existe regla segura y manifiesta en la naturaleza respecto de las acciones morales de los hombres.

⁵⁵ En esto se aleja de la idea prudencial del Antiguo Régimen de que esta justicia debe delegarla el príncipe en sus servidores y no impartirla por él mismo.

fica le va mucho mejor: el conocimiento indefectible del primado de la justicia es la base de esa filosofía moral o de costumbres propuesta por Muratori para hacer explícito y difundir lo que ya sabe hasta el hombre más rudo.

Especifiquemos ahora lo relativo al gobierno y a asuntos esenciales de la convivencia política, según Muratori. Paso preciso para ello es hablar de la felicidad pública, tema en el que se da una cierta evolución entre el Muratori difusor de la filosofía moral (1735) y el posterior, autor de *Pública felicidad* (1749).

El Muratori de las obras previas a *Pública felicidad* no recalca todavía mucho la condición administrativa de la justicia por la que el príncipe debe procurar la felicidad pública. Su interés principal es subrayar la importancia central de la justicia como virtud, sin la que no hay honestidad ni felicidad públicas. Lo que medularmente desarrolla el italiano entonces es una especie de ciencia de la virtud moral, con la justicia como la modalidad culminante de la misma en la lucha de todos contra la concupiscencia y a favor del bien público. El apoyo más importante que cualquier individuo puede recibir para conducirse con virtud no es la aprobación o la presión social sino la exhortación y ejemplaridad de los más sabios y santos a vivir de esa manera. Aunque la filosofía moral de Muratori está pensada para todos los hombres, al centro de sus consideraciones está el ideal del individuo cultivado, cristiano y provisto del sentido del buen gusto, cualidades que le permiten ser un agente efectivo del bien público.⁵⁶ Respecto del problema de los vínculos sociales fundacionales, tan importante para los autores políticos de su generación, Muratori esgrime ya la idea de la felicidad pública en substitución del viejo concepto del bien común, un cambio que Continisio⁵⁷ explica de la manera siguiente. La vieja idea del bien común, de raíz aristotélica, suponía una conciliación casi automática del interés particular con el público, en lo que la participación del príncipe o gobernante consistía en corregir desfases leves, casi nunca insalvables. Tal planteamiento no sa-

⁵⁶ El arte de relacionarse y de actuar públicamente consiste en hacer que lo bueno y lo verdadero obren con toda su fuerza, algo garantizado cuando priva el buen gusto. Un hombre dotado de buen gusto se abstiene de ponerlo todo en duda o realizar exhibiciones ostentosas de la propia inteligencia o erudición. Sabe distinguir dónde hay talento y dónde no, así como lo útil de lo inútil y lo bien meditado de lo prejuicioso, con un conocimiento adecuado sobre cómo actuar en cada situación. Procede, pues, como un pintor, quien de antemano tiene una idea completa de lo que quiere y se aplica a partir de ello a la realización de su obra, que nunca será tan perfecta como el ideal inspirador. Esta misma tónica platónica encontramos en la idea que Muratori se forma de la conducta social del hombre virtuoso, quien ha de resistir el imperio de la opinión general (la "reina del mundo") y mantenerse fiel a lo que alguna vez ha contemplado ya como verdad.

⁵⁷ *Governo*, p. 193-203.

tisface más a Muratori quien estima que situaciones como la del continuo involucramiento de los príncipes en las guerras atestiguan el frecuente desfase entre el interés de éstos y el de sus pueblos. Por tanto, el autogobierno pasional en aras de la justicia y el bien público es indispensable en el príncipe y los súbditos para que la República no se convierta en un teatro de opresión y caos. Es importante que el príncipe tenga el hábito de ponerse en el lugar de sus súbditos para visualizar lo que de él se espera como gobernante, con conciencia aguda de la importancia de garantizar una justicia pronta y eficiente.

En una segunda fase de su producción, representada por *Pública felicidad*, Muratori insiste todavía en que el príncipe sepa hacer del interés público el propio, es decir, que sea capaz de imaginarse a sí mismo como un súbdito y deducir de ello su mejor conducta como gobernante.⁵⁸ No obstante, ya hay ahí lo que apunta a una cierta teoría o idea del contrato social muy sencilla pero con elementos para fundamentar el dominio principesco.⁵⁹ Más novedoso es aún que la motivación del príncipe no debe ser ahora simplemente la satisfacción de las expectativas puntuales de sus súbditos en lo relativo a la vida pública de su Estado: su objeto tiene que ser la mejoría del mundo entero a partir de lo que se puede lograr por el conocimiento de la justicia y los diversos ramos del gobierno. Los tiempos hacen ya posible la especialización indispensable para un gobierno sectorizado (comercio, industria, educación, administración de justicia, etcétera), sin que la justicia deje de ofrecer el remedio general para los desequilibrios y dar sentido a la creciente complejidad administrativa. De manera que aquí se delinea una ciencia del gobierno en la que a la gran virtud del gobernante, la justicia, se suma la profesionalización y consolidación de los ramos públicos. Puede así decirse que la gestión de cada uno de estos ramos viene a implicar una especie de disciplina propia, sin que falte una supervisión del príncipe para que la justicia se mantenga como lazo cohesionante de la República.⁶⁰ Familia-

⁵⁸ *Felicidad*, p. 277-278. Muratori lo refiere en relación con las cuestiones fiscales.

⁵⁹ Muratori, *Felicidad*, p. 10-11, afirma que por "consideración natural" resulta obvio que si los hombres alguna vez decidieron sujetarse a la dirección de una persona (rey o príncipe), ello fue porque buscaban su propio bien. Un poco más adelante llama "voz y ley de la naturaleza" a esta consideración, la cual, según deja ver, es algo que cada uno hace para explicarse la existencia del gobierno. A este tipo de concepción jusnaturalista, que apunta al contractualismo, añade Muratori aquella de tipo providencialista que ve en la consecución histórica del bien público un hecho previsto y deseado por Dios.

⁶⁰ Asunto central de la ciencia del gobierno de Muratori es, por tanto, la práctica judicial adecuada. Para esta última recomienda el derecho público enseñado en las universidades de Alemania y Holanda, *Felicidad*, p. 38. Un especialista del tema (Christoph Link, "Rechtswissenschaft", en Rudolf Vierhaus, *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung: aus Anlaß des 250jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 45-46), explica ese derecho público alemán como una variante de la política en sentido aristotélico, en

rizado en buena medida con estas disciplinas, pero atendido también a la obligación de garantizar la justicia, el príncipe actúa conforme a una ciencia del gobierno cuyo programa medular es la máxima actualización posible de la justicia universal en la convivencia política.

Sin duda, esta nueva comprensión del punto de la felicidad pública apunta ya a una homogeneización de los súbditos frente a un aparato de gobierno que no está lejos de ser un aparato administrativo en el sentido moderno del término. Deja entrever un esquema en que, para efectos de vida económica, el gobierno procurará la conformidad de las diversas leyes y medidas en cuanto al fomento de la industriosisdad, un contexto en el que ocurrirá el libre desarrollo de las pasiones económicas o *interested affections* de que habla Hume. El hecho es, sin embargo, que en esta segunda fase del pensamiento político de Muratori aún campea el análisis diferenciado de la utilidad, lo cual le impide la identificación de pasiones estrictamente económicas al estilo del autor escocés. Muratori sigue preocupado por el tipo de honestidad que predomina en cada una de las formas de utilidad. Una primera es la del ámbito rural, agrícola, en que el trabajo y los afanes no están permeados de vanidad o deseo de lujo: lo que el labrador persigue siempre es la honesta subsistencia propia y de su familia, sin requerir más conocimiento o cuidado para ello que el saber y el oficio recibidos de las generaciones previas.

La segunda clase de utilidad, esta vez netamente pública, supone un individuo en lucha constante con la concupiscencia, acechante bajo la forma del lujo, la vanidad o el amor propio potenciado por el refinamiento cultural. El gobierno interviene aquí para fomentar el interés por la ciencia y las manifestaciones culturales, el buen gusto y todo aquello que sirva para fortalecer la capacidad de opinar y valorar; lo que ayuda al individuo en el gobierno de sus pasiones y merma la influencia pública de la concupiscencia.

En cuanto a las leyes, éstas son de tres tipos: civiles, de buen gobierno y fiscales.⁶¹ Que esta utilidad pública o común se asienta y potencia principalmente en el medio urbano es algo evidente, como también lo es, sin embargo, que sólo perdura o se amplía si el desarrollo económico que conlleva se extiende al medio rural. Una tercera utilidad, ya de tipo particular, se da en el individuo que desea la gloria y por ello se procura un patrimonio o prestigio que le permita la fundación de establecimientos u obras públicas útiles. Esta búsqueda de utilidad particular se distingue por sacar provecho de la emulación inherente a todo tren de vida en

la que se conjuga la formulación jusnaturalista de las obligaciones públicas con la doctrina de los fines del Estado conforme al criterio del legislador.

⁶¹ Muratori, *Felicidad*, p. 96.

el lujo. Es de notar que la progresión de las tres utilidades va en el sentido de menor a mayor lujo, de menor vanidad a mayor vanidad, de menor riesgo de concupiscencia a mayor riesgo de ella. La secuencia es cultural pero relacionada con la generación de riqueza o contribución indirecta a ella por el individuo en cada estadio.

A cuál tradición de filosofía política se remite Muratori no es algo difícil de detectar. Se trata de la modalidad contrarreformista de la razón de Estado,⁶² específicamente en su versión milanesa (impulsada de manera notable por Carlos Borromeo), aquella que pone un énfasis particular en las virtudes cristianas del príncipe como determinantes de su éxito como gobernante. En esta modalidad se detecta una tensión particular entre los aspectos éticos y los técnicos que intervienen por igual en el gobierno, lo cual tiene consecuencias en lo concerniente a las aptitudes del príncipe. Por una parte se tiene en cuenta la necesidad de un gobernante cristiano, atendido a actuar sólo de acuerdo con los dictados de su conciencia, garante con ello de la buena voluntad divina para con sus dominios. Por otra parte, del gobernante también se espera un conocimiento de experto respecto del manejo de su dominio. No sólo se exige esto en lo relativo al despacho de los negocios o la prevención de los contratiempos con la máxima rapidez posible, sino también en lo relativo al conocimiento de las pasiones de los súbditos y a un entendimiento “técnico” de las constelaciones que en función de ellas se puedan presentar. Las mismas virtudes del príncipe son entendidas y clasificadas según los ramos del dominio político en que inciden más directamente.

Lo que no han logrado los representantes de la tradición cristiana de la razón de Estado previos a Muratori⁶³ es concebir el oficio del gobierno en función de la virtud que mejor permite un manejo simultáneamente técnico y moral-cristiano del dominio, un manejo racionalmente justificado y ya no sólo confiado a la simple discreción del príncipe. Muratori señala la justicia como la virtud que al ser practicada por el príncipe de inmediato despierta el amor de los súbditos hacia él y le permite “mover la máquina”. La exaltación de la prudencia principesca por Botero no satisface más a Muratori para integrar la parte ética y la técnica en la actuación del gobernante. Esta última tiene que incluir el fomento común de las ciencias y las artes, con todos los retos en cuanto a educación que ello conlleva, y es también desde este punto de vista que la justicia y ya no la prudencia recibe prioridad como virtud. La justicia,

⁶² Continisio, *Governo*, p. 232-248.

⁶³ Como Girolamo Frachetta y Giovanni Botero, este último autor del célebre libro *Della ragion di stato (La razón de Estado)*, escrito en 1589 y muy difundido en la parte meridional de Europa durante el siglo siguiente.

por cierto, viene a ser una especie de virtud-ciencia (así como en Hume era virtud-destreza) alimentada en un conocimiento universitario del derecho público.

Expuesto lo relativo a la evolución de Muratori entre su *Filosofía moral* y su *Pública felicidad*, así como a su inserción en la tradición de la razón de Estado milanesa, conducente es sostener que la profesionalización y sectorización del gobierno contempladas por él repercutirán en una cierta concentración inevitable de poder y decisión por el príncipe y sus ministros. El resultado es que al pueblo se le asigna una condición extremadamente sumisa, contrastante con la antigua tónica prudencial de gobierno atendida a la diversidad de circunstancias y de concesiones posibles a los reclamos populares. El creciente énfasis en la justicia no ha avanzado al parejo que la libertad política concedida al pueblo, antes bien la primera se fortalece a costa de la segunda. Esta situación tiene su correlato en un cierto cambio dentro del ideario filosófico de Muratori. En su tratado de 1735 todavía piensa el italiano que cada hombre puede y debe aprender la filosofía moral para tomar conciencia expresa de lo que la razón natural intuitivamente le dice. En su libro de 1749, que en sentido estricto es una “política”, Muratori no vacila en afirmar que la filosofía moral se dirige a unos cuantos, en tanto que la mayoría de los hombres cuenta con la religión para conocer lo fundamental.⁶⁴ Si tomamos en cuenta que para entonces Muratori todavía entiende la filosofía moral como el conocimiento razonado del hombre y sus obligaciones públicas, entonces queda claro que los gobernantes y los hombres cultos, en tanto que iniciados en la filosofía moral, detentan la virtud-ciencia de la justicia, en tanto que de los gobernados cabrá esperar un dócil acatamiento a quienes más saben. El principio ciceroniano del *Salus populi suprema lex*, relativo a la imperiosa seguridad del pueblo, opera también en favor de esta concentración de poder y decisiones en cuanto que provee al príncipe de una autoridad irrefragable por su responsabilidad ante las necesidades de supervivencia colectiva.⁶⁵

Terminemos este apartado señalando que en Muratori, principalmente el de la última fase, late un claro sentido del carácter supererogatorio de la felicidad pública respecto de las metas de la supervivencia y la marcha ordenada de una sociedad. Del orden de la utilidad pública se puede trascender al orden de la felicidad pública si se consigue algo más que una vida pública bien llevada y organizada. El contraste entre ambos órdenes lo ofrece Muratori al comparar la situación de los pueblos autóctonos ame-

⁶⁴ *Felicidad*, p. 50.

⁶⁵ No es casualidad que sea precisamente al tratar del comercio de víveres, una de las cuestiones más polémicas en el medio político italiano del siglo XVIII, que Muratori invoca el referido *Salus populi*, Muratori, *Felicidad*, p. 210.

ricanos más desarrollados y la de los romanos. En el caso de los aztecas e incas, en quienes Muratori reconoce el logro de la vida urbana y el conocimiento de las leyes, las artes y la memoria histórica, el avance de la situación de bárbaros a la de un gobierno racional fue notable.⁶⁶

Con todo, estas naciones no conocieron “el secreto de las ciencias”, por lo que no es posible asegurar que hayan alcanzado el nivel de la felicidad pública. No supieron, pues, desarrollar la ciencia del gobierno que Muratori ahora propone, con ese conocimiento profesional de los ramos públicos y la aspiración a la felicidad universal. Acceder a este último estado de cosas, el más honesto, supone algo más que preservar el bien público. Fundamentalmente se necesita un príncipe y un pueblo que sepan hacer de la gloria una meta común y consciente, más allá de lo que se pueda conseguir en el sentido de la conciliación de los intereses. La felicidad pública se revela a fin de cuentas como un principio normativo más elevado que el de la utilidad pública, como un principio que llama prácticamente al esfuerzo humanitario continuo. Su distintivo es la exigencia de un bienestar universal en el que y del que participen todos los pueblos. Se trata, en fin, de lo que al tratar de Montesquieu se designó la utilidad humanitaria. Ejemplos de tal felicidad los encuentra Muratori en la historia de los romanos, cuyas expresiones de *felicitas publica*, *temporum felicitas*, *felicis tempora* y *felicitas saeculi* revelan la clarividencia de este pueblo antiguo al reflexionar sobre el más alto nivel de la convivencia humana. La felicidad pública se irá extendiendo universalmente como el gran principio de la vida pública conforme la ciencia del gobierno o buen gobierno vaya mostrando sus frutos insuperables.

Ferdinando Galiani (1728-1787). Utilidad y subjetividad

El napolitano Ferdinando Galiani representa para el caso italiano una figura parecida a la de Hume en el Atlántico, pues se trata de un pensador cuya agudeza suscita aún admiración profunda el día de hoy. En *Della moneta* o *De la moneda*, libro muy apreciado desde su aparición en italiano en 1750, el famoso abate Galiani desarrolla una teoría del valor subjetivo en la economía, origen a su vez de otra del valor objetivo (el de mercado), con lo que puede plantear cuestiones que sólo en fechas mucho más tardías vuelven a ser tratadas por los economistas.⁶⁷ La gran pregunta de Galiani es la relativa a por qué algunos bienes indispensables

⁶⁶ *Ibidem*, p. 59-60.

⁶⁷ Véase Schumpeter, *Historia*, p. 284, en que sostiene que Galiani había ya resuelto en el siglo XVIII los problemas sobre el valor retomados en la centuria posterior.

como el agua o el aire no cuestan o cuestan muy poco, en tanto que otros, como los diamantes, alcanzan un precio tan alto. La respuesta radica en que se deben considerar la utilidad (*utilità*) y la escasez (*rarità*), en lo que la utilidad se refiere al placer o felicidad dispensada por el objeto.⁶⁸ Con reflexiones como ésta, ajena a los principios prevalecientes por entonces en asuntos monetarios, Galiani destaca como un pensador notablemente original y guiado por un talante distinto al común de los *philosophes* de París, ciudad en la que pasa los años más dichosos de su vida.⁶⁹

Alérgico a las sistematizaciones y al espíritu sectario y doctrinario, de lo que la teoría económica fisiocrática le parece un ejemplo consumado, Galiani se atiene a los hechos particulares como base de cualquier afirmación filosófica o científica. Esto puede verse en sus famosos *Diálogos sobre el comercio de granos* (*Dialogues sur le commerce des blés*), de 1770, obra elogiadísima por sus contemporáneos iluministas en que echa por tierra el dogma fisiocrático de que en cualquier situación conviene fomentar la libre circulación de granos, así como que la agricultura sea el único ramo realmente productivo de la economía. Galiani se deleita demostrando que muchas de las nociones en boga, incluso aquellas aceptadas por los “entendidos”, no pasan de ser prejuicios o palabrería hueca.⁷⁰ No llega el italiano a realizar una crítica tan memorable como la de Hume respecto de la causa y otros conceptos filosóficos fundamentales.⁷¹ Lo suyo es tratar problemas concretos y situaciones individualizadas. Con todo, su obra ofrece en lo subyacente perspectivas importantes y audaces, como el postular un modelo de interdependencia de causas que anticipa directamente al desarrollado por Vilfredo Pareto en el siglo XX.⁷² Pierre Dockès ha señalado también las aportaciones del abate en lo relativo a la comprensión de fenómenos económicos en el espacio, como la definición de las fronteras económicas nacionales y las peculiaridades de los

⁶⁸ Ferdinando Galiani, *Della moneta*, ed. Fausto Nicolini, Bari, 1915, libro I, cap. 2, p. 25-45, incluyen estas definiciones.

⁶⁹ Como funcionario en la representación diplomática de Nápoles.

⁷⁰ Gottfried Eisermann, *Galiani. Ökonom, Soziologe, Philosoph*, Frankfurt a. M./Berna/Berlín/Nueva York/París/Viena, Peter Lang, 1997, ilustra sobre las orientaciones del pensamiento de Galiani en general. Eisermann subraya el apego de Galiani a los cánones classicistas renacentistas (p. 147-150), con el distanciamiento consecuente de las doctrinas ilustradas que afirman el perfeccionamiento irreversible del hombre o de la situación social mediante la educación o la difusión de algún principio (p. 124-125, 131, 165). En el propio Voltaire, por quien siente aprecio y admiración, Galiani no deja de advertir una cierta inclinación a actitudes propias de un predicador y no de un pensador realmente crítico, *ibidem*, p. 159.

⁷¹ Aunque sí del concepto de substancia aplicado a los bienes económicos, como lo apunta Karl Pribram, *A History of Economic Reasoning*, Baltimore/Londres, John Hopkins University, 1983, p. 115.

⁷² La interdependencia queda expuesta, por ejemplo, en su observación de que el precio regula al consumo y éste a su vez al primero, Eisermann, *Galiani*, p. 73.

desplazamientos del comercio de grano entre provincias productoras y deficitarias.⁷³

Con Galiani volvemos a comprobar que la corriente italiana lleva una orientación distinta de la atlántica. Ya en Muratori había una concepción de la felicidad pública en que la prosperidad no se relacionaba tanto con procesos de acumulación o progresión sino de equilibrio y articulación (entre campo y ciudad, por ejemplo). Asimismo se partía de que el príncipe entendería la conveniencia de orientar su interés a favor del de los súbditos, algo en lo que Montesquieu y Hume no confiarían. Galiani continúa la tradición de depositar su confianza en el libre esfuerzo del príncipe por encauzar su propio interés hacia el del público, como se puede ver por el hecho de que en *Della moneta* la devaluación monetaria se discute primordialmente en función de los intereses y conveniencias del príncipe, como apunta Venturi.⁷⁴ El talante del abate es de un realismo político extremo, pues justifica el sometimiento implacable de la plebe en caso de que ésta no quiera aceptar la devaluación del circulante.⁷⁵ El aumento de precios que la medida acarreará, junto con el de jornales y sueldos, será para bien de todos en cuanto que disminuirá el débito estatal. Por tanto, aunque la devaluación aparezca en sí como una medida desleal y dura, de ella se puede decir lo mismo que de la guerra: en un momento dado resulta buena y necesaria. Galiani constata que en la historia suele haber siempre beneficiados y perjudicados, lo cual forma parte de un orden o lógica distinta de la que suelen asumir los intelectuales optimistas y progresistas. El descubrimiento de América, por ejemplo, trajo un notable impulso a la industria y el comercio, así como a la paz y el sentimiento de humanidad. Al mismo tiempo, sin embargo, este florecimiento implicó sufrimientos indecibles para los indios americanos y los negros africanos.⁷⁶ No es cierto, concluye Galiani, que los europeos de alguna manera sean “mejores” que los romanos en cuanto a haber impulsado la felicidad de todos. Este ensanchamiento del horizonte comprensivo en tiempo y espacio es un proceder común en Galiani, quien practica así un desengaño de tipo maquiavélico.

⁷³ Pierre Dockès, *L'espace dans la pensée économique. Du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1969, p. 308-312.

⁷⁴ *Settecento*, p. 494.

⁷⁵ Galiani, *Moneta*, libro III, cap. 3, § 6, p. 207-213, trata del llamado *alzamiento*, por el que se entiende, entre otras cosas, la emisión de una nueva moneda con menor ley, lo que traerá consigo inflación y malestar social. La discusión sobre si para satisfacer la deuda pública conviene esta medida o el aumento de impuestos es muy intensa en la Italia de principios del siglo XVIII, sobre todo en Nápoles y Lombardía, si bien ocurre de manera un tanto intermitente, Venturi, *Settecento*, p. 444-445.

⁷⁶ Muratori, *Felicidad*, p. 318, había dicho lo mismo sobre los indios subyugados en los territorios americanos de España y Portugal.

Galiani retiene de Muratori⁷⁷ el énfasis en la sujeción política del súbdito, quien no sólo debe tomar conciencia de la inutilidad de cualquier rebeldía o cuestionamiento de la autoridad del príncipe sino de la impertinencia de entusiasmarse por lo que no se conoce bien o no se tiene claro. Sin embargo, este pensador asegura que el derecho y el remordimiento, los premios y los castigos, en suma todos los elementos más indispensables para un sistema social, sólo son posibles si las personas albergan el convencimiento íntimo de ser libres.⁷⁸ Este es el factor psicológico decisivo para Galiani. Sea cierto o no que los individuos son libres, el hecho es que lo creen y que de esto se siguen consecuencias reales para la vida social. Lo mismo sucede con la moneda, de la que el pueblo cree que es una riqueza circulante. No lo es, sostiene Galiani,⁷⁹ quien de cualquier manera constata que sin esta creencia la moneda no sería el instrumento para poner a circular la verdadera riqueza que son los bienes. Tampoco existe la “moneda imaginaria” tal como se le ha supuesto, tomada como una sustancia o entidad ideal inmutable que permitirá medirlo todo y garantizar el equilibrio entre deudor y acreedor. Tal entidad ideal, independiente de cualquier cosa, sencillamente es imposible. Galiani se enfrasca así con la noción del valor como tal y concluye que el valor mismo de la moneda necesita ser estabilizado. En lo fundamental, el valor es una proporción que ocurre dentro de la mente del hombre entre lo que significa la posesión de una cosa y la de otra. Es en la constitución moral del hombre y en las ideas que surgen en él por las necesidades y placeres experimentados donde reside la clave de los valores, cuyas variaciones no se sustraen a un análisis conforme a la razón y la experiencia.⁸⁰ Y es también en los hombres donde está la verdadera riqueza de un reino.

El énfasis de Muratori en los aspectos humanos interiores pervive así en Galiani, quien por otra parte se revuelve contra la idea estoica de que las virtudes y los delitos no sean mensurables. Galiani está convencido de la posibilidad de aplicar a la moral el “análisis universal” (el de la física, la mecánica, la óptica, etcétera) en el sentido de darle la claridad

⁷⁷ A quien ha leído y considera “grande e inmortal”, aunque no está de acuerdo en su idea de que la prosperidad del Estado dependa de la cantidad de metálico retenido, Galiani. *Moneta*, libro I, cap. 1, p. 21; libro IV, cap. 2, p. 244, 247.

⁷⁸ Eisermann, *Galiani*, p. 166. Esto lo dice Galiani en una carta a su fiel corresponsal Madame d’Epinay, del 23 de noviembre de 1771: “El convencimiento de ser libre basta para establecer una conciencia, un remordimiento, una justicia, las recompensas, las penas. Basta para todo, y he aquí el mundo explicado en dos palabras.” Cit. por Massimo Amato, “Dal dibattito sulle monete al *Della Moneta*. Riforme, monete, calcolo y intelletto da Muratori e Beccaria a Galiani”, p. 854, en *Rivista storica italiana*, 108, 1996, p. 836-856.

⁷⁹ Galiani, *Moneta*, libro II, cap. IV.

⁸⁰ Amato, “Dibattito”, p. 850-853, en que concluye que las consideraciones de Galiani y Keynes sobre el dinero se asemejan de manera notable.

de expresión necesaria para hacer comparaciones, así como la capacidad de efectuar cálculos y realizar demostraciones al estilo de las ciencias exactas.⁸¹ Lo que se necesita para establecer esta nueva ciencia moral es asumir que la íntima convicción humana de ser libre hace posible la idea de Dios y la de las relaciones entre las cosas. La agudeza intelectual de Galiani lo lleva a constataciones tan paradójicas como las de Hume respecto de los móviles conductuales del hombre. El escocés sostenía que la razón humana no opera si no es para dar curso a suposiciones o expectativas que de origen no son racionales. La paradoja mostrada por Galiani está en que los hombres se esfuerzan por encontrar la necesidad de las cosas, propósito al que se entregan tras haberse autopercebido como entes libres o conciencias ajenas a cualquier determinación inapelable.

Dada su renuencia a adoptar doctrinas y teorías universales, es imposible presentar de manera sistemática la manera en que Galiani sitúa lo útil en función de la estructura moral del hombre. Quizás sea por este tante que nunca se decide finalmente a escribir ese análisis universal de la moral antes referido, cuyo carácter cuantificador acaso no lo libraría de un cierto contenido teórico especulativo. En contrapartida, contamos con testimonios valiosos de sus ideas sobre el aumento de la riqueza pública, las cuales ameritan consideración. Para Nápoles, su país natal, Galiani quiere una economía basada en la agricultura y las manufacturas y no en el comercio internacional, que es lo que varios economistas previos de su país han venido proponiendo.⁸² Cifrar la prosperidad en el comercio exterior es un desperdicio de energía, pues la riqueza natural y la situación geográfica de Nápoles no favorecen actuar en este sentido. Lo que se requiere es lograr un aumento inmediato de la abundancia material y la población.⁸³

Por otra parte el panorama social de este Estado, con una clase ociosa que vive de las deudas del Estado, así como con una serie de cuerpos intermedios “despótico-aristocráticos” y corruptos que chupan la sangre de la administración y la justicia, obligan al reencauzamiento de la vida pública. Influidado directamente por Melon y su famoso *Ensayo político sobre el comercio* (1734),⁸⁴ Galiani relaciona el visible auge del lujo en su época

⁸¹ *Ibidem*, p. 853-854.

⁸² Venturi, *Settecento*, p. 500-502. Se trata de una discusión en que han participado Paolo M. Doria, Carlantonio Broggia y otros autores italianos de fama.

⁸³ Galiani, *Moneta*, libro IV, cap. 2, p. 244-247. Lo dice precisamente al corregir la idea del buen gobierno económico de Muratori. Galiani explica entonces que el “buen gobierno” —dicho así en general y ya no sólo el “económico”— consiste en “nadar en la abundancia de víveres y no del oro; que se ha de dejar salir la menor cantidad de gente posible y hacer venir la mayor que se pueda, y regodearse en verse rodeado de una multitud”, *ibidem*, p. 247.

⁸⁴ *Ibidem*, prólogo, p. 2, elogia a Melon por su ingenio, honestidad y virtud, aunque menciona que a éste le ha faltado emprender la demostración de las verdades expuestas en su ensayo. También reconoce Galiani a Locke entre sus inspiradores en el tema de la moneda.

con una transformación social profunda, nacida a su vez del aumento de la población y del mejoramiento técnico.⁸⁵ Se da, pues, un proceso de recambio social por el que surgen nuevos ricos y se liberan considerables energías económicas. El rey de Nápoles, Carlos de Borbón, puede y debe sacar ventaja de este proceso. Lo que debe atacar primero es el problema de la deuda por medios efectivos, pues al convertirse en fuente de creciente ganancia especulativa lleva a que los acaudalados retiren su dinero de la agricultura. El campo napolitano ofrece cada vez más el espectáculo de una infinitud de parcelas pequeñas habitadas por familias famélicas. Galiani no descarta el recurrir a la devaluación monetaria para afrontar el problema.⁸⁶ Más allá de la medida que se tome, el hecho es que el saneamiento del sistema monetario y crediticio agilizará una circulación de riqueza que agrandará y estabilizará la generación de la misma. Ya en sus reflexiones sobre el comercio de granos, Galiani difunde la idea de que el ramo que ahora más impulsa la circulación es la industria manufacturera, no la agricultura, como sucedía antes.⁸⁷

Esta cuestión de la agilización de la circulación entre los diversos ramos económicos es fundamental para entender los logros de Galiani como economista, indisociables de su alejamiento del análisis diferenciado de la utilidad en aras de encontrar el factor pasional que impulsa a la producción de riqueza en cualquier ámbito. Desde este punto de vista Galiani realiza un paso frente a Muratori como Hume lo hace frente a Montesquieu. Como Muratori, Galiani tiene muy presente el diferente perfil del hombre productivo en la agricultura frente al productivo en la manufactura, con atención a que uno está en el medio rural y el otro en el urbano, lo que supone culturas distintas.⁸⁸ Lo peculiar del primero es la inestabilidad de su consumo, a lo que lo obliga la dureza de su existencia y la falta de motivos para el lujo y la vanidad que es propia de la vida

⁸⁵ Pero visto con más precisión, el lujo es un efecto directo de la paz, el buen gobierno y el mejoramiento de los ramos útiles a la sociedad. Es como la rama dorada o espiga dorada del campo, que aparece en una fase de madurez a la que sólo el buen gobierno puede llevar. En su reciente edición alemana de *Della moneta* (Ferdinando Galiani, *Über das Geld*, Düsseldorf. Verlag Wirtschaft und Finanzen [Verlagsgruppe Handelsblatt GmbH], 1999, p. 336, nota 8), Werner Tabarelli elogia a Galiani por haber notado ya que el lujo depende en parte de los trabajadores a los que el mejoramiento técnico pone en riesgo de desocupación: para evitar dicho riesgo ofrecen trabajos no necesarios a quien quiera pagar por ellos.

⁸⁶ Y contempla, por cierto, que el soberano anule la validez de los contratos sobre rentas y censos (préstamos) contraídos por la minoría que acumula capitales sin industria o esfuerzo alguno. A esta medida la llama liquidación y la estima en última instancia favorable, como se ha dicho ya, a las clases trabajadoras y a la misma "plebe", Amatto, "Dibattito", p. 497-498.

⁸⁷ Eisermann, p. 90, apunta cómo Diderot, seguidor de Galiani en esta discusión, recuerda dicha idea en su alegato contra el abate Morellet.

⁸⁸ Un resumen de estas ideas de Galiani, con la valoración económica de las mismas, en Dockès, *L'espace*. p. 312-318.

del campo. El segundo gasta de manera más dispendiosa conforme más ingresos tiene. De ello deduce Galiani —contra la generalidad de los fisiócratas— que un circuito económico industria→agricultura es más beneficioso que el de agricultura→industria. La utilidad doméstica se articula óptimamente con la pública mediante una correlación entre industria y agricultura en que la circulación de la primera estimula el mismo proceso en la segunda, de ahí que no haya más diferencia entre estas utilidades desde un punto de vista económico. A esta conclusión no nos llevaría el abate si antes no hubiera identificado la pasión que en los tiempos recientes ha tomado la delantera para impregnar la vida económica: la valoración con base en la comparación. Conforme el hombre rural va siendo integrado al circuito económico industria→agricultura, de esta misma manera se arraiga en él la pasión del valor, adormecida y no aprovechada hasta ahora en todo su potencial. Este planteamiento tiene consecuencias en la idea que Galiani se forma del desarrollo económico. Si en su aplicación del análisis de pasiones a la conducta económica Hume propone un esquema sectorial del desarrollo (sólo a partir de cierta productividad agrícola se desarrolla la manufactura), Galiani se orienta más bien a otro de circuitos económicos y solidaridad circulatoria entre los ramos.

¿Qué concepción alberga Galiani de la justicia y el derecho? En un escrito intitulado *De los deberes de los príncipes neutrales hacia los príncipes guerreantes y de éstos hacia aquéllos* (1781),⁸⁹ Galiani se propone corregir a autores jusnaturalistas como Samuel Pufendorf y Christian Wolff mediante el énfasis en el origen histórico-social de la institución de la justicia. Un derecho como el de herencia, tomado frecuentemente como el “derecho natural” por excelencia, sólo puede explicarse por la presión social de evitar que ciertos bienes queden sin dueño a la muerte del anterior, de ahí que en realidad sea una convención acordada precisamente para evitar la situación —ésta sí natural— de que los bienes pasen a manos del más fuerte o abusivo. Con el derecho de herencia se ha puesto en marcha un artificio para que los testadores sean respetados y hasta temidos, asegura Galiani. Este último sostiene entonces una idea semejante a la de Hume respecto del origen de la justicia y el derecho: *Utilitas justit prope mater et aequi* o “la utilidad es la madre del derecho y la equidad”.

Su espíritu riguroso y alérgico a las generalizaciones teóricas lleva al abate Galiani a sustentar una idea de la historia distinta de algunos iluministas franceses que hablan de un proceso universal en sentido de progreso. La historia no puede ser entendida por él como una progresión irreversible o siquiera un proceso en dirección única. Implica momentos de alternancia entre civilidad y barbarie. Ninguna situación puede

⁸⁹ Es decir, *De' doveri de' principi neutrali verso i principi guerreggianti, e di questi verso i neutrali*.

ser tomada nunca como del todo estable; los accidentes se revuelven infinitamente sobre sí mismos. Este continuo girar sobre sí de los accidentes echa por tierra el paradigma de las progresiones. Ahí está el caso de las inflaciones en Europa, imbatibles en su recurrencia entre periodos amplios.⁹⁰ Asimismo tenemos el fenómeno de la corrupción, que es algo que Galiani siempre tiene en cuenta y le parece una confirmación del paradigma de inestabilidad que postula. De cualquier modo, el gran pensador napolitano no excluye que la mente humana encuentre un grado de racionalidad satisfactoria en el acaecer, no obstante el aparente retorno continuo de las cosas en sí y la imposibilidad de rebasar los límites marcados por la naturaleza. Los valores de las cosas, por ejemplo, no son en el fondo caprichosos; su continuo variar ocurre con orden y regla exacta e infalible. Si en el hombre honesto-útil de Muratori la posible frustración por la propia debilidad moral y la necesidad del reinicio continuo mengua ante la constatación de que al buscar la utilidad se contribuye al orden natural dictado por la voluntad divina, de manera parecida el de Galiani constata que, para no quedarse en el eterno retorno, preciso es remontarse a un orden más amplio que el de partida, a uno que dé cuenta pues de “los hechos eternos del espíritu humano”.⁹¹ Así le sucede a él mismo cuando considera los problemas monetarios, en lo que empieza con los principios de Locke y termina con los elementos propios de una teoría del valor referida a ciertas realidades humanas infranqueables.

De todo lo anterior queda confirmada la importancia central de la ciencia del gobierno en la corriente italiana, que en el caso de Galiani sigue viendo en el comercio de granos el aspecto de la vida pública que más claramente debe cuidarse para garantizar la seguridad general en el sentido del *Salus populi*, pero también persiste en él el ideal mura toriano de la felicidad pública, de lo que da prueba al denunciar en sus *Diálogos sobre el comercio de granos* la merma de dicha felicidad (*gaieté publique*) cuando ocurren sucesos como el aumento repentino del valor de la moneda en circulación.⁹² Tras oír a su interlocutor mencionar felicidad, uno de los personajes del diálogo, el marqués, confiesa no haber oído nunca hablar de algo así,⁹³ pero es claro que si el mencionado marqués hubiera

⁹⁰ Sobre la cuestión de si el metálico representa la medida común de la economía, Galiani comenta que “una medida constante e inmutable no hay que esperarla ni buscarla. La ha substituido una mutación lenta y poco sensible”, véase Amatto, “Dibbatito”, p. 850. Sobre la percepción de la inestabilidad continua por Galiani resultan interesantes las consideraciones finales de Amatto, contenidas en la página citada y siguientes.

⁹¹ Luigi Einaudi, “Galiani als Nationalökonom”, en *Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik*, 81 Jg., 1941, p. 21, cit. por Eisermann, p. 83.

⁹² Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, París, Fayard, 1984, p. 246-248.

⁹³ *Ibidem*, p. 246. Además del marqués, en los diálogos participan dos personajes con los títulos de presidente y de caballero, éste último identificable en sus razonamientos con el propio Galiani.

sabido de Muratori y de la marcada preocupación italiana por la felicidad pública, en modo alguno el término le habría sorprendido.

Pietro Verri (1728-1797). La utilidad mediante el mérito

Muratori y Galiani no son ciertamente los únicos autores que desarrollan el tema de la utilidad en Italia. Si contemplamos el panorama del pensamiento dieciochesco en ese país, con atención a dicho punto de la utilidad, entonces tendríamos que mencionar a Giambattista Vico, Pietro Giannone, Antonio Genovesi, Cesare Beccaria, Gian Rinaldo Carli, Francesco Maria Gianni, Pompeo Neri y Gaetano Filangieri como figuras también importantes en esta constelación, todos ellos animados por el espíritu reformador del iluminismo propalado en las latitudes europeas meridionales. Pese a las diferencias inevitables entre ellos, derivadas en gran parte del lugar en que desarrollan su actividad,⁹⁴ en toda esta producción italiana del *Settecento* se distinguen ciertos rasgos generales: la preservación del ideal del sabio integral, conocedor tanto de los autores antiguos como de los modernos y provisto de un gran bagaje de cultura cívica humanista; la idea de una reforma de costumbres y estructuras sociales impuesta en buena medida desde el gobierno y entendida como un mejoramiento de la sociedad civil o más concretamente de la cultura de la civilidad (*incivilimento*); la inclinación a la experimentación, con desconfianza o franco rechazo de los sistemas teorizantes; la conciencia profunda de la creciente interdependencia humana en el sentido de una socialización acelerada entre hombres y entre pueblos en el transcurso de la historia.⁹⁵

Representante notable de la variante lombarda de pensamiento reformador, Pietro Verri destaca por su reflexión brillante en torno al funcionamiento económico, la cual no excluye un manifiesto interés en la filosofía moral. No sólo asume Verri la eliminación total de cualquier diferenciación entre distintos tipos de utilidad sino que está en situación de mostrar auténticos procesos económicos a partir de una situación económica de-

⁹⁴ Los estudiosos de este movimiento reformador italiano suelen hablar de tres sedes principales del mismo: Nápoles y Sicilia, Toscana y Lombardía y Piamonte.

⁹⁵ Todos estos rasgos pueden deducirse de las presentaciones de los textos de estos autores por Franco Venturi en *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, en *Illuministi italiani*, Milán/Nápoles, Ricciardi, 1958, tomo III (La letteratura italiana, 46, 3). La marcada disposición a la experimentación, por cierto, armoniza con la conciencia profunda de los reinicios y revisiones constantes que implica la vida humana, individual y colectiva, que tanto se ha recalado aquí al tratar de Muratori y Galiani. El tópico de la creciente interdependencia entre los hombres al paso del tiempo remite al también napolitano Giambattista Vico, cuyo marcado interés histórico-social es retomado por Galiani, si bien éste no comparte el providencialismo histórico del primero, Eisermann, *Galiani*, p. 99.

seable: una mayor abundancia de vendedores respecto del número de compradores. En ello resulta decisiva, desde luego, la vinculación circulatoria entre el ramo industrial y el agrícola. Pero no adelantemos aún lo relativo al análisis económico de Verri, comencemos mejor por ofrecer datos elementales sobre el personaje y su obra.

La trayectoria de Verri expresa óptimamente el espíritu cosmopolita que por la década de 1760-1770 se impone entre los jóvenes pensadores de Italia, afanados en desentrañar cuestiones como la depuración monetaria, la liberalización del comercio de granos y la puesta en pie de un sistema fiscal provechoso. En contraste con Galiani, trasladado a París para servir a su Estado desde un cargo diplomático, Verri realiza una exitosa carrera administrativa en Milán, Estado integrado por entonces al ámbito de la monarquía austriaca. El ministro austriaco reformista Wenzel Anton Kaunitz consulta en varias ocasiones las opiniones de Verri sobre la posible reforma monetaria de Milán, la cual finalmente es emprendida en 1778 bajo líneas distintas de las de Verri.⁹⁶

Obras decisivas para hacernos conocer la filosofía moral de Verri son las *Meditaciones sobre la felicidad* o *Meditazioni sulla felicità* (1763), *Ideas sobre la índole del placer y el dolor* o *Idee sull'indole del piacere e del dolore* (1773) y el *Discurso sobre la felicidad* o *Discorso sulla felicità* (1781). Su famoso escrito de economía *Meditaciones sobre la economía política* o *Meditazioni sull'economia politica* (1771) refleja también su concepción de la constitución moral del hombre, aunque en relación estrecha con los fenómenos económicos. Antes de esta última obra había publicado unos *Elementos de comercio* (1760) o *Elementi del commercio*, también apreciados por los historiadores del pensamiento económico. Empecemos por mencionar sus ideas sobre la felicidad asequible a los individuos.⁹⁷

Ya desde sus escritos de juventud previos a los mencionados,⁹⁸ Verri debate la idea de que la ecuación de placer y dolor es determinante en las motivaciones humanas, asunto que aborda más en la tónica de un

⁹⁶ Las ideas y propuestas de Verri sobre la importante cuestión monetaria, en Alberto Cora. "Pietro Verri e la riforma monetaria", en Carlo Capra (comp.), *Pietro Verri e il suo tempo* (Milano. 9-11 Ottobre 1997), Bologna, Cisalpino, 1999 (Quaderni di Acme, 35), II, p. 763-788.

⁹⁷ La presente reseña de ideas de Verri deberá mucho a los artículos "Metamorfosi della Felicità. Dalle *Meditazioni* del 1763 al *Discorso* del 1781", de Gianni Francioni, e "Il contributo di Pietro Verri alla teoria economica. Società commerciale, società civile e governo dell'economia", de Pier Luigi Porta y Roberto Scazzieri, estudios incluidos en la ya citada compilación de Capra, en I, p. 353-427 y II, p. 813-852. Por tratarse de una síntesis continua de estos dos escritos, no los citaremos en adelante puntualmente, salvo en el caso de reproducir pasajes o mencionar cuestiones muy precisas.

⁹⁸ Se trata de escritos como las *Considerazioni sul commercio dello Stato di Milano* (publicadas en la revista *Il Caffè* como *Considerazioni sul lusso* en 1763), los *Pensées détachées* (1757-1759) y los *Pensées diverses* (*Sur l'amour* y *Sur la galanterie*), ambos de 1757, analizados por Francioni al comienzo de su artículo.

philosophe como Helvétius que a la manera cuantitativa y fáctica de Galiani. Su opinión es que la generalidad de los hombres no encuentra una motivación suficiente en la “utilidad bien entendida” de que habla Helvétius,⁹⁹ pues lo que en realidad los mueve es la voluntad de ganarse a los otros, la simulación, el cálculo egoísta, etcétera. No procuran la felicidad pública, antes bien tratan de esconder lo que realmente son. Por lo que toca a su análisis del amor, Verri distingue al “galante” del verdadero amante, con lo que retoma el tema del fingimiento, que en este caso es rechazado por todo aquel que en verdad sepa amar. Otro tópico constante en la obra posterior de Verri aparece ya aquí: la idea de que el hombre de más valía, aquel que no se deja dominar por el cálculo, la ambición o la indecisión, se sabe moralmente superior a los otros y por lo mismo no intentará vengarse cuando se vea insultado por los individuos viciosos. Este hombre sabe perdonar y mostrar así la superioridad de su alma. Como se ve, el tema central de estos primeros escritos es la virtud como autenticidad y el tipo de sentimientos o deseos que desde ese punto de vista la alientan.

Ya en las *Meditaciones sobre la felicidad* exhibe Verri una vena más claramente eudemonista. La felicidad pública consiste en la mayor felicidad posible dividida entre el mayor número posible,¹⁰⁰ pero Verri retoma también la idea expresada por Rousseau en *Emile* (1761), de que la infelicidad humana consiste en la desproporción entre los deseos y los medios para satisfacerlos. Es la desproporción entre la voluntad y el poder. Felicidad existe, por tanto, cuando hay adecuación entre ambos elementos. Verri se propone demostrar que dentro de ciertos límites los individuos pueden aumentar su poder, que de cualquier manera nunca estará al parejo de sus deseos espontáneos. Estos últimos, sin embargo, pueden ser reducidos y dar así lugar al equilibrio deseado.

Como Muratori, Verri arranca de los deseos subyacentes a las pasiones para explicar la felicidad. Los deseos que se pueden reducir son la ambición o ansia de honores, la voluptuosidad y el afán de placer sexual, así como la búsqueda de riquezas. En las referidas meditaciones sobre la felicidad, Verri se muestra más optimista que en sus primeros escritos en cuanto al irreductible egoísmo y espíritu de cálculo humano. Insiste en

⁹⁹ Sobre esta “utilidad bien entendida” véase nuestra Introducción.

¹⁰⁰ *Considerazioni sulla proposizione di restringere il lusso nello Stato di Milano* (1763) de Verri es el escrito que, según Francioni (“Contributo”, p. 361) contiene la primera formulación en italiano de este famoso principio de la felicidad, formulado originalmente por Francis Hutcheson en su famosa *Inquiry* de 1725. La difusión en Italia de la discusión entre La Mettrie y Maupertuis, sobre si en la vida humana prevalece el placer o el dolor, había dado auge a la deliberación de este punto en relación con la felicidad pública, como lo muestra Venturi, *Settecento*, p. 398-419. Se trata de una controversia “que conmueve a toda Italia”, según la describe un historiador citado por Venturi (Giovanni Fantuzzi) en *Settecento*, p. 398.

considerar; de todos modos, que la única manera de aumentar el poder y ajustarlo a los deseos consiste en ganarse el favor de los otros, ya sea mediante dinero o servicios. Muy importante le parece así la pasión de la ambición, que puede ser peligrosa pero también impulsar a las más grandes empresas. La ambición es la que mueve al hombre de mérito a demostrar con su trayectoria que los contrastes de fortuna significan menos de lo que muchos creen, sobre todo los poderosos. El hombre de mérito puede dejar en claro que entre los seres humanos no existen barreras insuperables.

Más allá de esto, la tendencia interiorista ya vista en Muratori y Galiani reaparece en el convencimiento de Verri de que el hombre sabio disfruta de la íntima complacencia de saberse superior a la multitud, pues logra desligarse de las sensaciones y lo momentáneo. Este mismo sentimiento de superioridad le permite sentir compasión por el común de los hombres y albergar la disposición al perdón. El sabio se da cuenta, en suma, de que el hombre vulgar lleva consigo el tedio, el remordimiento, la poca estima de sí, mientras que él sabe ser un buen compañero de sí mismo.

Lo que Verri propone mediante estas reflexiones es la vinculación entre el principio del placer y la beneficencia, la cual es una *deliziosa sensazione* que combina el sentimiento aristocrático con el imperativo de igualdad entre los hombres. El Verri de las *Meditazioni* no asume más el ideal muratoriano de humildad interior cristiana ni vincula el fenómeno de la utilidad con una fundamentación religiosa del orden natural. No pierde ciertamente de vista el objetivo de la vida honesta, pero ahora es la utilidad pública la que determina esta honestidad. La argumentación en cuestión es deudora de Locke y de su idea de las leyes honestas, como aquéllas que constituyen la base de la religión. Mayor placer en la vida significa, en este caso, la eliminación del displacer que resulta de que los otros nos tengan por deshonestos (desprecio, insultos, indiferencia), pero Verri no niega que algunos individuos de vida muy honesta logran prescindir del cálculo sobre el propio interés que el esquema lockeano supone, y con ello reaparece en él tanto el principio de la utilidad traída por la honestidad estoica como la convicción muratoriana de los grandes alcances de lo espiritual. Si los hombres necesitan mantener la buena conciencia, condición para no experimentar mengua en su autoestima, obvio es que esta buena conciencia no se logrará sin un continuo estado de introspección ética y esfuerzo de la voluntad.

Así, aunque la definición de virtud por Verri parecería limitada a lo externo (“todo acto que en general resulte útil a los hombres”), finalmente es al interior de la persona donde se encuentra la fuente de la misma. Verri sostiene que de la reflexión continua surge la idea de justi-

cia, que entiende como el ideal a que se deben ir apegando los actos para dar satisfacción a la conciencia, instancia de la que el individuo recibe recordatorios continuos para ajustarse a normas éticas universales. La jurisprudencia delineada por los utilitaristas neomercantilistas atlánticos e italianos, como se ha podido ver; remite inevitablemente al problema de las mediaciones particulares de una justicia universal o imaginada como tal, si bien es claro que los italianos resaltan el factor de la conciencia moral en mucho mayor grado.

La virtud no aparece ya en el Verri de *Meditazioni* como un tema o problema específico, objeto de alguna ciencia o consideración aparte, como pasaba con un Montesquieu, Hume y Muratori. Su concepto del interés ayuda a explicar esto. Verri suscribe la tesis del contrato social, y es en función de dicha tesis que habla de deber e interés. Este último mueve al hombre a congregarse en sociedad para satisfacer en ella su búsqueda de la utilidad personal y su amor al placer. En una sociedad bien establecida, esto es, en la que se mantiene la “fidelidad al pacto”, la atmósfera es de seguridad y amor a las leyes. Los derechos y los deberes son claros y seguros, sobre todo los segundos, que son las acciones conformes a la ley y la utilidad pública. De esta manera se afianza un vínculo profundo entre el propio interés y el sentido del deber.¹⁰¹ Este último surge del primero, y en una sociedad fiel al pacto esta realidad se manifiesta con total transparencia. Una sociedad viciosa, en cambio, pierde esta fidelidad al pacto y se dirige a su disolución. Ahí las leyes mandan actos deshonestos, lo cual lleva a que los hombres olviden las leyes civiles y restablezcan por su cuenta —o intenten hacerlo— los principios del honor y la honestidad, si no es que optan por pagar una obediencia incondicional al que manda. Esto último se debe a que todos siguen embarcados en la búsqueda común de la seguridad y el placer; pero con un comportamiento de consecuencias negativas, dado el distanciamiento que surge entre los individuos, incapaces ya de unirse hasta para el simple derrocamiento del régimen. Su preocupación más bien es no ocasionar una disolución mayor.

Verri muestra con este tipo de consideraciones que para él lo fundamental es el reconocimiento de la sabiduría humana e histórica del pacto social y la conciencia de las obligaciones establecidas por las leyes, de lo que surge el amor público. Este último afecto se perfila como el más fundamental para él en cuanto a la convivencia pública.

Con el paso del tiempo Verri desecha significativamente la inspiración de Helvétius y reformula su percepción de la ecuación de placer y

¹⁰¹ Característico del interés es que en su persecución intervienen expectativas de largo plazo. Va aparejado a la capacidad humana de separarse de lo momentáneo, que tanto encarece Verri.

dolor. Ya en sus *Ideas sobre la índole del placer y del dolor* (1773) niega el principio del placer como móvil profundo de las acciones humanas y asigna esta función al dolor, que es lo que realmente impele a crear, moverse, pensar. Por tanto, más que felicidad lo que los individuos anhelan es un alejamiento de la infelicidad. También ha afinado Verri su idea, siempre presente, de que la ambición constituye la pasión que más impele a la actuación social. Por ella se busca la gloria, los honores y la estima de los otros. Si bien la gloria queda reservada a los monarcas y militares, las otras dos metas permanecen abiertas a gran parte del género humano, pero no son tanto las ideas de Verri sobre la ambición las que mejor revelan su filosofía moral, sino aquellas que alienta sobre las virtudes sociales.

En el *Discurso sobre la felicidad* (1781), Verri exalta la benevolencia y la amistad como los dos grandes sentimientos sembrados por Dios en el corazón humano; de ellos deduce los rasgos más apreciables del hombre sabio y virtuoso que siempre ha querido definir. La beneficencia ya no es el sentimiento de superioridad ante los errores de la multitud, según la entendía antes, sino el resultado de una virtud pre-racional, la benevolencia, lo que empuja a prestar ayuda al doliente sin condición alguna. En esto se nota, desde luego, la influencia directa de Rousseau y su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* (1755). En cuanto a la amistad, Verri la ve como necesaria al sabio, con lo que deja de afirmar la autosuficiencia personal como el talante adecuado para la supervivencia entre la sociedad.¹⁰² De cualquier manera, Verri nunca abandona un cierto aire aristocrático que le permite seguir justificando la razonada complacencia del sabio al compararse con las almas vulgares.

Expuesta ya en términos generales la psicología moral de Verri, fácil resulta detectar sus puntos de contacto con el tipo de modelo interiorista de Muratori. El sabio concebido por Verri sabe que la felicidad o el alejamiento de la infelicidad se lo procura acompañándose interiormente: el balance entre deseos y poder de satisfacerlos constituye el núcleo del programa de vida del hombre útil y sabio, sólo asequible mediante un autoexamen de los propios movimientos y pasiones, deseos, sentido de lo real e irreal, y todo esto no sólo para conjurar las turbulencias exteriores sino para acceder a una cierta contemplación. Es verdad que ahora se trata de no perder la calma indispensable para poder activar un cierto cálculo, pues ante los impulsos igualitarios que ganan fuerza en la sociedad y la cultura lo sabio es aspirar al mérito mediante un ánimo fuerte y estable.¹⁰³

¹⁰² De hecho, surge la impresión de que para estas fechas la motivación humana de la supervivencia ya no dice tanto a Verri como antes.

¹⁰³ Francioni cita un pasaje del *Discurso* que sintetiza lo que permite al sabio mantener su integridad moral en la vida: "firmeza de un ánimo que se eleva sobre el destino y está inmóvil en las vicisitudes", "Metamorfosi", p. 395.

Precisamente quienes buscan los honores mediante la carrera de las letras alcanzan el estado más envidiable en un ser humano, como lo es la contemplación de la verdad y la perfección de las artes liberales. Verri muestra un realismo social parecido al de Galiani en su desprecio de los alcances intelectuales y morales de la plebe, así como en su reconocimiento del necesario acatamiento de las órdenes del gobernante y hasta de la opinión reinante, aunque no la comparta. El sabio de Verri es discreto y no desengaña al vulgo de sus creencias equivocadas, más bien lo resiste y conmisera en su interior. La condición moral a que debe aspirar, sin embargo, es la de hacerse lo suficientemente sensible para experimentar entusiasmo por los méritos de otros. En el fondo, Verri sigue alentando el ideal muratoriano de un hombre honesto-útil que se gobierna y logra anular ocasionalmente su amor propio.

Abordemos ahora de forma precisa el interés de Verri en las fuentes de riqueza de una nación.¹⁰⁴ El principio de la necesaria proporción entre deseos y poder orienta sus ideas al respecto. La ciencia de la economía política privilegia el estudio de las condiciones en que se anima la industria, de suerte que la reproducción anual pueda aumentar con el mínimo de trabajo posible, todo ello en vistas a que dicha reproducción supere ventajosamente el consumo anual. No desmerece en Verri la curiosidad italiana sobre los diferentes estados culturales de la sociedad civil, particularmente en relación con la polaridad de necesidad/felicidad, que no es otro que el de dolor/satisfacción. De ello resulta que la creciente estabilidad de los valores y el uso de la moneda han sido definitivos para el desarrollo cultural.¹⁰⁵

Por falta de espacio no se entra aquí en detalles sobre la teoría económica de Verri. Baste decir que para él lo central del desarrollo económico, social y político es el *incivilimento*, que es el desenvolvimiento del sentido de la cultura civil en general, lo cual permite a los sujetos desligarse de las circunstancias del momento. Esto supone una sensibilidad más fina que la de los pueblos atrasados y por lo mismo un mayor umbral de lo que Verri llama “el dolor moral”, relacionado con la multiplicación indiscriminada de las necesidades y las relaciones interhumanas, en suma con el aumento de los deseos. La memoria es algo decisivo en

¹⁰⁴ Lo que se presentará a continuación está tomado, en buena parte, de Pietro Verri, *Reflections on Political Economy* [trad. al inglés de sus *Meditazioni sulla economia politica*], trad. Barbara McGilvray y Peter D. Groenewegen, Fairfield, Augustus M. Kelley Publishers, 1993, p. 66-84.

¹⁰⁵ Franco Venturi, “Le *Meditazioni sulla Economia politica* de Pietro Verri. Edizioni, echi e discussioni”, p. 534-535, en *Rivista storica italiana*, 90, 1978, p. 530-594. En sus ideas sobre los valores y la moneda, Verri está muy influido por su amigo galés Henry Lloyd, autor de *An Essay in the Theory of Money* (1771) y unos *Essais philosophiques sur les gouvernements* que quedaron manuscritos.

esto, pues substituye en la atención a los objetos externos e inmediatos.¹⁰⁶ El recuerdo excita pasiones y movimientos relativos a los bienes y males conocidos. Por esta operación se forman las nociones de “yo” y “mío” y la identidad individual, y al paso del tiempo van surgiendo los “sentimientos indirectos” como expresiones de una sensibilidad derivada de las necesidades creadas por el *incivilimento*.¹⁰⁷ Este proceso supone dolor; en cuanto que la capacidad de satisfacer tales necesidades no suele ir al parejo de su aparición. Las sociedades de *incivilimento* avanzado simplifican estos sentimientos indirectos y reducen con ello el dolor: Leyes sabias, desarrollo cultural en todos los sentidos y fomento de la industriosidad deben combinarse para mantener; a nivel social, la proporción entre los deseos y el poder de satisfacerlos. Todo esto es un ejercicio de la razón necesario para la simplificación de los sentimientos. En líneas previas se habló ya de la importancia concedida por Verri al cultivo de la facultad de deslindarse de lo estrictamente momentáneo.

Ya en el funcionamiento de la economía, la relación entre deseos y poder tiene que ver con el momento más importante de la generación de riqueza. Este momento ocurre cuando por un aumento del circulante los consumidores ven incrementado su poder de adquisición, de lo que resulta un aumento decisivo de la demanda.¹⁰⁸ Si esto se traduce en un aumento general del número de vendedores, con el correspondiente auge de la producción en general, entonces se logra el deseado aumento de la producción anual sobre el consumo anual, que compensa las presiones inflacionarias acarreadas por el aumento original de circulante. El principio de procurar el mayor número de vendedores respecto de los compradores es la formulación económica del axioma moral de la máxima felicidad en el mayor número de individuos. Los beneficios son patentes: mayor felicidad del pueblo por constatar que tiene más dinero y puede satisfacer más deseos; aumento de la riqueza; base económica estable para sustentar el *incivilimento*. Se apreciará, por cierto, la convergencia con las ideas de Galiani, quien ponía el énfasis en la generación de riquezas por la relación adecuada entre agricultura y manufacturas. Particularmente esta última solución reaparece en el esquema de Verri, donde un mayor rendimiento manufacturero debe de acarrear la baja de rédi-

¹⁰⁶ Verri, *Idee sull'indole del piacere*, Milán, 1774, p. 47-48, explica que el placer y el dolor morales no se dan sin la esperanza y el temor, los cuales derivan a su vez de las ideas del bien y del mal, presentes desde que se ha experimentado algo que corresponde a ellas.

¹⁰⁷ En esta temática sí hay un cierto paralelismo con Montesquieu y Hume en lo relativo a pasiones artificiales, en este caso sentimientos, que Verri explica en función del *incivilimento*.

¹⁰⁸ Evidentemente que de por medio estará un consumo de objetos de lujo, el cual a Verri le parece positivo mientras no se exprese en despliegues inútiles, como la construcción de caminos anchos que angostan las tierras adyacentes, *Reflections*, p. 79.

tos y con ello un mayor número de individuos interesados en la compra de tierras. Pese a que éstas tienden a aumentar de precio por la mayor demanda, la multiplicación de lotes derivada del gran número de compradores origina que los precios de los víveres no sufran incremento.¹⁰⁹ La producción agrícola se potencia y estabiliza al mismo tiempo.

Verri alberga el ideal de la “sociedad comercial”, que supone una asociación de individuos en situación de cercanía y simplificación continua de sentimientos. Aunque admite que nada mejor para lograr un desarrollo continuado de las ciencias y las artes que contar con un príncipe ilustrado, el hecho es que su principio de la reproducción anual le permite concebir una marcha económica continua de la sociedad civil o pública en función del propio interés. Este interés tiene que estar protegido sobre todo desde el punto de vista fiscal. Las contribuciones deben limitarse al impuesto a la tierra y los derechos de aduanas.¹¹⁰ El primado de la producción y el respeto a la privacidad del particular dictan que las cosas se organicen de esta manera.

Más allá de esta protección fiscal al interés individual, Verri recalca mucho que el gobernante debe evitar cualquier desplante de poder que amedrente la confianza y el deseo de los particulares de participar en la economía; esto es tan importante como que la legislación impida la formación de monopolios o el otorgamiento de privilegios que desanimen al común de los ciudadanos en su actividad económica. Debe dejarse, pues, un nicho al particular para que experimente su propio poder y no se sienta aplastado por el del Estado. Debe seguirse, en fin, un esquema parecido al de Muratori en cuanto al esfuerzo correspondido del gobernante y los particulares en la tarea de hacer reinar la justicia, condición puesta por el hecho de que en estos últimos nunca deja de alentar un elemental conocimiento de lo que es la justicia. Un escrito tardío y nunca publicado en vida de Verri, *De las nociones tendientes a la felicidad pública*, atestigua el apego de éste a ese tipo de jurisprudencia filosófica en el contexto de las revoluciones del fin de siglo.¹¹¹

¿Qué conclusión extraemos de una comparación entre la concepción económica verriana y la atlántica? De nuevo, que la primera concede una

¹⁰⁹ La cuestión de la liberalización del comercio de granos es la que lleva a Verri a constatar que lo que sucede con los víveres ocurre también con las demás mercancías cuando converge la abundancia monetaria que reduce el interés con una baja de precios derivada del aumento de vendedores. En ello lo influyen claramente François V. de Forbonnais con sus *Éléments du commerce* (1754) y Claude J. Herbert, autor de *Essai sur la police générale des grains* (1754).

¹¹⁰ Sobre esto, Giuseppe Bognetti, “La Finanza pubblica nel pensiero e nell’azione di Pietro Verri”, en Capra (comp.), *Pietro Verri*, II, p. 727-761.

¹¹¹ Verri, *Delle nozioni tendenti alla pubblica felicità*, ed. Gennaro Barbarisi, Roma, Salerno Editrice, 1994 (“Minima”, 45). Este texto habría sido redactado por el año de 1796.

mucho mayor importancia a los factores de identidad personal y autodeterminación interior para cualquier tipo de actividad, incluido el esfuerzo productivo.¹¹² Pero no es de soslayar que en su modelo económico la generación de riqueza supone una tarea de toda la sociedad: la simplificación de los sentimientos encontrados que la animan. El legislador adquiere relevancia en esto, pues le toca dar la garantía de la propiedad y la libre competencia en el comercio, marco adecuado para que ocurra esta simplificación. Lo fundamental aquí es la figura del hombre de Estado, embebido de una ciencia del gobierno que lo ilustra sobre la economía del dolor y el placer siempre subyacente en los avatares de la República. El objetivo principal de esta ciencia es la seguridad general, con lo que puede darse curso pleno a la estima, operación por la que los individuos advierten los méritos de los otros.¹¹³ La estima cumple, pues, la función comunicadora que en el pensamiento de Hume desempeña la simpatía; mediante ella se generaliza el agrado por la conducta útil de los otros.

El individuo útil de Verri no practica una virtud moral originada o determinada por el entorno. En su motivación influye el dolor moral, que termina siendo valorado por él como lo que lo impele al movimiento y a la transformación del estado de cosas.¹¹⁴ Su perfil es el de un hombre siempre esforzado y de alguna manera inquieto por el entorno, pero no incapaz de otorgarse una buena dosis de paz interior. Ya en lo relativo a la conducta individual y nacional idónea dentro de la carrera por la fuerza y la opulencia del Estado, los italianos no la identifican con la emulación, como ocurría con los atlánticos, sino con la búsqueda de gloria encabezada por los propios príncipes.

¹¹² Y tal inclinación interiorista de Verri se extiende a su misma idea sobre cómo se genera el conocimiento de la naturaleza humana, lo que se puede constatar en sus *Idée*, p. 11, donde sostiene que los dolores y placeres aumentan conforme también aumenta el número de necesidades y relaciones que un hombre siente tener respecto de los otros. Entonces comenta que “para conocer esta verdad me examino atentamente a mí mismo”. Patente es, pues, la importancia que la corriente italiana concede al elemento introspectivo del conocimiento en general.

¹¹³ Procede señalar aquí una diferencia importante frente a la teoría del interés de Helvétius y Bentham. Mientras éstos lo consideran siempre actuante (sea bien o mal entendido por el sujeto), Verri sólo lo estima operativo a partir de un sentimiento de seguridad generalizado.

¹¹⁴ Galiani hizo alguna vez una observación en el sentido de Verri: que los más grandes hombres suelen integrarse a las congregaciones religiosas más estrictas. Ello es porque el hombre hace una cierta identificación entre lo penoso y lo valioso, a lo cual dirige su amor, su dedicación y su gozo, Eisermann, *Galiani*, p. 106.

III. LA CORRIENTE ALEMANA

Christian Wolff (1679-1754). La utilidad de la sabiduría

Como Muratori, el filósofo alemán Christian Wolff parte de la posibilidad de definir objetivamente los bienes y fines que deben guiar la vida del hombre, en lo que sigue las líneas trazadas en fechas previas por el también filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz. La condición objetiva de la ética wolffiana la hace aspirar a la validez científica, de ahí que la recta comprensión de la felicidad y la sabiduría adquiera en ella este carácter.¹ Ya en lo relativo a la fuerza y la opulencia del Estado, Wolff postula un modelo de evolución económica orgánica que será continuado por los llamados cameralistas de la escuela austriaca, Johann Heinrich G. von Justi y Joseph von Sonnenfels. El cameralismo es una corriente de pensamiento económico y administrativo surgida en Alemania con relación al manejo de los recursos de los dominios principescos.²

Señalemos aspectos básicos de la psicología de Wolff, tal como los resume Ernst Cassirer,³ para ver después con detalle lo relativo a su filosofía moral. La exposición requiere, desde luego, tomar también en cuenta lo dicho por Leibniz, el maestro de Wolff en más de un sentido.

¹ Para Leibniz y Wolff es inconcebible una ética que no infunda a los hombres la "ciencia de la sabiduría", aquella que enseña la manera de conseguir la felicidad, Schwaiger, *Problem des Glucks*, p. 195-197. Según Wolff, su ética se basa en premisas tan evidentes que hasta un ateo deberá admitirla como racional y fundamentada, Iltung, "Sitte, Sittlichkeit, Moral", en Brunner, Conze, Koselleck, *Grundbegriffe*, v, p. 889; Schwaiger, *op. cit.*, p. 183.

² Al cameralismo se le ha definido como una línea de pensamiento mercantilista integrada a los temas internacionales, alejada de una exposición de tipo jurídico y representada principalmente por funcionarios y consejeros del príncipe, al que asesoran sobre el manejo de sus ingresos o la "cámara", Kurt Zielenziger, "Kameralismus", en Ludwig Elster, Adolf Weber y Friedrich Wieser (eds.), *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1923, v, p. 573-576. Una exposición breve de los orígenes y el perfil del cameralismo como corriente de pensamiento, en Johannes Jenetzky, *System und Entwicklung des materiellen Steuerrechts in der wissenschaftlichen Literatur des Kameralismus von 1680-1840, dargestellt anhand der gedruckten zeitgenössischen Quellen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1978 (Schriften zum Steuerrecht, 17), p. 9-40. Karl-Heinz Osterloh, *Joseph von Sonnenfels und die österreichische Reformbewegung im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus. Eine Studie zum Zusammenhang von Kammeralwissenschaft und Verwaltungspraxis*, Lübeck/Hamburg, Matthiesen, 1970 (Historische Studien, 409), es uno de los estudios que mejor ilustran sobre la aplicación del cameralismo en Austria, según el caso de las ideas de Joseph von Sonnenfels.

³ Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 142-143.

Leibniz y Wolff postulan la idea de un alma independiente y dinámica por sí misma. Esto implica que dichos filósofos no aceptan la teoría de las impresiones de que se ha hablado ya en páginas previas, aquella que formula Locke y que retoman Montesquieu y Hume y sólo hasta cierto punto Muratori y los italianos. Frente a esa teoría sensualista, Leibniz y Wolff formulan la teoría de la espontaneidad, en la que el alma es vista como una mónada, esto es, como una substancia espiritual cuyas fuerzas activas consisten en representaciones. Lo esencial del alma humana es hacer, no padecer. Según esta concepción, un estudio del alma en función de sus facultades no puede tener sino un sentido relativo, pues fundamentalmente nos la tenemos con una unidad. Lo que se ha tomado como facultades del alma no es más que la pluralidad de direcciones y manifestaciones de una sola fuerza elemental, llamada por Leibniz “fuerza de representación”. De esto resulta la necesidad de una psicología de la función y no de la sensación. El alma es capaz de producir más y más representaciones, y conforme más lo hace más perfecta es. Si el ánimo ostenta cualidades también reconocibles en el mundo externo,⁴ ello no se debe a que dicho mundo externo se las “imprima” sino a que ella misma las puede preformar. Una armonía divinamente preestablecida determina que una cosa concuerde con esta otra y no con aquélla, de suerte que en el alma ocurren dichas concordancias. ●rden, belleza y amor se encadenan así de manera armónica e infalible. Cuando el alma representa estas cualidades, es imposible que no sienta alegría o deleite. Importa sobremanera al hombre que esta alegría o deleite sea duradero, pues de él y de la perfección del ánimo depende el provecho de ésta aun después de la vida terrenal.

Dentro de esta filosofía, la felicidad individual (*Glückseligkeit* o *felicitas*) es algo muy distinto de la mera fortuna, la suerte o como se quiera llamar a la constelación de circunstancias externas favorables. Leibniz y Wolff la identifican con un estado de alegría o deleite duradero.⁵ Es de recalcar es que el deleite al que se hace referencia debe ser “verdadero”, por lo que estos filósofos excluyen los afectos brutales. Leibniz distingue cualitativa y no cuantitativamente entre el goce del animal y el del hom-

⁴ Como por ejemplo amor, perfección, vigor, ser, libertad, orden, belleza, etcétera.

⁵ Ambos filósofos emplean alternativamente las palabras “alegría” y “deleite”, sin que se pueda establecer una distinción definitiva entre sus contenidos. Dada la importancia concedida por Leibniz a la cuestión de la felicidad, justificado es calificar su filosofía moral de eudemonista. Sobre esto, sin embargo, existen opiniones dispares entre los estudiosos, como lo muestra Schwaiger en *Problem*, p. 166, nota 736. Respecto del Wolff maduro se han expresado objeciones similares, acaso más comprensibles, pues a diferencia de Leibniz no se afana tanto en buscar el contenido del concepto “felicidad” sino de “bien máximo” y “sabiduría”, cuya adquisición traería siempre consigo la felicidad, *ibidem*, p. 180-187, 195-196. El hecho, sin embargo, es que el contenido “felicidad” está ahí, explícito o no.

bre, pues el humano supone percatamiento y reflexión.⁶ No obstante, el hombre no necesita tener todo el tiempo actos de percatamiento que le recuerden que es feliz; basta con la posibilidad de representárselo en cualquier momento. Específico de Wolff es calificar de “falsa felicidad” a aquella que se convierte en tristeza.⁷ El principal momento psicológico en la vida de una persona es cuando ésta toma conciencia de que el actual goce o alegría puede dejar el lugar al enojo y la frustración, sea porque aquel estado afectivo se transmuta o bien porque genera circunstancias nuevas que conllevan infelicidad.⁸ Esta reflexión, ya en sí racional, persuade al individuo de la necesidad de recurrir aún más decididamente a la razón para prever el futuro y prevenir, con el apoyo en la experiencia y la voluntad, los cambios indeseables. De esta toma de conciencia en favor de la razón depende, pues, que la alegría termine siendo duradera.⁹ La cuestión de la alegría involucra de manera prioritaria la de las metas, y Wolff está persuadido de que para mantenerse felices los individuos no pueden contentarse con una sola meta fija cuya consecución garantizaría aparentemente la alegría. El hombre necesita siempre acariciar nuevos bienes en una situación de progresión o perfectibilidad ininterrumpida que desarrolle nuevas fuerzas, origen potencial a su vez de otras distintas.

Aquí aparece el concepto de *Seligkeit* o *beatitudo*, por el que se hace referencia a este carácter dinámico, progresivo, de la consecución de los bienes, no implicado forzosamente en el concepto ya referido de felicidad. Wolff da todavía un paso más que Leibniz al afirmar que esta *beatitudo* constituye el bien máximo o *summum bonum* al que puede aspirar el hombre.¹⁰ Wolff la entiende como el desarrollo de las propias fuerzas intelectuales y volitivas, que se distinguen de las corporales por no estar sujetas a un límite insuperable, ni siquiera en la vejez. La *beatitudo* es entonces un permanente crecer sobre sí mismo gozando cada vez de más bienes y siendo progresivamente más feliz. Se trata, pues, de un progreso que en esencia es perfeccionamiento, fin último al que todos deben aspirar.¹¹ La ciencia de la sabiduría, que es fundamentalmente conocimiento ético, establece los fines que corresponden a los actos libres, de ahí la relevan-

⁶ Una visión exactamente opuesta en este punto a la de Galiani, como se puede constatar si se consulta el apartado II.

⁷ Schwaiger, *Problem*, p. 167, 177.

⁸ La infelicidad supone un pasar constante de aflicción en aflicción.

⁹ Leibniz lo explica así en el texto intitulado *Von der Weisheit*: “Pues quien simplemente se cree feliz (*glücklich*) lo será mientras le dura esta creencia; quien racionalmente cree ser feliz, lo creará durante todo el tiempo que se norme prioritariamente por la razón y permanezca en ella”, cit. por Schwaiger, *Problem*, p. 169.

¹⁰ *Ibidem*, p. 180.

¹¹ *Ibidem*, p. 95-106, expone cronológicamente la interpretación e importancia que Wolff da a la idea del perfeccionamiento humano a lo largo de su producción escrita.

cia de conocer la subordinación de unos fines a otros, siempre con vistas al perfeccionamiento. La cuestión de lo útil es asunto central en la ciencia de la sabiduría porque, como se verá, está directamente relacionado con la relación de medios y fines.

Antes de continuar con lo relativo al concepto de felicidad de Wolff, es conducente mencionar aquí la importancia de la ley de la naturaleza en el pensamiento de este filósofo.¹² Influído también en esto por Leibniz, Wolff asume que el hombre, como todos los demás seres creados, se inclina por las acciones que lo llevan a la perfección de su naturaleza, de la misma manera que rehúye las que impiden esta perfección. La perfección es la realización de la esencia de cada ser, un estado más allá de la salud o la normalidad. En el caso del hombre, sin embargo, los actos hacia la perfección no se verifican por un seguimiento espontáneo de su ley, que es lo que ocurre con los animales. En los seres humanos se requiere de la obligación, cuya exigencia se refiere a lo que el hombre conoce como moralmente posible, esto es, a la rectitud moral que es propia de la esencia humana.¹³ En el hombre hay coincidencia entre la acción libre y lo dictado por la naturaleza propia, pues ésta lleva inscrita ya lo que por la libertad se convertirá en actualidad. La naturaleza contiene así en potencia los fines a los que el hombre se moverá en el ejercicio de su razón. Por asumir que la libertad no se sale del campo de vigencia de la ley de la naturaleza humana, Wolff sitúa el surgimiento de la sociedad civil —y por ende del Estado— como un cumplimiento de dicha ley.

Retomemos la cuestión de la felicidad. Tanto al hablar de *Glückseligkeit* (estado de felicidad duradera) como de *Seligkeit* (progresión de dicha felicidad), Wolff se mantiene en un plano inmanente: habla de una felicidad terrenal y marca así un contraste con Leibniz, quien había vinculado estrechamente la dimensión progresiva de la felicidad con la plenitud ultraterrena.¹⁴ Wolff concibe el bienestar general en términos tales que para efectos de vida colectiva corresponde a lo que en la individual es la *beatitudo*, es decir, un progreso hacia el “óptimo bien común” que sólo puede ser calificado de ininterrumpido. El bienestar general precede al particular tanto en el derecho como en el hecho, aunque también aclara Wolff que es en el ámbito de las unidades comunitarias elementales —matrimonio, familia y unidad económica doméstica— donde los indi-

¹² Sobre esta idea de la naturaleza y su importancia para la fundamentación filosófica del principio del perfeccionamiento en Wolff, véase Hanns-Martin Bachmann, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Berlín, Duncker & Humblot, 1977 (Schriften zur Verfassungsgeschichte, 27), p. 78-89.

¹³ En cuanto a la idea de esencia humana en Wolff, también Alain Renaut, *Qu'est-ce que le droit? Aristote, Wolff et Fichte*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992 (Pré-textes, 3), p. 49-51.

¹⁴ Schwaiger, *Problem*, p. 183-184.

viduos substancialmente contribuyen a este bienestar y al mantenimiento de la seguridad, los dos fines fundamentales de la sociedad civil.

Existe, pues, una complementariedad entre la meta del perfeccionamiento propio y el de los demás, lo cual es natural en quien asume que el individuo experimenta deleite por el perfeccionamiento que constata en sus semejantes y las cosas mismas.¹⁵ La vida colectiva reta a conseguir un perfeccionamiento consistente en la armonía en la pluralidad, meta nunca del todo realizada pero siempre generadora de la evolución económica hacia el bienestar general. Esta armonía requiere, por cierto, que los individuos asuman como propia tanto la voluntad de quienes los gobiernan como la de sus conciudadanos, lo que da sentido a la teoría del contrato social.¹⁶ En esta teoría, por cierto, el pueblo delega su soberanía en el supremo poder constitucional y no vuelve a ejercerla sino cuando se modifica la Constitución o cuando amenaza al Estado alguna ruina.¹⁷

Wolff habla, pues, de bienestar y seguridad como fines de la vida social en dependencia del principio de la armonía. En el párrafo siguiente se expondrá el principal proceso psicológico y moral por el que el individuo se ve impelido a aportar al bienestar, lo que se enmarca en una búsqueda obligatoria de la sabiduría. En cuanto a la meta de la seguridad, señalemos que Wolff incluye en el contrato social la obligación de contribuir a ella y no desarrolla el punto de manera muy amplia.

En Wolff no hay una temática del dolor y el placer que minimice o condicione la motivación estrictamente racional del hombre, tal como

¹⁵ Su famoso principio de perfeccionamiento reza así: “Haz lo que te hace más perfecto o lo que hace más perfecto tu estado y el de los otros; abstente de lo que lo hace imperfecto”, máxima contenida en *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* [obra también conocida como la *Ética alemana* de Wolff] (1720) § 12, citado por Ilting, “Sitte”, p. 889. Sobre la idea de Wolff del deleite experimentado por el hombre a causa del perfeccionamiento de sus semejantes y de las cosas, en lo que va más lejos que Leibniz, Schwaiger, *Problem*, p. 124-125.

¹⁶ Wolff postula dos grandes momentos en la formación de la República. En un primer contrato (“pacto de unión”) queda establecida la *civitas*, y por tanto hay Estado (*gemeines Wesen*). Luego ocurre el acuerdo sobre la forma de gobierno y un contrato entre la superioridad política y los súbditos sobre las condiciones de la transferencia del poder público. Verificado esto, considera Wolff constituida la *res publica*, que supone un orden legal y constitucional, con una forma de gobierno definida. Posterior a este contrato es el relativo a la dotación de los cargos del gobierno (elecciones de gobernante o gobernantes). De no buscarse el establecimiento de una democracia, el contrato de sujeción queda ya validado con el pacto de unión y las disposiciones de tipo constitucional. El establecimiento de la República ocurre, según Wolff, para que abunde lo necesario, lo cómodo y lo deleitable. Esta secuencia de contratos es expuesta por Wolff en su *Jus naturae methodo* (1740) y resumida por Klaus-Gert Lutterbeck, *Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff: Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung; Abt. II: Monographien, 16), p. 194.

¹⁷ *Ibidem*, p. 195.

pasaba con las corrientes atlántica e italiana. La mera luz de la razón basta para que el hombre aspire a la utilidad y perciba la necesidad de las máximas sobre las obligaciones individuales dirigidas al aumento del bienestar general de la República. Wolff presenta una serie de máximas en su *Ética alemana o Pensamientos racionales sobre el hacer y no hacer de los hombres* (1720), en las que se reconocen dos situaciones importantes: 1) el carácter no siempre evidente del ajuste entre medios y fines cuando se trata de la utilidad pública; 2) la índole diferida de la utilidad por su componente de honestidad. En el párrafo 259 de esa misma *Ética alemana*¹⁸ Wolff dice que el hombre suele equivocarse respecto de si un conocimiento le es útil en su profesión. Por lo tanto, a quien ya esté convencido de la importancia de conocer todo aquello que le puede ser útil, en caso de duda sobre la pertinencia de un caso concreto, Wolff le recomienda hacerse del conocimiento en cuestión, lo cual es un camino que en todo caso lo llevará a aprender algo útil sin olvidar por ello lo necesario.¹⁹ Operar de otra manera implicaría arriesgarse a dejar de conocer algo que podría redituarse en beneficio propio o de otros. El conocimiento es siempre el camino más seguro, aquel en que nunca se pierde ningún bien. Percatado cualquier individuo de que alguna empresa cognitiva cae dentro del umbral de sus posibilidades, desde ese mismo momento debe intentarla.

En cuanto a la consecución retardada de la honestidad, este principio queda explicado de manera óptima mediante el ejemplo de la ciencia misma. Wolff constata que el hombre experimenta alegría a corto y largo plazo. La mayoría vive de la alegría transitoria sin considerar que el limitarse a ésta puede derivar en desagrado o mermar los grandes deleites de largo plazo, como lo es la alegría del saber. Para facilitar a los individuos el orientarse a los deleites de largo plazo, Wolff propone la fundación de una gran academia de ciencias y artes que congregue a los más sabios, con lo cual se dará el prestigio necesario a estas actividades, tan descuidadas por una mayoría social que se atiene a la alegría transitoria.²⁰ La mencionada academia verá de obtener conocimientos científicos

¹⁸ Esta *Ética alemana* tiene un contenido diferente de la “doctrina de las obligaciones”, contenida en su *Philosophia moralis sive Ethica* (1750-1753). La *Ética alemana* es tomada como fuente por Reinert y Daastøl, “Exploring”, quienes en el apéndice 1 (p. 154-159) incluyen una selección de máximas extraídas de esa obra que revelan mucho del sentido dado por Wolff a la actividad económica. La *Ética alemana* ha sido reeditada en fechas relativamente recientes bajo el cuidado de Jean École: Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* [facsimilar de la edición de Frankfurt/Leipzig, 1733], en Christian Wolff, *Gesammelte Werke, I. Abteilung. Deutsche Schriften*, Hildesheim/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1976, v. 4. En adelante esta obra será citada como *Ética alemana*.

¹⁹ *Ibidem*, § 293, p. 190.

²⁰ Esto lo dice Wolff en su *Política alemana o Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem Gemeinem Wesen, zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts* (1721). De esta obra hay reedición bajo el cuidado de Hans-Werner Arndt

cos a partir de las artes y los trabajos manuales, al tiempo que servirá de ejemplo para la fundación de academias y escuelas similares a nivel de las localidades.

En virtud de su teoría del conocimiento, de la que se hablará más adelante, Wolff piensa que el hombre siente deleite por la perfección que aprecia en sus congéneres y las cosas, de ahí que dicho deleite aparezca siempre que los toma como motivo de su actividad. Sin embargo, el ocuparse con los semejantes y las cosas no puede ser una actividad ilimitada: en sus fuerzas y alcances el hombre es finito. El filósofo aborda entonces el interrogante que tal situación plantea de inmediato: ¿qué criterio determina los límites de lo que puede pedirse a un hombre? Su respuesta afirma que nadie lo puede saber mientras dicho hombre no intente lo que en principio se le presenta como posible. Wolff señala la habitual inclinación humana a esgrimir la aparente imposibilidad de algo para no hacer el esfuerzo correspondiente.²¹ Su fundamento último es teológico: si los resultados demuestran que la obra intentada estaba más allá de sus capacidades, el individuo queda justificado porque Dios —origen último de las obligaciones— no le puede pedir lo que supera sus fuerzas.

La búsqueda de conocimiento o ciencia como eje programático de la vida humana útil deriva de las fuerzas más importantes concedidas por Dios al hombre: el entendimiento y la voluntad,²² capacidades que tendrán una parte fundamental en el cumplimiento de las obligaciones básicas. La obligación de conocer todo lo posible refuerza el gran momento psicológico de la previsión del futuro, pues dentro de esta previsión se contempla que un conocimiento aparentemente inútil pueda ser útil en fechas ulteriores. Exhortar o ayudar a una persona a hacer esta consideración mediante ejemplos pertinentes,²³ se perfila como una regla objetiva de honestidad comparable a la de Muratori, ya antes mencionada. La diferencia, como se puede ver, es que ahora se aplica la regla a un prójimo para que se perfeccione;²⁴ no se trata así, como en el caso del italiano, de una regla a que el sujeto se someta fundamentalmente a partir de la percepción de sí mismo, de su ciudad o de su país —en suma, de todo lo identificable con “yo” o “mío”— sino desde su conocimiento

como Christian Wolff, *Gesammelte Werke, 1. Abteilung, Deutsche Schriften*. Hildesheim/New York. Georg Olms Verlag. 1996, v. 5, con el pasaje en cuestión en § 305, p. 248.

²¹ *Ética alemana*, § 12, § 248, p. 160. Afirma el filósofo que la creencia en la imposibilidad de mejorar las ciencias y las artes heredadas de los griegos ha impedido la contribución de muchas mentes brillantes al perfeccionamiento de esas mismas ciencias y artes.

²² *Ibidem*, § 253-255, p. 163-165.

²³ *Ibidem*, § 258, p. 166-167.

²⁴ La lógica de Wolff en este punto es que si la sociedad verificada en los términos más racionales (el Estado) surge de la necesidad humana de perfección, todo hombre tiene ahí la obligación de contribuir al perfeccionamiento de los otros.

racional objetivo de las cosas y las personas.²⁵ Otra característica de la exhortación wolffiana al máximo acopio de conocimiento es que no supone identificar la felicidad con una mera acumulación de saber. La ciencia y el saber teórico acumulados no son fines en sí mismos sino instrumentos de la vida práctica.²⁶ El saber útil elevado a ciencia es la meta en este renglón, ya que esta última actividad ilustra sobre la adecuación entre los fines y los medios que ya había, quizás de manera un tanto oculta, en dicho saber:

La idea de lo útil en Wolff tiene así que ver preponderantemente con la estructura de medios y fines que la inteligencia humana descubre en el mundo. La ciencia, que es prolongación de la filosofía, consiste en un saber superior en cuanto que llega a la esencia o contorno del ser (en sentido metafísico) deducible de las determinaciones regulares en las cosas. La esencia de un reloj, por ejemplo, se refiere al orden o regularidad en el preciso engranaje de sus volantes y sus dientes, lo que le permite marcar exactamente las horas.²⁷ Cuanto más regularidades o concordancias se constaten en las partes componentes de una cosa o los elementos relacionados por algún proceso, tanto más perfección habrá que reconocer en aquélla o éste.²⁸ Ahora bien, como el hombre vive en un mundo de cosas, a la ciencia relacionada con él no le puede ser indiferente la pregunta por la unidad última de los seres y cosas, con atención muy precisa a las correspondencias o regularidades en ellos, llegando al conocimiento de un orden supremo en que todas las esencias resultan ser perfecciones y por lo mismo acaba siendo un orden del deber ser.

La gran consecuencia para efectos de ciencia ética es que el estudio de las cosas no se puede deslindar de un orden de fines jerarquizados, así como que la cuestión de la perfección por las concordancias o regularidades (esencias) marca un enlace definitivo entre el mundo físico y el moral. Como afirma Bachmann,²⁹ una consideración de las cosas en aras del simple aprovechamiento personal no es algo con significación ética para Wolff. El uso de las cosas tiene que ser referido al orden del ser, que es orden del deber ser. Para no caer, por otro lado, en una interpretación que descuide el continuo vuelco de la filosofía wolffiana al mundo de las cosas, señalemos que Lutterbeck llama “teoría moral de tipo ecológico”

²⁵ Dado que Wolff niega que para sentir deleite, alegría y amor tenga que mediar un juicio que establezca la relación entre el bien involucrado y la propia persona (Schwaiger, *Problem*, p. 161), su posición en esto no es subjetivista.

²⁶ *Ibidem*, p. 195-196.

²⁷ Lutterbeck, *Staat*, p. 174.

²⁸ Esta concepción de la perfección lleva a Wolff a adoptar y difundir en forma notable la metáfora política de la máquina. Sobre las ideas y significado de Wolff a este respecto, Stollberg-Rilinger, *Staat*, p. 61, 65, 89-92, 101.

²⁹ *Staatslehre*, p. 83.

a la enseñanza de Wolff en este respecto.³⁰ Con ello quiere recalcar Lutterbeck el substrato natural de la existencia humana (un orden de cosas) que Wolff toma siempre en cuenta al establecer un continuo correlato entre el ser y el deber ser del todo creado.

Muy importante es la idea de Wolff sobre la “intuición deleitable de la perfección”.³¹ Por intuición el hombre conoce la perfección o imperfección en las cosas, en los otros y en sí mismo. Junto con este conocimiento ocurre un deleite o disgusto —según haya perfección o imperfección— que no es un resultado de tal conocimiento sino algo que surge simultáneamente con él.³² Wolff habla así de una fuerza cognitiva que supone un gozo del mismo tipo que el proporcionado por la virtud.³³ El hombre sabio-útil que realiza el designio ético de Wolff vive en una situación de deleite intelectual continuo. Su utilidad se relaciona sobre todo con la aportación a la ciencia, principalmente en lo relativo a la formulación de nuevos conocimientos aplicables. La más valiosa aportación pública de este hombre se resume en la fórmula del “arte de la invención”, según el cual nadie inventa nada útil si antes no ha realizado la apropiación o el mejoramiento importante en alguna parcela del conocimiento. Imperioso le es a este individuo descubrir verdades hasta entonces desconocidas a partir de una reformulación filosófica de las conocidas.

El descubrimiento en cuestión puede darse de tres maneras: por experiencia, por experimentación o por ejercicio estricto de la razón.³⁴ Quien descubre por experiencia sólo debe observar las cosas y eventos que la naturaleza trae a la luz por sí misma, como sucede en la astronomía. El descubrimiento por experimentación implica “ayudar” a la naturaleza en esta revelación. En cuanto al descubrimiento por la razón, éste consiste en obtener nuevas verdades desde las ya establecidas, pues la fuerza racional alcanza para penetrar las relaciones entre las verdades y obtiene conclusiones que ponen dichas relaciones a la vista. Decisivo en esta última operación es el silogismo como procedimiento que evidencia la certeza de los juicios formulados. Wolff asume que sólo quien conoce

³⁰ Lutterbeck, *Staat*, p. 179.

³¹ Para designar dicha intuición Wolff utiliza el término alemán *Lust* y el latino *intuitio delectans*.

³² Schwaiger, *Problem*, p. 52-53, señala que con esta teoría Wolff desecha la tradicional idea aristotélica y escolástica de una separación entre entendimiento y voluntad.

³³ *Ibidem*, p. 83. Schwaiger expone cómo en la idea de virtud de Wolff influye visiblemente el también filósofo Ehrenfried W. Tschirnhaus, quien se aproxima en algunos puntos a la filosofía espinocista pero rechaza la negativa de Espinosa a aceptar que el conocimiento del bien y el mal influya en el ánimo humano. Este contraste con Espinosa existe también en el pensamiento ético de Wolff.

³⁴ Wolff, *Ética alemana*, § 295-354, p. 191-235, donde trata precisamente del arte de la invención.

las perfecciones de Dios está en la situación de proclamar su gloria,³⁵ lo cual forma parte del perfeccionamiento personal. No hacer ciencia por quien tiene las dotes para ello equivale a desobligarse frente al Creador. La idea de virtud tiene en esto una función importante, pues Wolff la entiende leibnicianamente como una inclinación a lo bueno por una voluntad que desea esto bajo la iluminación de la razón.

Educar a la voluntad desde el entendimiento para desear lo bueno y procurarse así el conocimiento provechoso constituirá el gran programa de vida del hombre sabio-útil de Wolff. Desde un punto de vista epistemológico lo central aquí es el descubrimiento de la verdad o verdades, como en Montesquieu lo es el de la *ley-rapport* o en Muratori el del orden universal. Si el hombre útil de Montesquieu despliega el método científico y el de Muratori busca la contemplación, el de Wolff consolida una experiencia científica a partir de sus vivencias corregidas por la razón, muy concretamente por el razonamiento silogístico. Por esta última vía se ponen a prueba también los postulados hechos previamente por las ciencias y se gesta la sabiduría del hombre de mundo. El individuo sabio-útil está en un ir y venir continuo entre lo que la razón le muestra como posible y lo que él verifica de ello, pero desde luego, la propia experiencia no puede cubrir todos los campos del conocimiento, y ya en los hechos se parte de clasificaciones existentes de los distintos ramos del saber.

Uno de los aportes de Wolff más conocidos es precisamente su nueva clasificación de los ramos del conocimiento filosófico,³⁶ aquella que permite, en su opinión, la más coherente estructuración para un saber total. Aquí importa decir que, por lo que toca al proceso mismo del discurrir y el conocer, Wolff es empirista sólo en cuanto que considera a los conceptos más elementales producto de una operación visualizadora de los sentidos y la imaginación. Los conceptos así ganados pueden ser, sin embargo, inexactos o “turbios”.³⁷ El concepto en sí se refiere a algo posible y señala la primera fase del discurrir; le siguen la formulación de los juicios y las deducciones o conclusiones. Es en las fases de juicios y deducciones que se establece la necesaria claridad y verdad de los concep-

³⁵ *Ibidem*, § 665, p. 459-460. Afirma ahí que el perfeccionamiento del hombre conforme a su naturaleza, así como a su contribución al bienestar general y a la honra de Dios, constituyen fines inseparables. Véase también Schwaiger, *Problem*, p. 97-98.

³⁶ La estructura de dichos ramos es la siguiente: I. Filosofía teórica, dividida en: 1. Lógica, 2. Metafísica (dividida a su vez en ontología, cosmología general, psicología y teología racional) y 3. Física (dividida en experimental y dogmática); II. Filosofía práctica, que se divide en: 1. Filosofía práctica universal, 2. Ética o moral, 3. Economía y 4. Política. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu a Lessing*, Paris, Fayard, 1963, p. 47, ve en esta clasificación de Wolff una prueba de su “manía de rigor formal”.

³⁷ Sobre el proceso del conocimiento según Wolff, Bachmann, *Staatslehre*, p. 58-65, donde explica la secuencia cognitiva que va de los conceptos a los juicios y las conclusiones.

tos. La entronización de la deducción como forma superior del discurso constituye el distintivo del método de Wolff, aquel que lo hace famoso en su tiempo y que aspira al rigor axiomático de las matemáticas. En este sentido se trata de un “método matemático” aplicable a la generalidad del conocimiento científico.

La existencia del sujeto en tren de perfeccionamiento es vista como llevada de un movimiento que en lo medular supone progreso cognitivo, para lo que debe contar con un cierto margen de libertad que le permita fijar las estaciones o metas provisionales en su camino. ¿Cómo debe proceder el individuo al hacer esto? Mediante el diálogo, o mejor dicho mediante la interpelación consigo mismo y con los otros, por la que de manera continua se le recuerda el imperativo de emprender lo que parezca moralmente posible y hacer así honor al concepto ético. La interpelación es la situación moral fundamental dentro del pensamiento wolffiano, aquella que despierta en el sujeto el sentido de una esfera propiamente moral de las conductas y que corresponde a la del observador simpático de Hume o la identificación moral de Muratori.

También en Wolff existe una correspondencia entre esta situación moral y la jurisprudencia que propone. Como padre de la jurisprudencia conceptual,³⁸ Wolff intenta fijar la vida humana en conceptos de derecho y ordenar éstos en un todo sistematizado que deje atrás los tratamientos compartimentalizados de lo jurídico o “estudios de las instituciones”, que a menudo tienden a perder de vista el principio de igualdad y por ende el de justicia como inherentes al derecho. Sólo a nivel del sistema completo de las verdades jurídicas hay garantía de una justicia racionalmente demostrada, esto es, de una justicia que exprese la categoría de la necesidad. No sucede así al nivel del estudio aislado de las leyes civiles (positivas), en muchas de las cuales Wolff sólo reconoce la calidad de probables,³⁹ con lo que se adhiere a una de las premisas de los autores antes vistos: la imposibilidad de asumir que las reglas pueden cubrir el universo entero de las conductas y sus consecuencias. La jurisprudencia de Wolff pide una atención jurídica prioritaria al problema de la jerarquización

³⁸ Así la ha llamado el historiador alemán del derecho privado Franz Wieacker: como lo señala Bachmann, *Staatslehre*, p. 72. La apreciación de Bachmann sobre la aportación de Wolff a la ciencia del derecho (*ibidem*, p. 70-72) remite a otras evaluaciones por autores previos.

³⁹ Wolff, *Política alemana* § 430, p. 457. No sorprende, por tanto, que un seguidor frecuente de las ideas jurídicas de Wolff, el cameralista Johann Gottlob Heinrich von Justi (a tratar en el siguiente apartado), hable de la concordancia entre “leyes posibles” (dadas por los fines generales y particulares del Estado, la forma de gobierno, la naturaleza del país y la destreza de los habitantes) y “leyes verdaderas” (las efectivamente formuladas y reconocidas como tales) como factor de la felicidad del Estado. Marcus Obert, *Die naturrechtliche “politische Metaphysik” des Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771)*, Frankfurt a. Main, Peter Lang, 1992 (Europäische Hochschulschriften; Reihe 2; Rechtswissenschaft: Bd. 1202), p. 264.

de los fines situados más acá de la seguridad y el bienestar, aquellos que justifican la vida en Estado.

Por lo que se refiere a lo económico, en este campo importa mucho el hombre sabio-útil que generará verdades nuevas y junto con éstas formas nuevas de aumentar el bienestar, lo que forma parte de las obligaciones,⁴⁰ pero a partir de la vida social ya existente y de manera similar a Montesquieu y Muratori, Wolff sitúa la utilidad del individuo en varios medios sociales, concretamente en dos: el doméstico y el civil. El medio doméstico abarca tres tipos de sociedades —conyugal, patriarcal y de dominio doméstico—⁴¹ y lo característico de la utilidad en dicho medio, particularmente en la sociedad patriarcal, es el representar un estado de formación para la vida civil, en contraste notable con el esquema de discontinuidades de Montesquieu a este respecto.

Los padres no sólo transmiten el conocimiento a los hijos sino también les despiertan el ingenio, la agudeza y la profundidad para ver las cosas, de lo que se verán los beneficios sociales con el paso del tiempo. Particularmente benéfica es la educación en la familia cuando inculca el sentido de la gloria, el comedimiento, la veracidad y la religiosidad, con particular atención a que el hijo no se vuelva codicioso y altanero. Es decisivo, por tanto, que el hijo aprenda en casa que el dinero se gana sólo con esfuerzo y necesita ser cuidado. El juicio sobre el honor de las personas no lo pueden hacer ciertamente los niños; sin embargo, los padres deben enseñarles los gestos y conductas propios de quien conoce dicho honor, con lo que terminan preformados para apreciar y vivir como adultos esta virtud social, que Wolff entiende como la respetabilidad que se concede a los otros. El hijo abandona el hogar cuando ya sabe bastarse y gobernarse a sí mismo, esto es, cuando ha realizado ya una toma de conciencia en favor de la razón.⁴² Este gobernarse a sí mismo consiste por tanto en actuar en función de la utilidad diferida y no inmediata de las cosas. Como puntal en la generación de bienestar, la unidad doméstica destaca por ostentar un carácter coordinado y comunitario bajo el dominio patriarcal.

Frente a la utilidad inculcada en el ámbito doméstico tenemos la que priva en sociedad civil. En la casa el hijo se ha hecho útil conforme ha

⁴⁰ Punto recalcado por Reinert y Daastøl, “Exploring”, *passim*, para contraponer la visión wolffiana del hombre como un ser hecho para crear (de ahí su obligación a esto mismo) a la del liberalismo smithiano, que lo destina al mero intercambio (*barter*).

⁴¹ Son respectivamente las sociedades de cónyuges, de familia y de patrón-servidumbre o patrón-auxiliares en ámbito doméstico. Véanse su *Política alemana* § 16-191, p. 10-135. Cuando Wolff habla de “economía”, se refiere a la buena administración de la economía doméstica. Wolff se mantiene así en la tradición aristotélica de considerarla un campo específico de la filosofía práctica: su *Ökonomik* se refiere al viejo *oikos*.

⁴² *Vide supra* nota 9.

madurado en la tarea de gobernarse en función de la utilidad a largo plazo, de ahí que en su mente se haya establecido ya la distinción entre lo necesario y lo superfluo en relación con la supervivencia, sin embargo, la vida en sociedad civil es un ámbito de especialización y multiplicación de tareas en que lo necesario y lo superfluo terminan por confundirse. El simple abasto de alimento supone ya la participación de muchos hombres y numerosas fases de labor. Por lo tanto, la distinción o la misma gradación tajante entre lo necesario y lo superfluo resulta contraproducente aquí: limitado a hacer o esperar de los demás sólo lo necesario, un individuo no propiciará siempre el empleo y la subsistencia de los otros.

Por tanto, la convivencia pública debe sustentarse en la comodidad, que para Wolff es la expresión quizás más acabada de la utilidad pública; la misma actividad científica de la gran academia de ciencias y artes debe contribuir a verificar esta comodidad. Una utilidad particular propiamente dicha no es contemplada por Wolff como no sea el perfeccionamiento a que el individuo debe aspirar en todo momento de su vida, el cual lo lleva naturalmente al de los demás, según vimos. Así, cualquier utilidad privada se identifica de manera automática con la pública, que supone el entramado de derechos y obligaciones establecidos en el contrato social y necesarios para que el individuo no desmerezca en su contribución a los fines del Estado. En este sentido, el individuo útil en sociedad civil es automáticamente individuo útil en y para el Estado.

Ahora bien, ¿qué condiciones se requieren para que el aumento del bienestar ocurra en forma de evolución orgánica, conforme al principio de la armonía en la pluralidad? La pregunta es importante porque el punto devela la articulación entre la utilidad doméstica y la estatal como estructura fundamental de la organización colectiva. Gran relevancia adquiere en esto el llamado principio del subsidiarismo, constatable de manera implícita en el pensamiento de Wolff. Según este principio, la unidad productiva básica o doméstica tiene que ser asistida por una instancia superior en todo aquello que por sí misma no pueda ofrecer a los individuos.⁴³

El Estado del bienestar interviene para compensar estas deficiencias, lo que hace mediante un selecto grupo de burócratas iniciados en la ciencia del Estado y dispuestos a ejercer las virtudes de la justicia y la pruden-

⁴³ Jürgen G. Backhaus explica esto, con base en los *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* o *Principios del derecho natural y de gentes* (1754) de Wolff, en "Christian Wolff on Subsidiarity, the Division of Labour and Social Welfare", en Backhaus (comp.), *Wolff*, p. 25-29. El énfasis en la economía doméstica como unidad productiva básica delata la influencia del modelo de la llamada "casa completa" o *Ganzes Haus*, de inspiración aristotélica, tal como lo describe Otto Brunner en su clásico artículo "Das Ganze Haus und die alteuropäische Ökonomik", en *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, p. 33-61.

cia política.⁴¹ Esta última dicta la pertinencia de preservar las unidades elementales de la República, de suerte que exista un subsidiarismo lateral —de distrito a distrito y provincia a provincia— con tanto derecho como el vertical, que integra las partes a una coordinación común. Wolff no pretende, por tanto, que la autoridad o las instancias superiores intervengan para cubrir sin más cualquier necesidad que la unidad doméstica no satisfaga. El subsidiarismo lateral permite atacar este problema en muchos casos, pues para estos efectos tanto se toma en cuenta a las unidades domésticas como a las asociaciones surgidas de los vínculos de religión, vecindario, amistad, historia común, etcétera.

Se puede decir que una sociedad civil ha surgido ahí donde las familias se han unido para gozar de las comodidades de la vida, avanzar de una perfección a otra conforme a la obligación natural y defenderse cabalmente frente a cualquier ofensa. La articulación social mediante el subsidiarismo es la manifestación más completa del ya antes mencionado modelo de evolución orgánica del *gemeines Wesen*, término que hasta ahora hemos traducido como Estado, pero que también implica una dimensión dinámica que a primera vista no se asociaría con este concepto: un desenvolvimiento colectivo que por ser cada vez más orgánico (por el entrelazamiento de los hombres en sus necesidades) supera progresivamente los obstáculos que surgen en la persecución de la seguridad y el bienestar. Wolff ha asumido el principio leibniciano de una armonía profunda en todos los órdenes, incluso el internacional, que sólo puede consistir en Estados equivalentes a personas morales.⁴⁵ Tan infinito como el perfeccionamiento del individuo es el del Estado, que por ahora es una forma tendiente a la *civitas maxima*, aunque una vez alcanzada esta meta será el punto de partida para un Estado mundial federado, proveedor de bienestar general a toda la humanidad en el máximo nivel posible.⁴⁶

Grandes son las diferencias entre los planteamientos de Wolff y los de la corriente atlántica e italiana, en lo que la inserción del primero en la tradición más racionalista del derecho natural destaca en primer término. Con todo, no faltan en Wolff las referencias al comercio que dejan ver un talante pragmático, alejado de la tónica racionalista mencionada.

⁴¹ Para Wolff la figura principal como colaborador del príncipe no es tanto el ministro como el consejero de Estado o *Staatsrath*, cuya trayectoria es más de carrera y especializada que la del simple ministro.

⁴⁵ "Dado que en un Estado se busca preservar, mediante la unión de las fuerzas, aquello que cada hombre está obligado a buscar por su naturaleza, entonces puede vérselo como una persona individual. Y conforme a ello muchos Estados se comportan entre sí como lo hacen las diversas personas entre sí", dice Wolff en sus *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Halle, 1754, § 220, citado por Backhaus. "Christian Wolff", p. 30, 35.

⁴⁶ Lutterbeck, *Staat*, p. 184. Tenemos aquí la versión wolffiana de esa utilidad humanitaria en sociedad internacional a la que Montesquieu o Muratori se han referido también.

Wolff opta por una serie de consejos que matizan o corrigen los principios mercantilistas clásicos, como el primado de la exportación de manufacturas o la imposición de prohibiciones para un beneficio mercantil a costa de otros Estados.⁴⁷

El aparente alejamiento de la mentalidad mercantilista no debe llamar a engaño: todo esto lo expone Wolff en función de la permanencia y el aumento del metálico en el propio Estado. Acorde con esto va también su convencimiento sobre las grandes ventajas de la minería, así como sobre la atmósfera de comodidad y seguridad que se crea con una intensa circulación y distribución del metálico entre los habitantes. Con un dinero circulante y bien distribuido se consigue la confianza y el estímulo que evitan cualquier estancamiento o depresión en la generación de riqueza. Dicha circulación es tanto causa como consecuencia de una agricultura e industria bien llevadas. De igual manera, con el dinero circulante y distribuido se contribuye a dar prestigio al propio Estado, que atrae de esta manera la inmigración, la residencia temporal y el turismo de los extranjeros, así como el paso de éstos por el país en sus viajes hacia otras partes, rubros que además de incrementar el metálico —ventaja que comparten con el comercio— favorecen el aumento de población.

El potencial de riqueza atribuida a cada individuo “nuevo” que se conecta provisionalmente con la economía nacional, sino es que se integra definitivamente a ella, destaca en el ideario de Wolff si se le compara con el de los autores antes vistos. Se trata del “principio de población”, al que ahora se le da mucho más alcance que en cualquiera de los autores antes vistos. Junto con esto es preciso reconocer la conciencia de Wolff respecto de que el tema del desarrollo de las provincias y ciudades no se agota con lograr la retención y atracción del metálico a nivel de todo el Estado. Cada provincia o ciudad es un caso distinto y pide consideraciones específicas. Wolff toma muy en cuenta los impactos regionales de la inserción de un Estado en el comercio internacional, de manera que el contraste entre los beneficios comerciales obtenidos por las provincias, la aportación de sus pobladores en conocimientos y destrezas, y la integración de estas entidades pequeñas al todo estatal, constituyen puntos a evaluar con gran detenimiento.

¿Cómo se configura entonces la problemática del individuo gobernable en Wolff? Lo que dentro de su pensamiento corresponde a la situación de individuos meramente agregados es aquella en que éstos persiguen su perfeccionamiento según las propias fuerzas, lo que implica que hasta su “de-

⁴⁷ Los pasajes de la *Política alemana* dedicados a la cuestión del comercio y el dinero, en § 477-489, p. 550-591.

recho perfecto”⁴⁸ más importante para la socialización, el de obligar a los otros a cumplir sus obligaciones humanitarias, se ejerce también según la lógica del más fuerte.⁴⁹ Esta situación de mera agregación de individuos-átomos o “estado natural” es de una precariedad notable en cuanto a la nula garantía de todos para ejercer éste y otros derechos individuales, lo que afecta más evidentemente a los menos fuertes, pero también los más fuertes padecen allí y se sienten impelidos a superar un estado de cosas en que ellos mismos se ven frenados en la persecución de su perfeccionamiento, pues sus fuerzas tienen límites y topar con éstos significa no avanzar más en dicho perfeccionamiento, que es la obligación suprema.

La solución a la insuficiente racionalidad de este “estado natural” ocurre, según Wolff, de dos maneras: 1) por una convenida unión para el apoyo mutuo indispensable que garantice a cada uno el ejercicio de sus derechos, entendidos éstos como los espacios de libertad que por la naturaleza misma de las cosas (en este caso, el libre juego de esos derechos) se deja a los hombres para que logren perfeccionarse; 2) por una comunidad de partes contratantes que no comienza con el interés compartido en que se verifiquen los apoyos concretos sino con la verificación misma de estos últimos, esto es, con una unión ya realizada de las fuerzas. Se accede entonces al “estado adventicio”, en que el perfeccionamiento es ya por acciones libres (conformes a la esencia humana) y no meramente naturales. Se forma así la sociedad conyugal, la patriarcal y la doméstica, y por último la sociedad civil, que es una “sociedad mayor” que permite la vida en Estado y más concretamente según los fines del Estado.

Lo anterior deja en claro que según Wolff la condición natural del hombre sigue presente en todas las etapas o formas de su existencia, pues nunca deja de tender a la realización de su propia naturaleza e integrarse a su vez a una naturaleza más amplia que le impone rasgos comunes con los otros seres. Ahora bien, el lado natural del hombre garantiza una tendencia, no un verificación infalible, a las obligaciones sociales. La principal imperfección humana es un continuo déficit de racionalidad frente a las obligaciones sociales, así como de amor al prójimo. La diferencia entre la situación de individuos-átomos y la sociedad civil no consiste por tanto en ser fases distintas de un desarrollo histórico.⁵⁰ El sentido de toda

⁴⁸ Es decir, derecho vinculante o que obliga a los otros al cumplimiento de las obligaciones correspondientes.

⁴⁹ Otros derechos innatos (*iura connata*) y perfectos reconocidos por Wolff son: a la igualdad en las obligaciones y derechos naturales; a la seguridad; a la defensa de sí y de otros; al castigo y guerra contra quienes violen derechos y obligaciones, Lutterbeck, *Staat*, p. 186. Véase asimismo, Bachmann, *Staatslehre*, p. 116-117.

⁵⁰ Al hablar del *status naturalis originarius* con posesión común de las cosas. Wolff incorpora a su esquema racionalista la idea cristiana protestante de un hombre integral en el estado previo a la Caída, Lutterbeck, *Staat*, p. 187.

esta teoría sobre los distintos estados sociales es señalar un creciente proceso de institucionalización política y jurídica de la vida social, en lo que las “sociedades mayores” (la sociedad civil y el Estado) son universos de institucionalidad con mayor grado de racionalidad en cuanto a la convivencia social.⁵¹

El problema del individuo gobernable en Wolff es el del individuo que por sus propias fuerzas nunca llega a tener la suficiente consistencia racional para el estado social en que se desenvuelve. La unión de fuerzas y voluntades se hace entonces necesaria para él, si es que está en sociedad natural o de asociación elemental. La superioridad política (*Obrigkeit*) y la división del trabajo fomentada por dicha superioridad le son indispensables si es que vive ya en sociedad civil, con lo que los remanentes de irracionalidad y desamor se atenúan por la exhortación constante desde el mismo Estado a perseguir los fines comunitarios. El concepto de los súbditos respecto del Estado suele ser “turbio” y no conllevar forzosamente el conocimiento de los fines de éste,⁵² además de que no se tiene el conocimiento suficiente de la naturaleza y la situación precisa de la cosa pública.⁵³

La dirección tutelar del Estado no es prescindible si se quiere mantener el perfeccionamiento como el sumo bien de los individuos en la sociedad civil. Sólo a partir de esto Wolff pronuncia su famosa convicción de que “los gobernantes se comportan con sus súbditos como los padres con los hijos”,⁵⁴ que tan repulsiva resultará a Kant en su ideario liberal ilustrado. No hay que olvidar, sin embargo, que Wolff sitúa la interpelación moral básica (la situación moral fundamental) en un vínculo de tipo horizontal, a manera de diálogo interpelativo del sujeto consigo mismo y con los demás, no en una relación vertical de obediencia del súbdito al Estado.⁵⁵

⁵¹ Este proceso de racionalización en el sentido de institucionalización jurídica supone, por cierto, la renuncia de los derechos naturales y la aparente pérdida de lo que pudo ser la libertad originaria del individuo, *ibidem*, p. 191, 197-199.

⁵² *Ibidem*, p. 201 (apoyado a su vez en Jutta Brückner, *Staatswissenschaften, Kameralismus und Naturrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Wissenschaft in Deutschland des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, München, Beck, 1977, p. 218 y ss., nota 36) señala esta insuficiencia del concepto de Estado para cubrir el de sus fines, si es que se ha de seguir el criterio del mismo Wolff. Lutterbeck se ha referido ya antes (*Staat*, p. 186) a los fines del Estado como algo complementario de los derechos innatos.

⁵³ Wolff, *Política alemana* § 433, p. 460.

⁵⁴ *Ibidem*, § 264, p. 200.

⁵⁵ Schwaiger en *Kategorische und andere Imperativen. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abt. II. Monographien, 14), *passim*, ha demostrado el poco conocimiento de Kant respecto de la verdadera filosofía moral de Wolff, a lo que ciertamente se puede contraponer el que sí tuvo de las tesis de algunos seguidores de este último filósofo. Esto ayuda a entender el colosal malentendido kantiano en este punto.

Varios autores han reconocido en Wolff la convicción de que el poder del Estado, justificado sólo por sus fines, debe tener límites frente a una libertad original del individuo que en realidad éste nunca pierde.⁵⁶

Concluiremos estas consideraciones señalando que en el caso de Wolff el imperativo del individuo gobernable no se plantea tanto en función del dominio de las pasiones sino de la inserción de dicho individuo en un sistema de organización colectiva racional que combina instancias de utilidad diferida (preparación en sociedad doméstica) con otras de utilidad inmediata (comodidad). Al seguimiento del propio interés sólo se le reconoce legitimidad en el caso del comercio, que de suyo lo exige: el comerciante tiene que sentir que nada lo coacciona y que no se lo hace objeto de manipulación alguna en los tratos. Más allá de esto, en ninguna otra actividad o ramo de subsistencia le parece a Wolff que el propio interés sea justificable por causa de utilidad. La suya es una filosofía política que se remonta a la visión o tradición del Estado de Aristóteles, aquella en que hasta las asociaciones formadas exclusivamente para la utilidad particular contribuyen a la utilidad de la República.

En el derecho natural norteeuropeo previo (Pufendorf, Thomasius) se ha perdido de vista este antiguo ideal de utilidad global, toda vez que la vieja asunción de la esencia social del hombre se ha vuelto inoperante. La “socialidad” o condición naturalmente social del hombre ha terminado como algo indemostrable para la filosofía moral: no se encuentra el vínculo profundo entre tal condición y el principio ético —y por ende normativo— del perfeccionamiento.⁵⁷ La tendencia al beneficio particular y egoísta ha sido tomada como una especie de verdad sociológica inexpugnable. En este contexto aparece Wolff para relacionar la vieja idea aristotélica del *apetitus societatis* con el principio normativo del perfeccionamiento, y de esto resulta una compatibilidad esencial entre la socialización y el perfeccionamiento perseguido por cada uno. No significa esto que el individuo concebido por Wolff no necesite entonces de una cierta dirección y presión moral desde el Estado, sobre todo para establecer

⁵⁶ Convicción a la que dan importancia Bachmann, *Staatslehre*, p. 138-140, 206-207 y Obert, *Metaphysik*, p. 109-110, 114, quien demuestra que el cameralista Justi, inspirado en Wolff, defiende una libertad originaria que debe permanecer intocada por las leyes relacionadas con los fines del Estado. Esta fructificación de la convicción de Wolff en un autor posterior es ignorada por Lutterbeck (*Staat*, p. 192-203), quien se limita a señalar que no la encuentra jurídicamente establecida en ninguna parte de la obra de Wolff. Cierto es entonces que Wolff no pasa de postular un tanto en abstracto esta libertad originaria, pero también que seguidores suyos la desarrollan y llevan más lejos bajo su influencia. Por tanto, su postulado no queda a la larga sin efectos, como llevaría a pensar una lectura exclusiva del estudio de Lutterbeck.

⁵⁷ Bachmann, *Staatslehre*, p. 79-80 recurre al ejemplo concreto de Pufendorf como un autor que no supera este dilema.

una sociabilidad útil de signo económico,⁵⁸ pero es un hecho que en las obras de Samuel Pufendorf, Christian Thomasius y demás jusnaturalistas alemanes previos a Wolff campea un fuerte pesimismo antropológico-religioso de vena luterana que impide el optimismo desbordante de este último en torno a los alcances de la razón humana y de la vida social guiada por ésta. Este talante optimista permite a Wolff creer en la irrupción plena del *ius publicum universale* o derecho público universal.

Ya en lo relativo a la autoridad pública, Wolff resalta por la confianza absoluta en la capacidad del individuo de obligarse al cumplimiento de sus tareas por medio de la superioridad política, y esto sobre la base de un gobierno definido como “ejercicio de poder y autoridad”.⁵⁹ Este ejercicio ocurre, sin embargo, tanto a nivel general como provincial y local. Para el cumplimiento de las obligaciones naturales de la autoridad vale también el principio aristotélico de que las diversas instancias locales e intermedias se integran sin dificultad alguna en la entidad completa. Lo que siempre debe buscar la superioridad política es la “felicidad del Estado”, entendida como la seguridad y el bienestar traídos por el gobierno de un rey filósofo o un filósofo rey.⁶⁰

Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771). La utilidad de la virtud civil

Johann Heinrich Gottlob von Justi, representante destacado de la corriente de pensamiento conocida como cameralismo, desarrolla una idea de la “metafísica política” que para efectos prácticos confirma el designio wolffiano de descubrir las relaciones entre las verdades, particularmente en lo relativo al gobierno.⁶¹ Esta atención al tema del gobierno no impli-

⁵⁸ Veamos la necesidad de esta presión y dirección por causa del déficit de racionalidad que el hombre siempre trae consigo, de consecuencias decisivas en lo económico. Por tanto, el Estado tiene que mostrarle que mediante un consumo opulento da ocupación a la población menesterosa o menos favorecida en lo material.

⁵⁹ *Política alemana*, § 467, p. 507. Como se ha dicho, Wolff admite que la soberanía emana del pueblo pero no deja a éste mayor atribución soberana después de celebrarse el contrato por el que se establece la Constitución, Lutterbeck, *Staat*, p. 195.

⁶⁰ Muy importante a este respecto es *Sinarum philosophia practica* o *Filosofía práctica de los chinos*, un discurso pronunciado por Wolff en la universidad de Halle en julio de 1721, publicado en versión completa en 1725 en las *Acta Eruditorum* de Leipzig. Se ha consultado para los fines presentes la versión inglesa, facsimilar de la primera en esa lengua de 1750 (Londres, Cooper): Christian Wolff, *The Real Happiness of a People under a Philosophical King (1750)*, s. l., Kessinger Publishing, 2003.

⁶¹ Obert, *Metaphysik*, p. 11, explica el significado de la expresión completa, que es “metafísica política de todas las ciencias del gobierno”. Se trata de una ciencia que fundamenta a todas las ciencias económicas y cameralistas (finanzas públicas), según la justificación y el modo de surgimiento del Estado, así como en función de la doctrina de la moderación del poder de éste. La expresión aparece en el *Vorbericht* de Justi a su importante libro *Natur und Wesen der Staaten* (1760).

ca, sin embargo, que se aleje del derecho natural, que en Wolff había representado la matriz del pensamiento. Obert subraya el plan de Justi de construir una filosofía política sobre la base del derecho natural, lo cual desmiente a quienes han señalado a este cameralista como un teórico —el primero en Alemania— que habría explicado la existencia del Estado a partir de los procesos sociales.⁶² Lo que sí distingue a Justi de Wolff es su deseo de desterrar de la filosofía cualquier consideración que no repercuta en conocimientos directamente útiles en la persecución de la felicidad pública o del Estado.⁶³

Las verdades relativas a esta meta se convierten en asunto directo de las “ciencias del gobierno” (la dirección del Estado según su justificación, origen y moderación), por lo que dejan de navegar de manera un tanto indiscriminada entre las aguas mezcladas de los tres mares de la filosofía práctica de Wolff aplicada al Estado: la ética, la economía (en el sentido aristotélico de *oikos*) y la política. Justi retiene, sin embargo, la invocación wolffiana de los fines del Estado para precisar las máximas del gobierno. En su caso existe un gran fin del Estado, que es la “felicidad común”.⁶⁴

Ya en concreto, esta felicidad consiste en la consecución de: 1) la libertad política o del Estado frente a los otros Estados; 2) la libertad civil o del ciudadano; 3) la seguridad (interna y externa); 4) la fuerza interna del Estado conforme a la cantidad de población, la situación geográfica, el abasto material, el estado moral y las destrezas de los habitantes.⁶⁵ De estos cuatro aspectos, el más importante es la libertad civil, que Justi considera el más grande bien de las sociedades humanas. Se trata, de hecho, del componente más autosuficiente e indispensable de la felicidad común; gracias a la libertad civil, los individuos pueden emprender tratos y actividades en forma óptima sin que la ley relacionada con la naturaleza y los fines del Estado interfiera. Los dos últimos puntos (seguridad interna y externa, así como la fuerza interna del Estado) revelan al Esta-

⁶² *Ibidem*, p. 81.

⁶³ *Ibidem*, p. 79. Ulrich Engelhardt, “Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J. H. G. von Justi)”, en *Zeitschrift für historische Forschung*, v. VIII, 1981, p. 43, 50, documenta la influencia directa de Wolff en Justi en cuanto al concepto de felicidad y perfeccionamiento progresivo, que el segundo aplica más directamente al Estado, esto es, a una entidad colectiva.

⁶⁴ Con todo, los fines del Estado no dan la definición de éste, de acuerdo con Justi. Para él, el Estado es una organización concebible independientemente de sus fines. Lo que lo define son sus cuatro elementos: 1) la familia como unidad elemental (sin incluir en ella a servidumbre o aprendices); 2) el territorio; 3) la unión de fuerzas; 4) la unión de voluntades. Obert, *Metaphysik*, p. 118-127. Ahí mismo Obert señala la correspondencia de esta definición con la del jurista positivista Georg Jellinek, quien sustituye la unión de voluntades y fuerzas por el concepto de autoridad suprema.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 108-112.

do concebido por Justi como una entidad dispensadora de bienes y seguridad, como un Estado del bienestar.

Para efectos de conseguir estas metas, dos circunstancias precisas son necesarias, la primera de ellas económica: 1) una elevada productividad que permita la circulación permanente de riquezas de mano en mano y negocio en negocio, pues los recursos guardados en el tesoro público o las talegas de los particulares no acarrear en sí mismos ninguna prosperidad; 2) un alto grado de poder del propio Estado frente a los otros, derivado de un uso razonado de las fuerzas de todos los individuos y de una situación de vigilancia permanente que garantice la seguridad.

El énfasis de Justi en las necesidades materiales merma un tanto el contenido ético de su idea de felicidad.⁶⁶ Si bien Justi retiene la idea de Leibniz y Wolff sobre una alegría duradera y un perfeccionamiento moral del individuo y el Estado,⁶⁷ lo cierto es también que la socialización le parece motivada en última instancia por el instinto de supervivencia, de ninguna manera por la obligación.⁶⁸ Con todo, Justi tiene en alto la *beatitudo* o felicidad espiritual, cuya persecución lleva a cumplir fielmente la obligación del comportamiento virtuoso frente a los conciudadanos.⁶⁹ Justi encarece la capacidad del individuo de plegar la propia voluntad frente a la del gobernante, aunque también piensa que sobre este último recaen obligaciones más apremiantes que las del resto. Para Justi la procuración de la felicidad pública no es un problema técnico —o exclusivamente técnico— sino ante todo un reto moral dirigido a la autoridad pública, obligada a normarse por el criterio eudemonista en lo concerniente al gobierno. La felicidad de la República, identificada wolffianamente con la del Estado, ha de ser el anhelo permanente de la superioridad política, al grado de que todo gobernante se debe avergonzar cuando no se muestra fiel a este propósito.

La coordinación desde el Estado de las actividades dirigidas al bienestar económico y moral resulta evidente en esta corriente alemana. Específicamente es la ciencia de la policía o *Polizeiwissenschaft*, una de las

⁶⁶ Engelhardt. "Begriff", p. 50, 53-54, 67, sostiene por tanto que el perfeccionamiento a que se refiere Justi no es filosófico, ya que tiene como premisa básica la opulencia, algo incompatible con el ideal de perfección moral de los filósofos.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Louise Sommer, *Die österreichischen Kameralisten in dogmengeschichtlicher Darstellung. Zwei Teile in einem Band*, Aalen. Scientia, 1967, segunda parte, p. 205-215 [facsimilar de la edición de Viena, 1925], comenta este postulado de Justi, que lo aleja visiblemente de las ideas de Wolff sobre las motivaciones a la socialización.

⁶⁹ *Ibidem*. Quienes no logran la ventura de la vida virtuosa, estima Justi, contribuyen de cualquier manera al bienestar general al cumplir lo que mandan las leyes. Justi asume, como se verá, que la práctica de las virtudes reduce notablemente la necesidad de las leyes.

tres “ciencias cameralistas” universitarias,⁷⁰ la que de manera más clara observa el carácter disciplinario de toda esta concepción política. Justi alberga un interés particular por esta ciencia y se esmera consecuentemente en definirla frente al tratamiento laxo que le han dado otros cameralistas, muy notablemente el barón de Bielfeld, quien en sus *Institutions politiques* (1760-1772) considera como propio de la policía tanto las cuestiones mercantiles, financieras y de reglamentación urbana como las específicamente jurídicas, además de tratar asuntos tan banales como el buen funcionamiento de los carros de basura.⁷¹ El asunto específico de la ciencia de la policía, sostiene Justi, es el vincular con la mayor exactitud posible el bienestar de las familias, las unidades económicas y sociales elementales, con la felicidad del Estado, lo que resulta en una multiplicación de relaciones y dependencias.⁷²

Ya en lo material, se trata fundamentalmente de asegurar el máximo nivel de abasto posible de los bienes muebles indispensables para el sustento y la comodidad de todos.⁷³ Con esto termina Justi de demoler el axioma tradicional de la Alemania dieciochesca de que el derecho y la paz traerían por sí mismos el bienestar o *Wohlfahrt*, que ahora se relaciona como concepto clave con el “óptimo bien común”, el cual depende de la conservación y aumento de la riqueza del Estado,⁷⁴ así como de su

⁷⁰ En el cameralismo aflora la doctrina política aristotélica difundida en la enseñanza universitaria alemana de la “ciencia de la policía”, muy enfática en el principio de la felicidad de la *polis*. Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Neuwied a. R./Berlin, Luchterhand, 1966 (Política, 13), p. 219. Las otras dos ciencias cameralistas son la *Ökonomik* y la *Finanzwissenschaft*. Esta división de las disciplinas prevalece en general desde la obra de H. J. Christian Dithmar, *Einleitung in die Ökonomische-, Polizei- und Kameralwissenschaft* (1731). Justi altera, sin embargo, este esquema y propone las “ciencias del gobierno” siguientes: de policía, de política o *Staatskunst* y del comercio (particular y del Estado), además de las propiamente cameralistas o de finanzas, Obert, *Metaphysik*, p. 42-44.

⁷¹ Lo dice Justi en el prólogo general a *Grundsätze der Policywissenschaft, in einem vernünftigen, auf den Endzweck der Policy gegründeten Zusammenhange und zum Gebrauch der Academischen Vorlesungen abgefasst*, Frankfurt, Sauer-Auermann, 1969 [facsimilar de la edición de Gotinga, 1782]. En el prólogo al segundo volumen de *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten, oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policy-Wissenschaft*, 2 v., Aalen, Scientia Verlag, 1965 [facsimilar de la edición de Königsberg/Leipzig, 1760/1761]. Justi reitera esta crítica a Bielfeld y añade el comentario irónico de que a este último debe reconocérsele el haber descubierto que todas las ciencias económicas distintas de la policía pueden formar parte de un único sistema de la *Staatskunst*, incluyéndose cuestiones tan decisivas como la limpieza de los callejones.

⁷² Maier, *Staats- und Verwaltungslehre*, p. 218-221, explica el sentido de los varios intentos de Justi por definir la ciencia de la policía frente a las otras del cameralismo y del Estado, lo cual consigue plenamente el cameralista en los ya citados *Grundfeste*.

⁷³ *Grundfeste*, § 478, I, p. 427. En Montesquieu se vio ya la importancia que este decisivo impulsor del utilitarismo neomercantilista da a los bienes muebles.

⁷⁴ Por riqueza del Estado entiende “la cantidad de bienes en el país que bastan para cubrir las comodidades y necesidades existentes, y gracias a los cuales los súbditos pueden recibir un

fuerza interior, la cual resulta de sus constituciones internas y las ventajas que le ha dado la naturaleza.⁷⁵ Seguridad y derecho pasan a ser, en cambio, asuntos del “arte del Estado” o “política” (*Staatskunst*), pues se relacionan con la soberanía, el ejercicio del mando y la facultad de ejecutar; y por lo mismo con la finalidad de garantizar la justicia entre gobernantes y gobernados y afianzar la seguridad exterior. Respecto de las finanzas, que tradicionalmente han sido la médula de las ciencias cameralistas, éstas se enfrascan con la manera de tomar de la riqueza total del Estado aquella parte necesaria para los gastos del gobierno, sin ocasionar merma en la riqueza total. Asuntos típicos de la ciencia de la policía es el dictar las prioridades respecto del tipo de bienes y comodidades que más convienen para el abasto de la República, así como el quitar impedimentos a éste gracias a una infraestructura cohesionada y otros recursos similares. Justi señala repetidamente las ventajas policiales del Estado monárquico, dada la centralización de esfuerzos y decisiones que lo caracterizan.

Justi ofrece una versión más estructurada y reglamentada del principio del subsidiarismo ya visto en Wolff, así como del modelo aristotélico de “casa completa”: la autoridad estatal interviene cuando las unidades domésticas no cubren sus necesidades por sí mismas o por el subsidiarismo lateral,⁷⁶ pero como se ha mencionado, Justi no es insensible al hecho de que la felicidad pública supone individuos con un mínimo sentido ético, por más que éste no lo entienda de una manera tan filosófica como la de Wolff. El imperativo de un Estado fuerte no elimina el de la virtud personal, antes bien lo supone. La cuestión de las virtudes determinantes del aumento de riqueza y poder del Estado adquiere entonces una importancia particular. Veamos cómo trata el cameralista este punto. Justi se concentra en las virtudes civiles. Las virtudes religiosas y morales no forman parte del estudio de la policía, sin que esto suponga restarles importancia. La causa de la exclusión es que estas últimas virtudes no se

buen sustento en virtud de su esfuerzo y trabajo”. Esta definición aparece en su *Staatswirtschaft, oder systematische Abhandlung aller Oekonomischen und Cameralwissenschaften, die zur Regierung eines Landes erfordert werden*, Aalen, 1963, I, p. 152 [edición facsimilar de la de Leipzig, 1758]. Los bienes en cuestión pueden ser muebles o inmuebles, aunque los primeros, como se ha dicho ya, son los más importantes para la ciencia de la policía de Justi.

⁷⁵ Justi, *Grundsätze*, prólogo, s. p.

⁷⁶ Respecto de Wolff, por cierto, Justi señala en el prólogo a sus *Grundsätze* que en sus obras no se encuentra la necesaria delimitación de campos que sería de esperar para permitir un estudio útil de la policía. Wolff no supo distinguir, por ejemplo, entre lo que toca a la filosofía moral, el derecho natural y la sabiduría política prudencial. De cualquier manera, Justi admite que en la obra de Wolff no faltan doctrinas aisladas útiles para la policía. Y más allá de esto, la influencia discursiva de Wolff en Justi es preponderante en la adopción que éste hace del método de fundamentación exhaustiva al estilo de las matemáticas que el primero tanto practicó.

traducen en acciones directamente útiles para la persecución de la fuerza y la felicidad del Estado, lo que sí es el caso de las civiles.⁷⁷ La importancia que Justi concede a la motivación para la virtud civil supera a la de la ley: esta última, por implicar el castigo en caso de incumplimiento, mueve solamente a las almas bajas que de otra manera no acatarían las normas.⁷⁸ Además, las leyes y órdenes no regulan todas las situaciones en que pueden generarse acciones útiles al Estado.⁷⁹ En consecuencia, los encargados del Estado deben estudiar los resortes básicos de la virtud civil y no conformarse con promulgar buenas leyes. Justi reprueba la afirmación de Montesquieu en el sentido de que si en un Estado las clases privilegiadas no respetan las leyes, difícil será forzar a las populares a observarlas. El gran escritor francés olvidó que sin virtud civil ni siquiera subsiste la sociedad. La virtud civil es lo que regula y presta sentido a la promulgación y observancia de la ley, no al contrario.⁸⁰ Aquellas tareas o funciones públicas que no resultan directamente de la práctica de la virtud civil, como ciertas medidas de seguridad (patrullajes, expulsión de forasteros indeseables, inspección de tabernas y otros sitios, etcétera), quedan cubiertas por una eficiente ejecución de la policía.⁸¹

Las virtudes civiles aparecen clasificadas por Justi de la siguiente manera:⁸²

I. Virtudes frente al Estado: a) Esenciales a todo Estado: obediencia, disposición a ceder del propio patrimonio en apoyo del Estado, lealtad, capacidad de limitar el propio provecho en aras del bien común. b) Accidentales: valentía, amor al verdadero honor; amor al esfuerzo.

II. Virtudes frente a los otros ciudadanos: a) Generales o presentes en toda constitución: disposición a dar apoyo a la comunidad, justicia,

⁷⁷ *Grundfeste*, § 20, I, p. 20, § 7, II, p. 7. En el primero de estos pasajes menciona su convicción de que las realidades morales que sólo influyen en el bienestar de las familias no son asunto de la policía, la ley o los derechos civiles.

⁷⁸ También establece Justi una diferencia entre los hombres con sentido del honor y la "chusma". en cuanto que a esta última necesita las leyes de la religión y no sólo el sentido del honor para predisponerse a obedecer la ley, Obert, *Metaphysik*, p. 275.

⁷⁹ *Grundfeste*, § 169, II, p. 201. Menciona el caso de una gran victoria militar del famoso príncipe Eugenio, quien la logró desobedeciendo las órdenes recibidas.

⁸⁰ En la nota a *Grundfeste* § 170, II, p. 202-203, aprueba Justi las afirmaciones de Helvétius en su obra sobre *El espíritu* o *De l'Esprit* (1758) en el sentido de que el legislador debe tener siempre presente el recurso de avivar las pasiones para fortalecer las virtudes, lo que supondría un arte parecido a la geometría, pero es evidente que Justi difiere de Helvétius en lo relativo a la preferencia que este último da al *homme passionné* sobre el *homme sensé*. El cameralismo inspirado en la filosofía de Wolff valora la axiomática racionalista y no comparte la idea de una razón impotente para traducirse en comportamientos prácticos.

⁸¹ *Ibidem*, § 174, II, p. 206-207.

⁸² *Ibidem*, § 180-206, II, p. 211-250.

honestidad, cortesía. b) Particulares: amor a la igualdad, economía, templanza.

III. Virtudes frente a sí mismo: buena administración del propio patrimonio y todas aquellas virtudes morales que el Estado decida convertir en civiles para evitar las desviaciones graves (sobriedad, pudor, vergüenza, etcétera).

De todo este cuadro de virtudes, Justi da particular importancia a la obediencia, la valentía, el amor al honor verdadero, la justicia y la honestidad. La obediencia debe aparecer siempre en primer lugar, sostiene, por ser la más esencial de las virtudes. Cuando falta ésta ocurre la decadencia de las repúblicas y las monarquías, pero lo más relevante es que no sólo es necesaria y esencial sino útil en la Constitución civil, pues influye mucho en la fuerza del Estado. Quien no haya aprendido a obedecer no sabrá mandar; por otra parte, la obediencia es siempre una fuente de medios y un apoyo firme para el Estado. No se le debe inculcar mediante el temor sino infundiéndolo la disciplina en los niños y el sentido del honor en los adultos. La virtud de la valentía no es esencial porque no todo Estado tiene vecinos peligrosos o simplemente vecinos en sentido estricto. Independientemente de esto, Justi opina que en Europa se resiente una falta general de esta virtud, muy útil para consolidar el poder del Estado. Esta virtud sólo puede ser efectiva si toda la nación adquiere el talante de valentía, de suerte que las mujeres se avergüencen, por ejemplo, cuando sus hijos regresan vivos de la guerra mientras otras madres presumen ya del sacrificio de los propios. La valentía debe convertirse, pues, en un espíritu general, en una disponibilidad muy difundida entre los ciudadanos. El amor al honor verdadero es una fuente de valentía y servicios útiles al Estado, pues el honor auténtico no tiene que ver con el desempeño de cargos en el gobierno o distinciones. Si prevalece esta virtud el regente no necesita proclamar muchas leyes. La justicia existe desde que hay razón y es aquella virtud a la que el gobierno debe dar más atención. Consiste en no ofender a los demás ni atacar su patrimonio. Un pueblo que la practica puede vivir con pocas leyes. Con citas del *Ensayo sobre las costumbres* de Voltaire (1756), Justi resalta la necesidad de inculcar a la juventud la convicción de que sólo los hombres vulgares separan lo útil de lo justo para quedarse con lo primero, actitud que es, por cierto, la causa última de todos los males. En cuanto a la honestidad, ésta no sólo genera lealtad al Estado sino resulta indispensable para el auge del comercio y de la industria y de los establecimientos públicos. La nota común de todas estas virtudes es que contribuyen muy particularmente al óptimo bien común.

Se notará que el convencimiento de Justi sobre la convergencia de la ley y la virtud civil en sus fines, pese al distinto nivel ético de la motiva-

ción tras lo uno y lo otro, trasluce un cierto apego al modelo de la concordancia leibniciano-wolffiana. El cumplimiento de la ley es en sí mismo una virtud, pero una que no ha surgido del libre movimiento del propio sujeto sino de una presión exterior sobre éste. Dentro del férreo discurso de medios y fines manejado por Wolff y Justi, el cumplimiento de la ley como fin termina subordinado al del cultivo de la virtud civil, que da más garantías de un cumplimiento de la obligación pública que la primera.

Por otra parte, con lo referido se delinea ya el perfil concreto del hombre útil de Justi. Se trata de un individuo que ciertamente cumple la ley, pero que de ninguna manera espera a sentir la presión de ésta para interesarse y actuar en favor del óptimo bien comunitario. No es la simple existencia de la ley o de alguna potestad o autoridad social lo que despierta en él el sentido de las obligaciones en el marco de la República.⁸³ Un pueblo de individuos útiles es aquel en que existen pocas leyes y en el que muchas virtudes morales se han convertido o están en trance de convertirse en civiles.⁸⁴ La conexión con el hombre útil de Wolff se revela aquí con gran nitidez. El hombre útil de Justi está siempre consciente de lo que podría —y por extensión debería— ser. Justi remite a ese momento psicológico, señalado por Wolff, en el que el hombre toma noticia de lo que puede hacer si se lo propone, situación que lo impulsa y desafía moralmente.

Sobre el trasfondo de la recién expuesta situación debe situarse la tónica del gobierno que hace verificable la utilidad común o pública, según Justi. Aunque se debe apremiar al individuo al conocimiento y cumplimiento de los fines del Estado, no se debe recurrir a la difusión del temor como recurso supuestamente infalible. Esto sería un error, y en vista de ello Justi concibe lo que Obert considera una seguridad jurídica para el individuo que anticipa el Estado de derecho promovido en la actualidad.⁸⁵ En su teoría del surgimiento de la sociedad civil,⁸⁶ Justi contrasta con Wolff al poner la búsqueda de un régimen eficiente de derecho como la gran razón para que las familias decidan unirse en Estado,⁸⁷ lo que para Wolff era sólo un motivo más.

⁸³ La idea de la precedencia absoluta de las obligaciones proviene, desde luego, de Wolff. Lutterbeck, *Staat*, p. 184-188, 194.

⁸⁴ Aunque Justi considera que esta conversión de las virtudes morales en civiles, incidente donde el Estado es como una gran familia, se verifica ante todo en los Estados pequeños. En los Estados grandes parece algo imposible. Se reconocerá en este razonamiento el parecido con lo planteado por Montesquieu respecto de la república-familia como régimen puro de costumbres y medeado por la disciplina procedente de la autoridad doméstica.

⁸⁵ Obert, *Metaphysik*, p. 98.

⁸⁶ Resumida en *ibidem*, p. 85-102.

⁸⁷ En su teoría del contrato social, Justi coincide con Wolff al hablar de una unión de fuerzas y una de voluntades. Según Justi, sólo esta última determina el surgimiento del Estado. Con

Así, *Justi* da cabida a la garantía jurídica de la libertad civil contemplada en la Constitución o respetada en todo caso por el gobierno moderado, seguridad que reciben los individuos para actuar a su parecer en aquello no cubierto por alguna obligación pública legalmente establecida,⁸⁸ lo cierto es que para él la vida en Estado adquiere su expresión más elocuente cuando los individuos se mueven por iniciativa propia a partir de la seguridad legal con que cuentan. Con personas de esta índole la normatividad de la justicia particular se ve reforzada por la universal (las “leyes verdaderas”, según *Justi*), y así la libertad civil de *Justi* verifica en lo práctico lo que la jurisprudencia conceptual de Wolff se propone en lo teórico: el poner la norma de la justicia por encima de cualquier institución, hábito o interpretación unilateral del derecho. Tal planteamiento armoniza con la idea de *Justi* del buen gobierno, que no es otro que el que tiene una buena constitución (cuya bondad está dada en la expresa división y equilibrio de los poderes ejecutivo y legislativo) o el que pese a no tener una constitución de este tipo se conduce con la moderación resultante de la auto-contención del gobernante y del observarse determinadas leyes políticas fundamentales, determinadas leyes civiles, un plan plausible de gobierno o desarrollo, y ciertos principios y reglas básicas suplementarias,⁸⁹ todos los cuales son ordenamientos o principios que hacen explícita la voluntad de moderación del gobierno.

Profundicemos en algunos conceptos de *Justi* para precisar cómo su idea del individuo útil influye en la concepción de los derechos. Importa comenzar aquí con su uso del término *Vermögen*,⁹⁰ del que ofrece seis definiciones distintas⁹¹ que lo hacen traducible como riqueza, patrimonio

la unión de fuerzas puede existir ya una sociedad humana pre-estatal. Por otra parte, *Justi* no concibe la unión de voluntades a la manera convencional del contrato social. Dicha unión y el establecimiento del poder público se dan de manera paulatina e inconsciente, a lo largo del tiempo y según diversos procesos históricos posibles, *ibidem*, p. 90.

⁸⁸ Obert, *Metaphysik*, p. 109-110, 113, 183-190. *Justi* coincide con Montesquieu en la alta valoración de la libertad civil. Diverge de él, sin embargo, en cuanto que no la entiende simplemente como un derecho de hacer lo que “las leyes” no prohíben o de no hacer lo que no disponen, según sostiene el francés: se debe especificar que se trata de las leyes que surgen de la naturaleza y fines del Estado, de aquellas que son más necesarias. Con esto *Justi* hace ver que de la observancia de las “leyes verdaderas” (no dadas por los fines generales y particulares del Estado) nadie está eximido.

⁸⁹ Estos principios y reglas son: la de aplicar penas sólo a actos criminales, hacer rico al pueblo, garantizar integridad por parte del Estado y hacer economías. Lo relativo al buen gobierno o gobierno sabio, según *Justi*, en *ibidem*, p. 175-202.

⁹⁰ Respecto del interés de *Justi* por el concepto de *Vermögen*, Maier recuerda que ello permite situarlo con la línea de los cameralistas austriacos (Hornigk, Schröder), antes que con la de Johann Joachim Becher, el más conocido propalador del esquema de la “casa completa” en Alemania, *Staats- und Verwaltungslehre*, p. 220, nota 372.

⁹¹ Las definiciones de patrimonio por *Justi* se encuentran en *Staatswirtschaft*, primera parte, las cuales son resumidas a su vez por Sommer en *Kameralisten*, segunda parte, p. 228-230.

o propiedad, según el contexto. Las definiciones confirman, por una parte, que la persecución de la felicidad duradera es tomada aquí como una motivación decisiva de las actividades económicas, pero léanse dichas concepciones y constátese cómo las más complejas, es decir a partir de la cuarta, incorporan el factor de la productividad y creatividad humana, así como el de la felicidad tomada como duración de bienes y comodidades: 1) el derecho a disponer de los propios bienes; 2) la propiedad y capacidad de uso de todos los bienes y destrezas que posibilitan las comodidades en la vida; 3) la propiedad de una cantidad suficiente de bienes muebles e inmuebles; 4) los bienes de los tipos ya mencionados más el trabajo humano empleado; 5) los servicios que reditúan en la producción de nuevos bienes materiales; 6) el crédito, en tanto que anticipación de los bienes con que se saldrá una deuda contraída.

Como se puede inferir de esto, Justi tiene muy presente que los bienes consisten tanto en cosas materiales como en contratos y compromisos (servicios y crédito), además de corroborarse que este cameralista continúa la línea de Wolff de conceder gran importancia económica a la invención y la creatividad.⁹² Maier afirma que en el esquema de Justi la felicidad de las familias y la del Estado son dos polos entre los que se sitúa al pueblo como corresponsable o coagente del bien común,⁹³ y a este respecto es obvio que las definiciones recién expuestas dan gran fuerza al derecho de propiedad en un contexto de libertad civil elevada a meta del Estado. La concepción de que el trabajo empeñado, los servicios y el crédito son patrimonio, apunta también a un concepto de propiedad muy amplio en lo social: es algo que se le puede y debe reconocer a todo individuo útil.⁹⁴

⁹² Al justificar la inclusión del crédito dentro del patrimonio nacional, Justi menciona en sus *Gesammelte politische und Finanzschriften über wichtige Gegenstände der Staatskunst, der Kriegswissenschaften und des Cameral- und Finanzwesens* Aalen, Scientia Verlag, 1971) [facsimilar de la edición de Copenhague/Leipzig, 1761], I, p. 473, que se le puede conceder sin problemas a quien carezca de bienes pero disponga de destrezas e ideas, pues éstas valen ya como una riqueza que garantiza la satisfacción de la deuda.

⁹³ Maier, *Staats- und Verwaltungslehre*, p. 221. Maier sostiene que al distinguir entre el bienestar familiar y del Estado, Justi rescucita la vieja idea del pueblo como una entidad dotada de derechos y corresponsable del destino de la República. Se había ya señalado, sin embargo, que en *Natur und Wesen der Staaten* (citada por Lutterbeck, *Staat*, p. 195) Justi retoma la restringida idea de Wolff sobre el pueblo soberano: tras delegar la soberanía en el poder supremo constitucional, el pueblo no vuelve a activarse como sujeto de decisión política sino cuando se modifica la Constitución o cuando el Estado corre peligro inminente de ruina.

⁹⁴ Maier también apunta (*ibidem*, p. 223-224) la inclinación de Justi a separar la esfera legal de la administrativa o de policía. En efecto, al hablar de la virtud consistente en estar dispuesto a prestar un apoyo a la comunidad (*Grundfeste*, § 189, II, p. 224), Justi menciona el derecho de cada ciudadano a pedir apoyo a otro si éste le puede proporcionar algo útil y ventajoso, aunque bajo la condición de que ello no represente daño o desventaja para este último. En caso

Todo este énfasis en el patrimonio no es deslindable, desde luego, del hecho de que Justi también valora las conductas en función de las necesidades que dan lugar a la persecución de los bienes. Al respecto maneja la clasificación de las necesidades en indispensables, útiles y superfluas.⁹⁵ En este caso las denomina necesarias, de comodidad verdadera y de lujo o exuberancia. El lujo sólo le parece perjudicial si implica una salida de metálico y un debilitamiento consecuente del Estado en su riqueza y seguridad, pero lo más relevante de las ideas de Justi sobre el tema es que su concepto de opulencia (*Üppigkeit*) es relativo y variable según la situación histórica y geográfica de los distintos pueblos. No es fácil saber, anota Justi, cuándo hay un despliegue legítimo de opulencia y cuándo ésta se convierte ya en derroche abierto. Por tanto, Melon se ha equivocado cuando sostiene que la opulencia es siempre un lujo extraordinario que resulta de la existencia de riqueza y de un gobierno seguro.⁹⁶ La opulencia surge como un tipo de comodidad y regalo que al principio sólo es accesible a un sector de la población, aquel formado por quienes trabajan más, exhiben mayor destreza económica, están en posición de mando, etcétera. Si en el país florecen el comercio y las minas, la opulencia y el lujo no tardan en generalizarse, de suerte que la misma gente deja de hablar de ello.⁹⁷

Abolir la opulencia equivaldría a anular en gran medida la diferencia de clases y también el celo y el esfuerzo de los individuos para hacerse de un patrimonio. Sería abolir, en suma, la sana emulación, si se nos permite usar el término más apropiado. El Estado sólo debe abolir la opulencia que no satisface las verdaderas necesidades y comodidades de la vida, es decir, que disminuye el óptimo bien común y la garantía de abastecer a todos.⁹⁸ De esta manera deja en claro Justi que el comercio y la minería constituyen las mejores fuentes para generalizar la opulencia, la cual, como en Wolff, expresa óptimamente la utilidad-comodidad, complemento de la utilidad a largo plazo o moralidad pública (la virtud civil de Justi) que es también un puntal del bienestar de la República. Dentro de su ciencia de la policía, Justi recalca siempre la legiti-

de no prestárselo, la *Landespolizei* podrá analizar el caso y castigar al negligente mediante los colegios u órganos de administración local. Explícitamente menciona Justi que no se trataría de un caso para los tribunales ordinarios. Nos reservamos coincidir con Maier en su tesis de que con la separación entre administración y leyes Justi hace propio el interés de una burguesía en ascenso. Más que el beneficio de una clase, Justi parece querer procurar el de cualquier individuo industrial (noble, burgués u operario).

⁹⁵ Engelhardt, "Begriff", p. 59.

⁹⁶ *Grundfeste*, § 257, II, p. 332-334.

⁹⁷ En Justi pervive por tanto el principio wolffiano de la nebulosa frontera entre lo necesario y lo superfluo cuando hay una intensa circulación y difusión de la moneda.

⁹⁸ *Ibidem*, § 258, II, p. 236.

dad de aspirar a la comodidad en opulencia, sobre todo en la monarquía, donde dicha abundancia se encuentra en su elemento.⁹⁹

Procede hacer ya una pregunta imprescindible: ¿cuál sería en Justí el principio equivalente al de la emulación de los atlánticos y el de la gloria de Verri? En las ideas de Justí sobre el dinero parece estar la respuesta. Hume veía en la división del trabajo el factor decisivo de la evolución social desde el estadio de la agricultura al del comercio y la industria. Justí pone su énfasis, en cambio, en la adopción del dinero,¹⁰⁰ aunque no en relación con el surgimiento del sentido del valor, como Verri. Justí señala la existencia de dos periodos históricos desde que los hombres reconocieron la necesidad de contar con un objeto que simultáneamente fuera medida de los bienes y medio de reembolso de lo dado a otro para satisfacer una necesidad o comodidad: 1) el periodo en que se adopta el metal precioso para realizar las transacciones, lo que se debe a que es el material reconocido por todos los Estados para efectuar el comercio; 2) el periodo en que se emplean las monedas o piezas acuñadas para no tener que pesar más el metal. Justí atiende al factor psicológico que explica por qué los hombres han tomado la acumulación de metálico como meta última de los Estados en su búsqueda de fuerza y opulencia. Dicho factor tiene que ver con lo sucedido en la primera fase histórica, cuando el metal se adoptó como una medida para los intercambios. Dado que la naturaleza no ofrecía una forma espontánea de comparar el valor de un bien con otro, los hombres convinieron en recurrir al oro y la plata,¹⁰¹ y una vez constatada la viabilidad de esta comparación para efectos de comercio interno, no tardaron en extenderla para medir los niveles de riqueza entre los Estados. Esto último dio lugar a una identificación del objeto-medida o indicador de la riqueza con ésta misma. Justí formula el pensamiento que subyace a dicha identificación, al cual recurre también para subrayar que los particulares deben cuidar su patrimonio doméstico en tanto que dinero: “como el dinero es el medio general para comparar los valores de las cosas, la riqueza (*Vermögen*) tiene que consistir en dinero”.¹⁰² La lógica de la búsqueda de metálico por los Estados, que a fin de cuentas justifica, la entiende sobre un principio similar.¹⁰³ Si un Estado decidiera adoptar como dinero alguna otra

⁹⁹ *Grundfeste*, § 276-278, II, p. 353-356. Aclara que sólo al ejército habría que privarlo del derecho a la opulencia, pues ésta es contraria a la virtud de la valentía.

¹⁰⁰ Sus ideas sobre el dinero en general, en Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 248-286.

¹⁰¹ En lo que, desde luego, continúa la conocida tesis de Locke sobre el dinero como el resultado de una convención.

¹⁰² Justí, *Politische und Finanzschriften*, I, p. 554.

¹⁰³ Pero nunca pierde de vista que el metálico debe conseguirse como resultado de la producción y exportación de bienes, sobre todo manufacturados, no mediante una inundación de

materia que no fuera el oro o la plata, los demás Estados se negarían a venderle mercancías para así no recibir a cambio de éstas algo distinto del máximo valor existente o *pretium eminens*.¹⁰⁴

Lo anteriormente referido deja ver un dato fundamental de Justi para explicar la disposición humana al trabajo y al rendimiento en aras de la felicidad general: el indicado acuerdo para buscar lo que acarrea poder y riqueza. Sommer reconstruye el razonamiento de Justi al respecto y señala cómo desde que se contemplaron los alcances del uso del oro y de la plata para el intercambio “no se podía permanecer indiferente frente a la masa de estos medios de pago y representación. El dinero tenía que ser buscado como un medio de cambio generalmente reconocido y como base para la comparación del poder entre los Estados a nivel internacional”.¹⁰⁵ El énfasis debe recaer en el “tenía que ser buscado”, resultante del temor a quedarse fuera de la competencia entre los Estados por la riqueza y el poder o a no disponer de medios para medirla. Justi se refiere a un estímulo al bienestar eminentemente psicológico y no ético-racional a la manera de Wolff.¹⁰⁶

Sin embargo el gran dato psicológico de Wolff —la facultad de calcular a futuro para no verse privado de un estado de alegría presente— está también aquí. El punto se revela en los proyectos de Justi sobre aseguradoras, orientados siempre a garantizar la existencia del patrimonio futuro. Sommer señala estos proyectos como los predilectos de Justi,¹⁰⁷ y este proyectismo llega al colmo de la búsqueda de seguridad al afirmarse el Estado autárquico como meta última y máxima del desarrollo económico de un país,¹⁰⁸ que así se verá liberado de la contaminación de costumbres ajenas y del involucramiento en alguna de guerra (situación de infelicidad patente). Justi considera factible que cuando un Estado se proporciona a sí mismo la mayor cantidad posible de bienes y comodidades, al tiempo que cancela el trato con los otros Estados, su dependencia de éstos se reduce al mínimo y en este mismo momento pasa a disfrutar de la más grande y duradera felicidad.¹⁰⁹ Esta autosegregación

moneda desligada de la masa de bienes que la respalda, como ha sucedido en España. Una balanza comercial favorable y una población densa son indispensables para la prosperidad de los Estados en Europa, Justi, *Grundfeste*, § 480, 780, I, p. 430, 684-685.

¹⁰⁴ *Politische und Finanzschriften*, II, p. 437-438.

¹⁰⁵ Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 257.

¹⁰⁶ De hecho, la valoración específicamente ética de Justi sobre el dinero es muy negativa, pues lo ve como el origen de todos los males de la humanidad, Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 254-257.

¹⁰⁷ *Ibidem*, segunda parte, p. 280. Justi llega a proponer un establecimiento que combine una aseguradora (contra incendios, inundaciones, granizadas, etcétera) con un banco hipotecario.

¹⁰⁸ Justi, *Grundfeste*, § 780, I, p. 684-685. Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 290.

¹⁰⁹ *Grundfeste*, § 479, I, p. 428.

estatal mediante la consolidación de la individualidad corresponde, como programa nacional, a lo que en las dos corrientes anteriormente vistas eran la emulación y la conquista de la gloria.¹¹⁰

Evidentemente, el ideal de la autosegregación no es comprensible si no se toma en cuenta la confianza de Justí en la capacidad de planificar y encauzar cuando se vive en Estado. Para Justí el Estado es un producto de la razón soberana, no de la obligación ética del hombre (Wolff) o de un apetito social infalible (Aristóteles). El Estado no surge como respuesta a un déficit continuo de amor y racionalidad del hombre (esquema de Wolff), el cual le impediría a éste cumplir su obligación del perfeccionamiento. Su punto de arranque es la creación de un poder supremo por el pueblo soberano en el ejercicio de una voluntad guiada por la razón. El pueblo crea dicho poder después de haber vivido en un estado de guerra cuyo advenimiento había interrumpido el estado previo de libertad natural, donde ya había sociedades formadas por varias familias en situación de unión de fuerzas para procurarse el alimento y la defensa.

El surgimiento de estas sociedades había sido también resultado de la razón, del disponer pues de una cierta idea o concepto de lo que es existir o ser libre. El estado de guerra se dio porque la razón había descuidado el reprimir la maldad y los deseos desatados, lo que generó el dominio del fuerte sobre el débil. Por tanto, el establecer un poder supremo ocurre como un libre y natural avance de la razón en la historia: había que solucionar el problema del individuo ingobernable en un estado ya social. La unión de voluntades no ha estado dictada por la necesidad de defenderse (esto se conseguía ya con la unión de fuerzas propia de la sociedad de libertad natural) sino por la simple valoración de la paz social. Con atención a este planteamiento se entiende por qué Justí da tan grande importancia a la libertad civil y por qué no quiere definir el Estado por sus fines sino sus cuatro elementos, además de que se hace comprensible que el tema de las leyes no le plantee tanto la cuestión de los vínculos entre justicia universal y particular como la del ajuste de dichas leyes a la administración del poder supremo, los fines y formas de gobierno, la naturaleza del país o las habilidades del pueblo.¹¹¹

¹¹⁰ Y no parece casual que precisamente el pueblo antiguo más inclinado a la autosegregación, el Estado de Esparta, reciba los elogios de Justí al tratar de las virtudes en *Grundfeste*, § 187, II, p. 223.

¹¹¹ En todo caso recalca Justí el carácter eterno e invariable de la justicia, el cual puede ser expuesto idóneamente, como se sabe, por el derecho natural, pero incluso una demostración de este tipo es prescindible cuando en un Estado prevalece una idea correcta de la felicidad común, Obert, *Metaphysik*, p. 268. Sobre las ideas de Justí en torno a las leyes en general, que divide más detalladamente en leyes del hombre (naturales, religiosas, de gentes, doméstica y de costumbres) y del Estado (de derecho público o políticas fundamentales, políticas cameralistas o de finanzas, civiles de policía y civiles propiamente dichas), aunque también establece distin-

A diferencia de Montesquieu, para Justi importa la congruencia básica de las leyes como una condición para su funcionalidad y acatamiento. Toda esta concepción del origen de las leyes apunta a una idea extrema de la individuación del Estado de la que deriva muy naturalmente el tender a la autosegregación estatal, una expresión extrema de lo que se puede alcanzar por la autodeterminación racional colectiva.¹¹²

Cerramos la exposición sobre Justi refiriendo el eje en torno al cual entiende la constitución moral del hombre útil. Quizás sea su discusión con Montesquieu, en quien se ha inspirado tanto, lo que más ilustra sobre el punto.¹¹³ Frente al proceder característico del autor francés, por el que éste incorpora situaciones de particularidad profunda y nunca del todo asimilables por la razón en su estudio histórico de los pueblos, Justi postula exactamente lo contrario: una razón que conduce satisfactoriamente el acaecer desde el dato de que la socialización humana es un camino al Estado de la felicidad.¹¹⁴ Según Justi, si el hombre capta fundamentadamente la esencia y la naturaleza del Estado, desde ese mismo momento comienza la reducción del devenir histórico a algo racional y a la posibilidad segura de influir en él, pues su capacidad intelectual le permite moldear un mundo propio.

Como Wolff, Justi ve en la razón la fuerza suficiente para mover la voluntad humana. Comprensiblemente, Sommer afirma que Justi “no conoce el concepto de problema y no concede validez a los intentos de solución provisionales sino a las soluciones absolutas que reclaman vigencia hasta la eternidad”.¹¹⁵ De esta manera, la idea wolffiana de la voluntad individual racionalmente iluminada se transforma en la de una voluntad

ción entre: a) leyes naturales y racionales, y b) leyes posibles y leyes verdaderas, *ibidem*, p. 259-275. A diferencia de Montesquieu, la ley civil no es definitoria del hombre y la propiedad no puede ser vista como en situación de conflicto entre dicha ley y la del Estado.

¹¹² No es extraño que Justi distinga, en una aportación original propia, entre leyes de la naturaleza y leyes racionales. Las primeras se refieren al derecho natural o divino, que todo ser humano conoce; las segundas, a las leyes que el hombre se da desde que entra en el estado de la libertad natural, *ibidem*, p. 261-263. Desde luego, en este esquema el punto de la contradicción o desconexión entre la una y otra esfera del derecho (que equivaldría a la de justicia universal o divina y justicia particular) no representa una situación probable, dada la enorme confianza que Justi deposita en el poder cognitivo de la razón humana, aunque es claro que la distinción sí se encamina a distinguir entre leyes universales y particulares.

¹¹³ Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 185-188. La gran deuda intelectual de Justi frente a Montesquieu, como también frente a Wolff, es analizada a lo largo del ya varias veces citado estudio de Obert sobre su metafísica política.

¹¹⁴ Para un racionalista extremo como Justi, el proceder de Montesquieu en el *Espíritu* tiene que resultar casuístico y caprichoso. Tener como línea discursiva de la teoría política la búsqueda de puntos de resistencia al despotismo, es decir a un caso de aberración, es algo que soslaya los alcances cognitivos reclamados por el método matemático de Wolff, retomado por Justi.

¹¹⁵ *Kameralisten*, segunda parte, p. 187.

colectiva normada también por la razón. El eje estructural fundamental de la conducta utilitaria es, según la corriente wolffiana-cameralista, la adecuación entre la voluntad y la razón.

Terminemos este apartado abundando en la causa del apego total de Justi al método matemático de Wolff, que representa la parte más moderna del discurso cameralista en su momento.¹¹⁶ Con ello busca demostrar el vínculo esencial que une a todas las ciencias del gobierno, para lo que no se debe ser pedante si se trata de exponer lo que cualquier persona puede entender.¹¹⁷ El método demostrativo-racional es idóneo en cuanto que sustenta un discurrir por el que cualquiera puede transitar. También gracias a él se borra, por lo menos en cuanto al método de las ciencias gubernativas, cualquier diferenciación relevante entre lo que en fechas previas se venía considerando el campo del gobierno con base en la *prudencia* y el campo de la justicia entendido a la manera racionalista del derecho natural (*scientia*).¹¹⁸ Ahora todo tiene una base de *scientia*, y aunque la prudencia no desaparece, a esta última se le aproxima y sujeta lo más posible al fundamento teórico jusnaturalista. A este sometimiento de la prudencia a la ciencia (justicia) corresponde la subordinación de la vieja “política práctica” a la teoría jusnaturalista de “la naturaleza y esencia del Estado”.¹¹⁹ De manera parecida se constata un traslado de la

¹¹⁶ En su *Staatswirtschaft*, primera parte, p. 30, Justi define su método expositivo como “una manera de enseñar demostrativo-racional”. Keith Tribe, *Governing Economy. The Reformation of Economic German Discourse, 1750-1840*, Cambridge/Nueva York/Nueva Rochelle/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 1988, se refiere al elemento conservador del discurso cameralista en general: la preservación de términos de sabor añejo como “ley natural”, “policía”, “opulencia” y otros, los cuales se revelan funcionales al incorporar nociones económicas nuevas. Desde luego, la continua recurrencia al principio aristotélico de la especificación de los fines contribuye particularmente a darle este sabor rancio al discurso en cuestión.

¹¹⁷ Como consecuencia de querer cimentar siempre sobre bases últimas las diversas disciplinas de que trata, frecuentes son las repeticiones en las obras de Justi, a veces hasta de pasajes enteros, como lo apunta Ernst Klein, “Johann Heinrich Gottlob Justi und die preußische Staatswirtschaft”, en *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 48, 1961, p. 146.

¹¹⁸ En *De Jure Naturae* (1672) Pufendorf ha establecido una distinción entre la *prudencia* (*Klugheit*) y la *iustitia* (*Gerechtigkeit*), en lo que la primera es vista como la virtud de que emana lo útil, sin ser susceptible de normarse por una evidencia racional como la matemática. Wolff refunde los principios del derecho natural (lo justo) con los de la *prudencia* en su *Política alemana*, con lo que ambos campos comparten ya un método científico racionalista. Sobre esto, Stollberg-Rilinger, *Staat*, p. 90-91, 96-97.

¹¹⁹ Más allá de esta preponderancia de la teoría del derecho natural, Justi continúa un esquema de disciplinas elaborado por Wolff en relación con la gradación de necesidad, utilidad y esparcimiento. Según éste existen las ciencias necesarias (las del Estado, que ilustran sobre la vida civil y las obligaciones perfectas del individuo), las útiles (las naturales y gran parte de las filosóficas que se refieren a la situación natural del hombre y las obligaciones imperfectas de éste) y las de esparcimiento (las literarias y todas las que no se refieren a obligaciones y sólo se cultivan para mejorar el entendimiento de las personas). Obert, *Metaphysik*, p. 44, señala la continuación en esto de un esquema ya propuesto por Wolff.

conceptualización jurídica sistematizante de Wolff a una conceptualización gubernativa igualmente sistematizante en Justi. La fragmentación pragmática de los campos administrativos del gobierno debe dejar el lugar a una fundamentación estrictamente racional de los mismos, algo a lo que Justi quiere contribuir de manera muy directa desde la base jusnaturalista de su “metafísica política”.¹²⁰

Joseph von Sonnenfels (1733-1817). La utilidad del individuo potenciado por el Estado

Joseph von Sonnenfels transita por la misma senda de Justi al retener la intención de cimentar una ciencia y práctica de la policía, aunque el principal contraste entre ambos es que Sonnenfels relaciona primordialmente a ésta con la seguridad del Estado.¹²¹ Sin embargo, Sonnenfels no delimita tan claramente dicho campo y lo sitúa de una manera un tanto laxa dentro de una ciencia o estudio más genérico de los asuntos del Estado (*Staatswissenschaft*). Sonnenfels considera que con el tema de la seguridad —asunto central de su ciencia de la policía— están también relacionadas las cuestiones de derecho público, civil y penal. Para efectos de gobierno, esto implica un fortalecimiento notable de la capacidad de iniciativa y regulación civil desde el Estado.

En el horizonte de Sonnenfels, que es el del imperio austriaco de María Teresa y José II, simplemente no cabe el reclamo de Justi de preservar algo de la soberanía del pueblo y la libertad original o previa a la formación del Estado. No cabe, pues, la idea de la *libertas civilis* al estilo jusnaturalista libertario de Justi. Así, si Sonnenfels da cabida al interés económico civil, y esto acaso en mayor grado que varios de los autores antes vistos, ello no significa que conceda la personalidad jurídica al pueblo como tal. Es al individuo, no al pueblo, al que se reconocen fundamentalmente derechos, y entre éstos destaca el de la felicidad en el Estado.

Como Wolff, Sonnenfels se ajusta a una doctrina de los fines del Estado como lo definitorio de este último, lo que refuerza la importancia de lo relacionado con la concatenación y jerarquía entre estos fines en tanto que últimos de la vida pública y los que igualmente existen, pero en un estadio más inmediato. Esto se ve de manera muy patente en su

¹²⁰ Aunque no tan insistentes en la exacta delimitación de las disciplinas de Estado como Justi, los siguientes autores alemanes de la década de 1770-1780 se muestran influidos por el discurso axiomático o geométrico de Wolff y Justi, de acuerdo con Stollberg-Rilinger (*Staat*, p. 96, nota 38): Johann Heinrich Jung, Franz Joseph Bop, Immanuel Karl Heinrich Börner, Johann Friedrich von Pfeiffer y Joseph von Sonnenfels. De este último se hablará a continuación.

¹²¹ Maier, *Staats- und Verwaltungslehre*, p. 226-227.

explicación de los orígenes y formación de la sociedad civil y el Estado. Sonnenfels toma para estos efectos un punto de partida intermedio entre Wolff y Justi, de suerte que su premisa de origen es un individuo cuya motivación concreta a socializar es el afán de mejorar su propia situación (no por una obligación al perfeccionamiento reconocida por la razón, según supone Wolff), para lo cual necesita conocer bien la relación entre medios y fines.¹²²

Así, no basta el simple instinto de supervivencia alegado por Justi: se requiere una cierta operación racional. El individuo es concebido en distintas formas de sociedad: doméstica, matrimonial y patriarcal. La sociedad mayor o civil surge para la consecución de dos fines concretos: la seguridad (interior y exterior) y la comodidad (facilidad de ganarse el sustento mediante el esfuerzo),¹²³ que juntas dan lugar al bienestar público. Este último fin se alcanza porque los hombres han unido ya sus voluntades y fuerzas, en lo que la unión de lo uno y lo otro no ha implicado exactamente lo mismo. La unión de voluntades ha sido para superar una situación de anarquía mediante el establecimiento de la ley como el lazo común por el que la voluntad individual se somete a la comunitaria, posibilitada esta última por la obligación y el derecho vinculante a contar con el apoyo de todos los otros asociados.

Las diversas formas de gobierno quedan establecidas como confirmaciones de esta ley o lazo común; la evolución de la democracia a la monarquía (secuencia histórica en los tipos de gobierno adoptados) responde a la lógica de acelerar la toma de decisiones y garantizar que los más inteligentes y rectos intervengan en éstas. La unión de fuerzas ocurre, en cambio, porque cada uno se siente compelido a aumentar el propio poder físico y moral, insuficiente para alcanzar el bien individual anhelado. Aquí ocurre, sin embargo, que a partir de dicha unión surge una meta ulterior, la del óptimo bien común, definido ahora como la suma de todos los bienes individuales.

Sonnenfels hace ver que también en las sociedades menores (matrimonial, doméstica, patriarcal) la lógica del ser social es unir voluntades y fuerzas, aunque sólo de la sociedad civil predica el surgimiento de la meta del óptimo bien común, identificable con el ya mencionado bienestar público. Cuando los hombres, tras una serie de observaciones y experiencias, aprenden a reducir las reglas del bienestar público a ciertos principios ge-

¹²² Esto la asienta al inicio de su obra principal, *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanzwissenschaft*, editado por primera vez en 1768 en 3 volúmenes. Del primer volumen, dedicado a los principios de la policía, hay reedición reciente, que aquí se utilizará: *Grundsätze der Polizey*, ed Werner Ogris, München, C. H. Beck, 2003 (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, 12). Lo relativo a los fines de la sociedad y del Estado, en p. 13-23.

¹²³ *Ibidem*, p. 18.

nerales, entonces ya puede hablarse de que tienen la ciencia del Estado o del gobierno. Puede decirse, en fin, que ya saben estructurar los fines en el despliegue de esfuerzos para el bienestar material y moral, aumentando y midiendo dicho bienestar de la manera más exacta posible.

Lo anteriormente dicho supone ciertamente una teoría del contrato social, si bien no en el sentido de un convenio único o histórico sino el de uno que se renueva inconscientemente y cotidianamente por todos.

No existe, pues, una diferencia de naturaleza o esencia entre la sociedad civil y el Estado en Sonnenfels, salvo que hablar de Estado supone referirse ante todo a una sociedad civil en que la felicidad pública es reconocidamente la gran norma del gobernante. Como en Wolff y Justi, en Sonnenfels reconocemos el principio de la concordancia como solución al problema de la aparente contradicción o incompatibilidad entre ley y virtud por la distinta motivación involucrada en la observancia de una y otra.¹²⁴ Con alusión obvia a las posibles preocupaciones que la tajante diferenciación montesquiana de virtud política y virtud moral pudiera originar, Sonnenfels asegura que bajo ninguna circunstancia la virtud política puede ir en contra de la moral, precisamente por esta misma concordancia.¹²⁵

Sin embargo, no deja de distinguir entre las dos virtudes y sostener que el Estado puede y debe promover legítimamente la virtud política recompensando con cargos y honores públicos a sus servidores, lo que equivale a que la autoridad premie el seguimiento del propio interés de manera que se beneficie a todos.¹²⁶ Es claro así que Sonnenfels reprueba una tónica de gobierno severa y humillante, sobre todo si con presteza se recurre a la vía del castigo o cualquier trato que impide la satisfacción personal en el cumplimiento de sus obligaciones públicas.¹²⁷ Dentro de la ciencia del Estado de Sonnenfels se da prioridad a las medidas preventivas sobre las punitivas, algo que indica en gran parte el sentido que concede a la policía.

Ahora bien, ¿no existen contrastes significativos de fondo entre Sonnenfels y los otros autores alemanes ya vistos? Sin duda que sí, pero para señalarlos habrá que remontarse al plan de su obra cameralista, con particular atención a su explicación sobre los resortes del bienestar material del Estado.

Basado en la triple división de ciencias cameralistas de Dithmar —la policía, la economía (*Ökonomik*) y las finanzas— Sonnenfels innova prin-

¹²⁴ *Ibidem*, p. 45.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 60-61, en que el término *Eigennutz* es traducible como propio interés.

¹²⁷ Lo que no le impide dedicar todo un capítulo a las penas judiciales en *ibidem*, p. 219-238.

principalmente en lo relativo a la segunda, que pasa a ser ahora una “ciencia del comercio” de contenido más teórico y estructurado que los tratados cameralísticos previos, enfrascados por lo general en dar consejos prácticos sobre técnicas agrícolas e industriales, si no es que cómo realizar la vigilancia forestal. Se abandona así el carácter empírico-casuístico con que la *Ökonomik* ha venido cubriendo residualmente lo que no caía de manera directa en el campo de la renovada policía o las ciencias fiscales (la médula original del cameralismo).¹²⁸ Sonnenfels pone un énfasis notable en el comercio interno, sobre todo el de granos y víveres, que quiere ver encauzado por el principio del “abasto” o “subsistencia” (ambas traducciones nos parecen legítimas), el cual dicta que “el uno debe vivir del otro”. Todo esto supone procurar el contacto más directo posible entre el productor del campo y el consumidor de la ciudad.¹²⁹ El “principio del aumento de la población” satisface las expectativas de felicidad de los individuos en tanto que miembros de una sociedad: “el aumento de la sociedad lleva en sí todos los medios particulares intermedios que, sumados entre sí, favorecen el bienestar general”.¹³⁰ Se trata, desde luego, del “principio de población”, tomado ya como el secreto del aumento del bienestar. De qué manera ocurre esto último, según Sonnenfels, se explicará a continuación.

El aumento de población significa un aumento orgánico de las necesidades, esto es, una demanda de mayor producción y de más especialidades físicas y morales entre los hombres activos en el proceso de producción. Es una razón, pues, para la división del trabajo, pero en las ideas poblacionistas de Sonnenfels late un correlato entre el principio de la división del trabajo y el de la unión del trabajo.¹³¹ Esto tiene que ver con la renuencia a creer que cualquier auge o aumento de las exportaciones traerá prosperidad al Estado, como se asume en la modalidad mercantilista más elemental. El secreto del bienestar, asegura, es que la producción esté organizada y orientada para promover la ocupación, de manera que conforme aumente el número de fases y personas ocupadas en el proceso comprendido entre la obtención de materia prima y la terminación de la manufactura, así también crezca el provecho del Estado.

¹²⁸ Osterloh, *Sonnenfels*, p. 20, 36.

¹²⁹ Así, en cuanto al comercio de víveres, mantiene el modelo de la “casa completa” del que se ha hablado ya aquí.

¹³⁰ Sonnenfels, *Grundsätze*, p. 23. Este desenvolvimiento potenciador del bienestar general está ya presente en las obras de Justi, que lo atribuye directamente al grado de opulencia del Estado o de “calor natural del cuerpo político que hace ágil la circulación y floreciente el consumo”, Justi, *Grundfeste* § 195, II, p. 235. Una vez conseguida, la opulencia es factor directo de inmigración, pues el hombre busca siempre la comodidad y la riqueza, *ibidem*, § 479, I, p. 428.

¹³¹ Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 344, 371-372.

El aporte de la unión del trabajo está en el desarrollo solidario de las artes y las manufacturas en las provincias.

Una agricultura orientada a la producción de materia prima permite el auge de la industria urbana, la cual paga mejores salarios a sus operarios y da a éstos un mayor poder de compra, de lo que resulta que la agricultura y la ocupación rural reciben una mayor demanda como contraefecto. Para entender cómo se genera específicamente la riqueza, lo central es el aumento de la ocupación y del consumo consecuente, factores que revierten en un incremento de la oferta de alimentos,¹³² presupuesto directo del aumento demográfico. El aumento estable de la riqueza queda así garantizado sobre el supuesto de que todo “individuo nuevo” genera con su mera aparición la ocupación de otro, encargado de abastecerlo en sus necesidades.

Por lo tanto, aunque Sonnenfels conserva la meta mercantilista de la máxima exportación posible como una condición necesaria para la opulencia y el poderío de un Estado, su justificación aparece estrechamente articulada con el principio poblacionista referido. Ninguno de los otros cameralistas ha propuesto quizás un correlato tan directo entre población, ocupación útil y comercio. Sonnenfels no oculta nunca su gran deuda intelectual con Forbonnais, el impulsor decisivo de la idea de que el origen de la riqueza nacional está en el rendimiento incrementado del trabajo individual y un alto grado de ocupación.¹³³ Sin embargo, Sonnenfels recibe la influencia de muchos otros autores,¹³⁴ lo cual lo pone en la posición de conciliar aquellas aportaciones que le parecen válidas con algunas líneas básicas del cameralismo dieciochesco (el primado de la exportación de manufacturas y la atracción de metales, la intervención eminentemente organizadora del Estado en la economía, la imposición fiscal moderada, etcétera). Por el momento, interesa ante todo la conti-

¹³² Sonnenfels propone, por cierto, liberalizar el precio de los productos agrícolas.

¹³³ Sonnenfels, prólogo al *Versuch über das Verhältnis der Stände* (1771), en Sonnenfels, *Aufklärung als Sozialpolitik. Ausgewählte Schriften aus den Jahren 1764-1798*, ed. Hildegard Kremers, Viena/Colonia/Weimar, Böhlau, 1994 (Klassische Studien zur sozialwissenschaftlichen Theorie. Weltanschauungslehre und Wissenschaftsforschung, 10), p. 52, 55.

¹³⁴ Como Hume, Child, Montesquieu, Melon, Becher, Justi, Bielfeld, Steuart, etcétera; por lo que toca a lo económico, Sommer, *Kameralisten*, p. 364, 368, 401-408; Osterloh, *Sonnenfels*, p. 34-35, 40. Sobre los logros del Sonnenfels economista en medio de todo este océano de influencias, remitamos a la observación de Terence Hutchison, *Before Adam Smith. The Emergence of Political Economy, 1662-1776*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 253, sobre sus valiosas reflexiones en torno a la imposibilidad de determinar con exactitud la cantidad de dinero que circula en un país, lo que atribuye a circunstancias tan diversas como la situación política, los hábitos del pueblo, el estado del crédito, la dimensión de la deuda, etcétera. En cuanto a las influencias en las ideas de Sonnenfels sobre la sociedad civil y el Estado en general (totalmente en la línea de la temática de “la naturaleza y la esencia del Estado”), éstas vienen de Wolff, Justi, Bielfeld y Saint Real, como lo reconoce el propio Sonnenfels en *Grundsätze*, p. 20, nota m.

nidad del pensamiento de Sonnenfels con los principios psicológicos de los autores alemanes vistos, lo que permitirá precisar su modo de entender la felicidad pública. Para ello es preciso abundar de nuevo en su idea de la generación de riqueza.

La tesis de que el aumento de población no puede sino conllevar el aumento de la riqueza, y con esto el bienestar del Estado, resulta de un modelo que postula la correspondencia exacta entre las necesidades materiales de un individuo y el potencial de actividad que otro puede desarrollar para satisfacerlas. Si se incrementa el número de individuos con necesidades, automáticamente aumenta también el de quienes trabajan para satisfacerlas. El modelo en cuestión es abstracto, pues en realidad no se da el fenómeno de que el individuo reciba su sustento directa y completamente de otro que esté situado en algún punto distinto del proceso económico.

Esto no le pasa desapercibido a Sonnenfels, quien de cualquier manera insiste en el esquema. La explicación de esta situación es que con ello Sonnenfels está haciendo valer el principio de población en grado máximo, de suerte que la misma organización económica del Estado tiene como premisa básica el crecimiento de población. Pese a conocer el famoso escrito económico de Adam Smith, Sonnenfels preserva el viejo interés demográfico conforme a una teoría en que la subordinación de los principios del comercio o la moneda al de la población es evidente, entre otras razones por las implicaciones organizativas de este tercer principio,¹³⁵ pero el principio del comercio, en su variante montesquiana en cuanto a precios autorregulados dentro del libre juego, no deja de estar presente y tener consecuencias importantes en la visión económica de Sonnenfels.

Con la mayor uniformidad posible en los salarios y con el desarrollo económico y demográfico de las provincias, los precios son necesariamente justos para el productor y estables para el consumidor.¹³⁶ Sonnenfels nos hace concebir una situación como ésta: el campesino austriaco liberado del régimen de servidumbre,¹³⁷ beneficiado también por la liberali-

¹³⁵ Recuérdese que Sonnenfels privilegia el aumento demográfico o “crecimiento de la sociedad” porque es el único fin que lleva los medios de su realización consigo mismo. Tribe, *Governing*, p. 88, señala con razón que el interés de Sonnenfels en la división del trabajo es más sociopolítico que económico, más organizativo que referido a los beneficios mercantiles apuntados por Adam Smith.

¹³⁶ Para lograr esta situación de estabilidad económica, Sonnenfels prevé también la creación de almacenes por parte del Estado para la venta y distribución del grano, cuyo precio es determinante en todas las cadenas productivas. Además de los almacenes estatales habrá otros, a cargo de conventos, corporaciones, etcétera, Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 397-398.

¹³⁷ El emperador José II decretó en 1781 la abolición de la *Leibeigenschaft* o “propiedad del cuerpo del sirvo”.

zación del precio de sus productos (víveres y materias primas), ajusta dicho precio al de las mercancías que adquiere, en el que ya viene incluido el salario del trabajador; influido a su vez por el precio de los efectos enviados previamente por dicho campesino a la ciudad. Esta nivelación de fuerzas individuales debe de contribuir eficazmente a evitar los monopolios, las trabas a la circulación del dinero, los obstáculos al comercio, etcétera.

¿Supone la inspección e intervención estatal estabilizadora recién referida que se prive al individuo de la posibilidad de ser él quien decida cómo conseguir su bienestar? En teoría no, pero es un hecho que aquí se está confiando al Estado una dirección fundamental, sin la que los individuos no lograrán nunca tal conservación o aumento.¹³⁸ El Estado garantizará el desarrollo equilibrado a nivel de las provincias, las clases productivas y los individuos, con lo que queda asegurado el aumento constante de población con que Sonnenfels mide empíricamente el grado de la felicidad del Estado, esto es, del cumplimiento de las obligaciones conducentes al bienestar.¹³⁹ Desde luego la explicación de Sonnenfels sobre el motivo del hombre para vivir en sociedad implica también la referencia al futuro, como en Wolff y Justi, relacionada ahora con la conciencia de las ventajas de la evolución económica orgánica resultante de un Estado director.

Como ejemplo de las ventajas e intereses que el individuo desarrolla por vivir en sociedad mayor o civil,¹⁴⁰ donde las necesidades y las comodidades se ven aumentadas y los entrelazamientos para satisfacerlas también, Sonnenfels menciona el caso de una piedra de poco peso que cualquier albañil puede cargar y colocar como parte de un muro y éste último a su vez de un edificio. Puesta así en la construcción completa, la piedra ya no tiene el peso de antes sino el del edificio entero, lo que se demuestra por el hecho de que el mismo albañil ya no la puede retirar de allí. De manera parecida, aclara el cameralista, quien vive en una sociedad civil recibe de ésta toda su fuerza, pues la integración de la parte en el todo es aquí tan completa como en un edificio. Evidentemente, al hablar aquí de fuerza Sonnenfels no hace referencia a un po-

¹³⁸ Osterloh, *Sonnenfels*, p. 42-43.

¹³⁹ Esto marca una diferencia importante respecto de Justi, a quien Sonnenfels reconoce el mérito de haber postulado el principio de la felicidad de manera congruente y sistemática, al tiempo que también reprocha no haber precisado con qué criterio se mediría esa felicidad del Estado. Según Sonnenfels, esgrimir sin más el principio de la felicidad es quedarse en lo abstracto y no mensurable, Sonnenfels, *Handbuch der inneren Staatsverwaltung* (1798), § 27-30, en *Aufklärung*, p. 192-195. El principio del necesario equilibrio entre provincias en cuanto a su desarrollo, con una idea parecida a la del subsidiarismo lateral de Wolff, se encuentra en la *Vorerinnerung* del *Versuch*, incluido en *Aufklärung*, p. 55, con apoyo en un texto de Forbonnais.

¹⁴⁰ Ejemplo transcrito por Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 327-328, nota 4.

der en el sentido de Verri sino al alto grado de cohesión y dependencia que se entabla entre Estado e individuo.

A este nivel del estudio conviene preguntar si en Sonnenfels aparece el principio de la individuación o autosegregación completa del Estado vista en Justi. Sonnenfels no desecha dicho principio, por lo menos en sus consecuencias más prácticas, pues la influencia de Forbonnais lo incita a ver en la independencia del propio Estado frente a los otros la principal riqueza concebible, esto es, su “riqueza real”.¹⁴¹ El vínculo entre el comercio exterior y el nivel de ocupación de la población tiene que ver precisamente con esto. Un regente no puede ejercer control sobre la calidad o pertinencia de los bienes que los otros Estados producen y ofrecen en venta, ni sobre el aprecio o demanda de las monedas extranjeras. Su influencia no se extiende más allá que poder imponer prohibiciones en uno y otro rubro en las fronteras del propio territorio. Al interior de las mismas, sin embargo, el gobernante tiene la capacidad y la obligación de procurar las condiciones para la ocupación y la estabilidad de los precios, con especial dedicación al combate a la usura, al desarrollo equilibrado del territorio y la educación de la juventud respecto de sus obligaciones con el Estado.¹⁴²

Este énfasis sobre el hecho de que las fronteras marcan no sólo el límite al radio de acción propio sino el comienzo de un espacio ajeno en el que actores e intenciones resultan siempre inciertos, resulta demasiado evidente en Sonnenfels como para ser soslayado. La idea del carácter compacto del territorio del Estado concuerda con el motivo jurídico de la unión indisoluble de las fuerzas individuales de una única persona moral colectiva, a la que no se regateará el derecho de definir sus intereses frente a las otras personas similares. El planteamiento no se orienta forzosamente a la autarquía de Justi, pero sí al manejo de un patrimonio estatal común conforme al principio de la más completa individualidad. La importancia concedida por Sonnenfels a las instituciones del país como un producto histórico único, lo mismo que a las peculiaridades de su naturaleza geográfica,¹⁴³ continúa el principio de la individuación completa del Estado.

Se había visto como peculiaridad del análisis diferenciado de utilidades en Wolff la identificación del medio doméstico con la formación mo-

¹⁴¹ *Ibidem*, segunda parte, p. 364.

¹⁴² La transmisión del conocimiento útil se convierte en un aspecto muy importante de la política en Austria desde que María Teresa dispone hacia 1770 el cambio de la política educativa. La meta no es más la de sólo formar una clase de funcionarios ilustrados y aptos para la administración, como sucedía antes, sino difundir los catecismos políticos para educar a todos los individuos en sus obligaciones públicas, Osterloh, *Sonnenfels*, p. 69-70, ve en este vuelco una influencia decisiva del cameralismo.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 34. También Justi había tomado muy en cuenta la geografía, como se vio al mencionar su idea de la opulencia.

ral del individuo en aras de una honestidad con efectos a largo plazo que prepara para la vida en sociedad civil. La utilidad en la sociedad civil o pública se desenvolvía, según aquel autor, combinando esa honestidad profunda con la consecución mucho más inmediata de la comodidad. Sonnenfels ya no transita sobre esta senda, aunque mantiene el principio de una preparación necesaria del niño o joven para lo que en su opinión es lo más característico e importante de la sociedad civil: el acatamiento a la ley. A su manera de ver, la garantía de dicha preparación moral debe ser ya una responsabilidad directa del Estado, que no debe confiar exclusivamente en la honestidad y el sentido preformado del honor que de acuerdo con Wolff son infundidos en la sociedad doméstica.

Sonnenfels da especial importancia a que el Estado vigile la educación en las escuelas y la preservación de la instrucción religiosa en las parroquias,¹⁴⁴ medios todos ellos para prevenir el “libertinaje de espíritu” que campea en el momento. De igual manera hace ver Sonnenfels que el Estado debe ejercer su influencia hasta en lo más cotidiano, como el culto religioso regular y el acatamiento al párroco, ante cuya autoridad todo ciudadano tiene que pagar el respeto exigido por la policía. Es la concatenación entre fines lo que aquí está de por medio, con una jurisprudencia similar a la wolffiana en cuanto que la vigilancia estatal de los actos y fines más comunes debe servir para suscitar un prejuicio u “opinión preformada” a favor de la ley, prejuicio que contribuye notablemente a la seguridad pública, el gran fin ulterior.¹⁴⁵ También entra dentro de esta lógica de fines jerarquizados el hecho de que con el prejuicio favorable a la ley, ésta se suma como fuerza coactiva a la protección de las gestiones, las personas, el honor y los bienes, en suma de la seguridad privada de todos los asociados.¹⁴⁶

Sin embargo, existe en medio de toda esta concatenación de fines un eslabón intermedio en que el Estado interviene en función de la situación de fuerzas y no de voluntades, y éste es el de la nivelación y sumisión de todas las fuerzas privadas frente a las del Estado.¹⁴⁷ Con ella queda bien afianzada la seguridad pública interior y al mismo tiempo se pone al ciudadano en una situación que le ayuda a actuar conforme a las leyes, pues al privársele de medios para retar el poder estatal sus únicas

¹⁴⁴ Sonnenfels, *Grundsätze*, p. 46-51. Propone el cameralista crear una especie de comisión nacional de enseñanza que vigile e inspeccione las escuelas. Será una vía media entre la educación pública y la privada.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 86-89.

¹⁴⁶ Sonnenfels rechaza el contraste establecido por Montesquieu entre la esfera de la legislación y la de la policía, *ibidem*, p. 35, nota g.

¹⁴⁷ Se trata de contener la fuerza de los particulares en cuanto a su influencia política, popularidad, propiedad, riqueza, prestigio personal, etcétera.

expectativas posibles pasarán por la observancia de la ley. Para el caso de que esto no dé el resultado deseado, se preserva el recurso tradicional de las penas, al tiempo que los establecimientos policíacos previenen el daño que el particular puede autoinfligirse en este mismo sentido.¹⁴⁸ El Estado se hace así una presencia infalible en todas las situaciones posibles del ciudadano para instarlo al cumplimiento de la obligación pública.

Como se ve, la situación moral fundamental wolffiana no se ha perdido de vista en todo esto, aunque sí se le ha simplificado y transformado un tanto: la relación del individuo con el Estado sigue siendo planteada en función de una interpelación ética continua, por más que ya no se le atribuya a ésta el origen del Estado. Sólo en compañía constante del Estado se permite al individuo perseguir su propio interés. Aquí se perfila un auténtico sistema de vigilancia estatal por el que la sociedad realiza su marcha natural hacia la opulencia; dicha marcha supone la sujeción total de las fuerzas privadas al Estado. De no ser así se impedirían las ventajas de la igualitaria unión de fuerzas por la que los bienes individuales se suman para dar lugar al óptimo bien común. Es en este marco de nivelación de fuerzas que ocurre la promoción del propio interés antes señalada, según el ejemplo del premio mediante la promoción a los cargos públicos. Para Sonnenfels la necesaria protección del interés individual no se sitúa, por tanto, en el sistema administrativo y representativo (Hume) ni el fiscal (Verri), sino en el de la nivelación de las fuerzas en el Estado. Es una protección estrictamente política del interés.

No debemos terminar este apartado sin precisar la forma en que estos cameralistas explican la operación psicológica por la que los hombres se interesan en sus congéneres como socios potenciales en las empresas de utilidad común, asunto que se ha especificado respecto de las corrientes atlántica e italiana. No se trata ya de la comunicación por la simpatía o la estima, al estilo de Hume o Verri, si hemos de atender a lo que transmiten las siguientes reflexiones de Justi.¹⁴⁹ Al preguntarse qué medidas podría tomar un gobierno para incitar a los ciudadanos a la industrioidad y el desenvolvimiento de lo que se ha solido llamar el “genio”, esto es, de la capacidad de destacarse mediante la habilidad y el esfuerzo

¹⁴⁸ La estructura temática del volumen sobre la policía (primer volumen de *Grundsätze*) refleja la progresión en el reforzamiento de la sumisión política del individuo, por la que se pasa de una situación de vigilancia o dirección por el Estado a otra en que éste coacciona y castiga. La progresión va en el sentido de apelar primero al entendimiento y ejercer luego una presión directa sobre la voluntad. El propio Sonnenfels explica (*ibidem*, p. 43) que la preocupación por el estado moral y por difundir un alto concepto de las leyes es para suscitar acciones voluntarias (una interpelación a la razón), en tanto que la subordinación de las fuerzas privadas a las del Estado, junto con los rubros de la seguridad y la prevención, caen ya bajo el campo de la ley, identificado en este punto del eslabonamiento de fines con el de la coacción.

¹⁴⁹ Justi, *Grundfeste*, § 784-793, I, p. 687-697.

aplicado a las artes, Justi sugiere levantar cualquier obstáculo posible al deseo de comodidad de cada uno y a su ansia de distinción o perfeccionamiento individual.¹⁵⁰

Justi destaca entonces un hecho importante que influye en la posición de los pueblos y los individuos en el comercio internacional. Se trata de la buena fama que en algún momento gana una nación por la belleza y diversidad de sus mercancías, fama que perdura y determina así la percepción de los demás respecto de esa nación. Esto pasa por ejemplo con Francia, que desde el siglo XVII viene siendo vista como la productora de mercancías más variadas y finas, fama de cuya plausibilidad Justi alberga serias dudas con base en lo que constata en su época. Justi ve en la consecución de la fama aquello que da identidad a un pueblo desde que logra descollar en algún ramo de las artes, la industria o la ciencia.

Reconocido el genio de una nación por las demás, dicha impresión queda grabada en las mentes de todos. Cada nación es en esto comparable a un artista o trabajador. Con referencia al punto desde la discusión de otro asunto (el necesario equilibrio entre población dedicada a las artes y la de la agricultura), Sonnenfels pide preservar a los gremios y sus periodos de aprendizaje, pese a su conocimiento de los abusos relacionados con la existencia de estas corporaciones.¹⁵¹ La asunción del genio creativo, individual o nacional, destaca así como la operación psicológica por la que el cameralismo aquí presentado explica el interés que las personas e incluso las naciones se prodigan entre sí al emprender acciones y empresas útiles.¹⁵²

Como se puede ver, Sonnenfels se ha propuesto hacer una síntesis de la ciencia cameralista del Estado en el principio poblacionista. Desde sus *Grundsätze* de 1768 afirma esto y lo confirma en su *Handbuch* de

¹⁵⁰ En los últimos párrafos del pasaje citado apunta la necesidad de que se den distinciones a individuos por parte de la autoridad para fomentar esa ansia, por ejemplo el dar reconocimiento público al mérito de los ciudadanos y educar a la juventud para el desarrollo del propio genio, además del infaltable fomento de la opulencia general.

¹⁵¹ Sonnenfels, *Vorerinnerung de Versuch, en Aufklärung*, p. 55; Osterloh, *Sonnenfels*, p. 85-88.

¹⁵² En Justi esta cuestión de la fama también es motivo de reflexiones muy precisas, por ejemplo en su breve discurso sobre los verdaderos héroes ("Was einen wahren Helden ausmacht"), el número XIV del v. II de *Politische und Finanzschriften*, p. 209-220. Ahí distingue entre ser héroe y conseguir la fama, la que se logra con sólo ser mencionado en la obra de algún gran escritor. Asimismo, apunta que el público considera héroe a quien le brinda alguna utilidad, que en este caso también incluye los goces e impresiones agradables recibidas del individuo en cuestión. El sabio conocedor del mundo, sin embargo, no quedará satisfecho con esta versión de lo que es un héroe. De cualquier manera, entre los observadores neutrales habrá mayor objetividad al evaluar la heroicidad de un hombre que entre quienes son de la misma nacionalidad o enemigos de éste. También los neutrales juzgarán según la utilidad, pero sobre todo aquella prestada al género humano en su conjunto. Así, volvemos a constatar cómo en Justi el tema de la fama se relaciona, por principio, con el de la utilidad.

1798.¹⁵³ Según este último escrito existe la “ciencia del gabinete” para asegurar la defensa del Estado; la de “la policía de Estado” para garantizar la seguridad interior; la del “comercio” para el aumento de los canales de subsistencia interiores con el aumento consecuente de las destrezas y la mano de obra; la de las “finanzas” para lograr la disminución de la contribución debida por cada individuo. La reducción de todos los principios de la ciencia de Estado a uno sólo y la jerarquización de los fines conducentes al bienestar público manifiestan de la manera más clara un rasgo de la corriente alemana ya antes visto, como lo es el intento de acercar al máximo posible la práctica a la teoría.¹⁵⁴ A la objeción de que la realidad puede aparecer como distinta de la teoría, Sonnenfels responde que en tal caso la teoría escogida está equivocada, no que resulte imposible el formular la teoría exacta y los principios básicos atinados.¹⁵⁵ La prudencia (*Klugheit*) que Sonnenfels continuamente recomienda a los estadistas se dirige fundamentalmente a preparar o prevenir situaciones para que los presupuestos de la teoría correspondan con la realidad.¹⁵⁶ La teoría logra ordenar y sistematizar las numerosísimas cuestiones y temas políticos en virtud del principio de la concordancia, develador tanto de la unidad de lo físico y lo moral como de la armonía entre las distintas formas y estadios de sociedad humana.

¹⁵³ Sonnenfels, *Handbuch*, segunda sección, cap. 2 § 29-35, en Sonnenfels, *Aufklärung*, p. 194-195. Se notará que en este texto Sonnenfels ha añadido a las tres ciencias cameralistas originales una nueva, la del gabinete.

¹⁵⁴ Previamente se habló de la idea de Wolff respecto de la práctica como prueba de la sabiduría. Ya en los hechos, esto no significaba someter la teoría a la práctica sino lo contrario, el someter la vieja filosofía práctica aristotélica a la estructura de medios y fines del discurso jusnaturalista norteeuropeo.

¹⁵⁵ Sonnenfels, *Grundsätze*, p. 19-20.

¹⁵⁶ Así, en *ibidem*, p. 94, señala como medida de prudencia el evitar que los individuos acumulen demasiada riqueza, lo que supondría un riesgo de fuerza privada superior o desafiante a la del Estado e impediría así el estado de cosas a que debería dar lugar la unión de fuerzas y de la que parte su teorización de la vida civil. Justo también había entendido la prudencia en este sentido, por ejemplo, al hablar de “reglas de prudencia” que distinguía de las leyes fundamentales del gobierno (Obert, *Metaphysik*, p. 213) y que por tanto no pueden substituir a éstas, de las que depende que el gobierno en cuestión sea lo que éste constitutivamente es, Obert, *Metaphysik*, p. 213.

IV. LA CORRIENTE ESPAÑOLA

Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764). La utilidad y la honra

La corriente española de pensamiento utilitario neomercantilista no deja de presentar, en cuanto a su desarrollo, similitudes significativas con la italiana. Una función parecida a la de Muratori la tiene el también eclesiástico Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, de la orden benedictina, quien busca una mejor comprensión de la conducta apetitiva (pasiones, deseos) dentro de un contexto católico. Aunque los asuntos de psicología y filosofía moral cubren una porción relativamente pequeña de su producción,¹ dado el interés preponderante que muestra respecto de cuestiones de ciencia natural, ello no significa que los ensayos en cuestión no sean relevantes. De ellos y de los de tema político² se desprenden ideas muy claras y contundentes de lo que el padre Feijoo tiene en mente en cuanto a una existencia humana orientada a la utilidad. Piedra de toque en esta visión es la superación de los prejuicios y la difusión del “escepticismo dubitante”. Con este último término se refiere Feijoo al principio de dudar en todos los asuntos que admiten controversia (materias de opinión), tal como lo hace en su *Teatro crítico universal, o discursos varios de todo género de materias, para el desengaño de errores comunes* (1726-1739) y sus *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760), ejemplos patentes de ese espíritu empírico y desmitificador del que ya se habló al tratar de Montesquieu. El cultivo del escepticismo dubitante feijooniano equivale, pues, al aprendizaje de la filosofía racional de Muratori. El benedictino critica incisivamente los prejuicios del vulgo, plasmados en el falso sentido del honor, la credulidad en fenómenos mágicos, el nacionalismo apasionado, las manifestaciones de religiosidad supersticiosa, etcétera.³ Tal labor crítica

¹ Sobre las reflexiones psicológicas de Feijoo existe la reciente edición de Juan Cruz Cruz de los textos más directamente enfrascados con el tema: Benito Jerónimo Feijoo, *Ensayos psicológicos*, Pamplona, Universidad de Navarra-Servicio de Publicaciones, 1997. Preciso es aclarar, sin embargo, que en la introducción Cruz no sitúa el pensamiento de Feijoo dentro de su época. Ante todo le interesa destacar los aportes precursores del cura desde la perspectiva de la psicología actual.

² Sobre el pensamiento político de Feijoo, el libro de González Feijoo y el viejo pero aún revelador prólogo de Luis Sánchez Agesta a Benito Jerónimo Feijoo, *Escritos políticos*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

³ Por este talante tan combativo contra el prejuicio general, a Feijoo se le vio durante mucho tiempo como el ejemplo decisivo y casi único del espíritu ilustrado en España, juicio que

en favor de difundir un talante atendido al curso normal y regular de las cosas, junto con las disputas del cura con los partidarios de la escolástica anquilosada, le vale ser objeto de ataques constantes, de ahí que no sea desacertado atribuirle la autoría de una “filosofía polémica”.⁴ Como lo señalan todos sus biógrafos y comentaristas, Feijoo llega a estar en una de las posiciones más envidiables en cualquier escritor, dado el decreto del rey Fernando VI (1750) que concede un aval oficial a su labor. El monarca de España e Indias prohíbe en dicho decreto todos los ataques a su obra.

Del padre Feijoo ya se ha hablado en la introducción, al presentar la problemática política que alienta el recurso a la utilidad común en el medio español. Toca ahora presentar su pensamiento utilitario en términos generales. Tres aspectos del ideario de Feijoo develan la dirección de su concepto de lo útil: 1) la insistencia en la participación de los hombres honestos en la política; 2) el vínculo indisoluble entre utilidad y honorabilidad; 3) la moda como un fenómeno irracional pero aceptable por causa de su utilidad.

Por lo que toca al primer punto, es preciso señalar que Feijoo practica el desengaño, un estilo discursivo crítico que a todas luces ha cobrado particular auge en España —más que en otros países europeos— desde mediados del siglo XVII. La condición de potencia en declive de la nación ibérica suscita un desencanto general que de manera recurrente ocupa a sus publicistas.⁵ La novedad en Feijoo es la connotación individualista que da al punto del desengaño, de suerte que éste ocurre como una afirmación de la racionalidad de la persona ante las opiniones prejuiciosas

ha sido matizado desde hace varias décadas por el estudio detallado de otros pensadores españoles de la misma época: Gregorio Mayáns, Martín Sarmiento, Manuel Martí, Andrés Piquer, etcétera. Sobre la superación del punto de vista tradicional sobre Feijoo, véase Antonio Mestre, *Despotismo e ilustración en España*, Barcelona, Ariel, 1976 (Ariel quincenal, 124), principalmente la introducción. Por otra parte, el prólogo de Giovanni Stiffoni a la edición del *Teatro crítico universal*, Madrid, Castalia, 1986 (Clásicos Castalia, 147), así como su artículo “El nuevo equilibrio económico y político y la política cultural del grupo feijooiano”, en *Historia de España Ramón Menéndez Pidal. La época de los primeros borbones. II. La cultura española entre el barroco y la ilustración (ca. 1680-1759)*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, XXIX, p. 57-117, insertan la vida y obra de Feijoo en el contexto intelectual y político de su tiempo, con perspectivas valiosas para explicarse la preferencia oficial dada en su tiempo al beneditino en desmedro de otros autores españoles innovadores.

⁴ Arturo Ardao, *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires, Losada, 1962, *passim*.

⁵ John H. Elliott, *España y su mundo, 1500-1700*, trad. Ángel Rodríguez y Xavier Gil Pujol, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 260-311, trata de la secular percepción de los españoles como sociedad en decadencia. Ya en relación más directa con la preocupación por la despoblación como principal síntoma de esta decadencia, punto que atañe directamente a nuestro tema, Manuel Martín Rodríguez, “Población y análisis económico en el mercantilismo español”, en Enrique Fuentes Quintana (dir.), *Economía y economistas españoles II. De los orígenes al mercantilismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 499.

del vulgo. Legítimo es hablar aquí, pues, de un desengaño en el sentido de exaltar la individualidad como expresión y garantía de racionalidad.

Un ejemplo viene a cuento como prueba de esta tónica de desengaño ensayada por el benedictino. El asunto se relaciona con la política, respecto de la cual Feijoo se esfuerza por desterrar el convencimiento de que en ella sólo se prospera por el vicio, la simulación y el engaño.⁶ El desengañador afirma que Maquiavelo, Hobbes y otros “políticos infames” han tratado de persuadir que la virtud y la búsqueda de la propia fortuna son incompatibles cuando se trata de la política, de ahí que un hombre honesto y útil nada tenga que hacer en esta actividad. Pues bien, asegura Feijoo, se trata de un mero prejuicio del vulgo, pues “el hombre es animal sociable, y no sólo por las leyes, más aún por deuda de su propia naturaleza, está obligado a ayudar, en lo que pudiere, a los demás hombres: especialmente al compañero, al vecino; más que a todos, a su superior y a su República”.⁷

Además de este deber deducido de la naturaleza humana, Feijoo quiere hacer notar que si un hombre honesto y diligente labra su fortuna y prestigio en la política, esto beneficiará a la sociedad.⁸ El origen del prejuicio, en este caso, es la simple envidia por el triunfo ajeno. La mera posibilidad de que los hombres honorables prosperen en la política resulta una afrenta para quien no lo logra, de ahí el arranque pasional que le turba el entendimiento. Ciertamente es que a la política se sienten naturalmente atraídos quienes buscan medrar en forma inmoral y por métodos inconfesables. El hecho es, sin embargo, que estos mismos acaban por fracasar y sucumbir a una especie de trampa que se ponen a sí mismos. La política maquiavélica, que Feijoo critica frontalmente, no es más que un fantasma en el que creen quienes por anticipado han entronizado un prejuicio.

En cuanto al vínculo entre honor y utilidad, el famoso discurso “Honra y provecho de la agricultura”⁹ lo expresa mejor que cualquier otro. Feijoo habla en él de una nobleza de la agricultura en cuanto que es el “arte” más antiguo entre los hombres. Señala además que es la única actividad que nació durante la edad de la inocencia y que su autor fue el mismo Dios. A ello se suman argumentos históricos como el de que la agricultura fue practicada por grandes hombres y familias desde el tiem-

⁶ Ésta es la tesis defendida en “La política más fina”, discurso IV del tomo I del *Teatro crítico*. En adelante se citará la edición de estos discursos contenida en las *Obras escogidas* de Feijoo, Madrid, Ediciones Atlas, 1952-1961 (Biblioteca de Autores Españoles, v. 56, 141, 142, 143). “La política más fina” está incluido en *Obras*, I, p. 8-18.

⁷ *Ibidem*, § IV, p. 11.

⁸ Más adelante se verá cómo, pese a no reducir la carrera pública a un solo estrato social, es sobre todo a la nobleza a la que Feijoo quiere ver en el servicio activo del Estado.

⁹ Es el discurso XII del tomo VIII del *Teatro*, incluido en Feijoo, *Obras*, I, p. 456-467.

po de los patriarcas bíblicos hasta los romanos, además de haber sido materia de estudio de autores muy ilustres, con auge notable en reinos prósperos. No obstante lo anterior, que de por sí revela la honorabilidad adjudicable a la agricultura como el arte de más provecho a la República, esta actividad se encuentra ahora en penosa decadencia en varias de las provincias de España.

Las causas principales son éstas: desconocimiento general de los mejores métodos de cultivo, con gran carencia de libros sobre el tema; escasos ingresos por las cosechas; existencia ociosa y regalada de los coterráneos ricos de los campesinos, principalmente los nobles, que prácticamente viven a sus expensas; preferencia del cultivo de la vid sobre el de cereal utilizable para la elaboración de pan; omisión de cultivos conformes al suelo y clima de la región; enorme migración de labradores entre las provincias del país, donde ya abundan las extensiones despobladas e incultas, si no es que convertidas en albergues de ladrones; uso de mulas para arar y no de animales más propicios; reclutamiento de labradores para la milicia, etcétera. Todavía más allá de la denuncia de estas circunstancias, Feijoo quiere que sus lectores tomen conciencia de que “miradas las cosas a la luz de la razón, lo más útil al público es lo más honorable, y tanto más honorable cuanto más útil”,¹⁰ por lo que resulta evidente que la recuperación y dignificación de los labradores supone una toma de conciencia general respecto de la utilidad y honra de las clases trabajadoras.

Con su comparación de la actitud ociosa y parásita de muchos nobles con la miseria campesina, Feijoo hace ver que la auténtica nobleza no es incompatible con la realización de servicios útiles, pues de hecho consiste en esto. La principal conclusión del discurso es que el gobierno español debe promover la formación de una junta o consejo integrado por conocedores de la agricultura, preámbulo indispensable para decidir lo conducente ante los males mencionados, además de fomentar la creación y distribución del conocimiento y de los libros entre quienes se dedican a esa actividad.

Finalmente, en el discurso intitulado “Las modas”,¹¹ Feijoo recurre a una argumentación un tanto retorcida para llegar a la conclusión de que la afición a los cambios de la moda puede ser útil, incluso en los ámbitos que por principio uno estimaría del todo incompatibles con dicha cualidad. Feijoo no niega que las modas, fundamentalmente las del vestir, resultan impensables sin la vanidad humana (sobre todo la femenina). También se muestra consciente de los inconvenientes económicos que

¹⁰ *Ibidem*, § 1. p. 456.

¹¹ Discurso VI del tomo II del *Teatro*, en Feijoo, *Obras*, I, p. 66-70.

las modas traen consigo, ya que que los gastos hechos por su causa se tornan inútiles: los individuos sufren una especie de nuevo impuesto en su patrimonio. Sin embargo, a fin de cuentas Feijoo no condena la moda, pues la naturaleza viciosa del hombre pide una variedad constante para satisfacer sus apetitos. Particularmente importante es que “en nada es tan útil la mudanza de moda (o llamémosla con voz más propia y más decorosa, modo) que en las cosas pertenecientes a la vida espiritual.”¹² La práctica religiosa se beneficia, por tanto, de la afición a las nuevas publicaciones, y nada justifica desestimar las ventajas que la continua edición de nuevos devocionarios y libros píos reporta a los creyentes.¹³ En este orden de cosas la novedad puede ser honesta y útil, y tales son los atributos que justifican darle curso.

Éstos son, pues, los tres ejemplos que de manera más significativa dan una idea sobre la idea de la utilidad en Feijoo. De ellos el más revelador es el tercero. En él se constata que lo útil es la proporción o relación adecuada entre la cosa y el modo. Ignorar dicha proporción lleva a un conocimiento falso, una confusión de la cosa pretendidamente aludida con otra muy diferente. Así, por ejemplo, la comprensión maquiavélica de la política implica una confusión entre ésta y la simple naturaleza humana. De la hipocresía y el disimulo constatables en algunos servidores públicos el maquiavélico deduce la esencia sutil de la política, sin reparar en que el vicio es algo propio del hombre en cuanto tal. La naturaleza humana termina de esta manera suplantando a la política como la cosa a explicar. Feijoo corrige este error y afirma que la política es cosa de obligaciones públicas y que éstas se cumplen de modo óptimo bajo un talante de empeño y sinceridad.

Respecto del honor de la nobleza ocurre algo similar; pues de lo que se trata es que haya una disponibilidad sin condiciones al servicio público, no un privilegio social asegurado, que debe quedar como un simple modo. Y en cuanto a la utilidad de las modas, referida a lo religioso, ésta remite al cuidado de la salud espiritual como la cosa esencial, en tanto que la devoción sólo es el modo. Importa notar que, junto con el desconocimiento de la utilidad o proporción justa de cosa y modo, ya señalado en los ejemplos de la política y el honor, Feijoo detecta ahí un celo excesivo por parte de quien confunde las cosas: la mujer vanidosa que no se pierde un vestido nuevo, el político que se obsesiona en vencer a otros en sutilezas, el noble que no para en despreciar a la gente

¹² *Ibidem*, § VI, p. 70.

¹³ En su *Devoción*, Muratori opina de manera distinta respecto de la moda en los libros religiosos. Nada mejor, asume el italiano, que dirigirse directamente a las Escrituras o conocer la Revelación a través de autores de autoridad consagrada por el tiempo, no por el gusto en turno.

pobre pero más útil que él. Tal como la presenta Feijoo, a la utilidad sólo se le dará cauce en medio del sentido común y la moderación de los ánimos.

Veamos ahora lo relativo a la psicología de Feijoo, para lo cual importa partir de su apego a la clasificación de los bienes en honestos, útiles y deleitables. Su discurso “Razón del gusto”,¹⁴ muestra este apego a la tricotomía de bienes, que bien puede haber tomado directamente del pensamiento de Cicerón.¹⁵ Feijoo muestra en este texto un interés coincidente con el de Muratori por el fenómeno del gusto.¹⁶ Tales similitudes no sorprenden si se repara en que ambos participan de una tradición humanista que intenta conciliar la sabiduría antigua con la verdad cristiana y el espíritu científico moderno.¹⁷

Feijoo aborda la cuestión del gusto con el propósito específico de delimitar lo que en él toca a la imaginación o “imaginativa” (la *fantasia* de Muratori), en la idea de que la apreciación estética de una persona puede ser mejorada mediante juicios objetivos que modifiquen su aprehensión original, que es el aporte de la imaginación al gusto.¹⁸ La aprehensión es la primera idea que una persona se hace respecto de alguna cosa, cuando aún no tiene la seguridad de la corrección de dicha idea. Sin embargo, por estar sujeta a la influencia de la razón, dicha aprehensión puede ser mejorada y convertirse así en un factor de acuerdo y unidad entre los hombres. Dejada a sí misma, no obstante, suele exhibir una peculiar tendencia irracional, como lo es la fascinación ante lo diferente y lo nuevo por sólo serlo, según se veía ya en la cuestión de las modas. En tal situación, la aprehensión lleva a conclusiones tan arbitrarias o injustificadas como las que la persona saca dejándose llevar sin más por su inclinación temperamental, que le impide superar su propia particularidad. La tesis estética a que lleva Feijoo es que la aprehensión puede simplemente reflejar la particularidad temperamental de la persona o supe-

¹⁴ Discurso XI del tomo VI del *Teatro*, en Feijoo, *Obras*, I, p. 345-349.

¹⁵ En cuanto a influencias estoicas en el pensamiento del benedictino, González Feijoo, *Pensamiento*, p. 75-78, piensa que la más importante sería la de Séneca, por la vía del “senequismo hispánico”.

¹⁶ Carmelo Samonà, “I concetti di ‘gusto’ e di ‘no sé qué’ nel padre Feijoo e la poetica del Muratori”, en *Giornale storico della Letteratura Italiana*, núm. 33, 1964, p. 117-124. También Erich Köhler ha tratado el tema del gusto en Feijoo situándolo en relación con la historia de la literatura española. en “Der Padre Feijoo und das *no se qué*”, en *Romanistisches Jahrbuch*, v. VII, 1955-1956, p. 272-290.

¹⁷ Los dos mantienen una cierta conexión con el humanismo cristiano renacentista. Para el caso de Feijoo, por lo menos, ésta es la tesis del prólogo de José Vila Selma, *Feijoo: ideas literarias*, Madrid, Publicaciones españolas, 1963. Vila Selma señala a Fenelon como figura clave en el resurgimiento de ese humanismo cristiano en el siglo XVIII.

¹⁸ La otra fuente del gusto, el temperamento, supone una percepción dependiente de lo estrictamente sensorial y no es corregible.

rarla, según reciba o no la luz de la razón. En el ensayo recién citado, el español aborda el fenómeno del gusto para demostrar que en este punto la imaginativa puede ser corregida por intervención de la razón.

Tocamos con esto uno de los temas centrales de la psicología del padre Feijoo. Este último conoce la operación mental por la que en un primer momento se discrimina entre objetos y se percibe a algunos como notoriamente atractivos o repulsivos. Se trata del famoso “no sé qué”,¹⁹ que también involucra la irreductible singularidad de cada ser humano²⁰ y que aparece relacionado a su vez en “Libros políticos”²¹ con una facultad claramente intuitiva. En este último discurso sostiene el benedictino que los políticos más eficaces no se forman por la lectura de los libros sino por el instinto o capacidad natural —intuición, diríamos nosotros— de reconocer la unicidad de las personas y situaciones. Feijoo introduce entonces la idea del genio, respecto del que asegura que “cada hombre lo tiene distinto, ni más ni menos que el rostro, de todos los demás”.²²

Ahora bien, el hombre “de ingenio”²³ es el que logra conocer bien los genios y tratar con ellos para empresas comunes. Este hombre de ingenio es más bien excepcional, pues el individuo común se retrae o bloquea cuando percibe genios alejados del propio. Resulta entonces que esta idea del genio y el ingenio delata lo que en el ideario de Feijoo corresponde a la simpatía de Hume, la estima de Verri y la fama de Justi: un principio de comunicación entre los individuos. Lo que Feijoo afirma es que al prójimo se le percibe en función de la semejanza o contraste de su genio con el propio.²⁴ Buen número de conflictos humanos se deben precisamente a la incapacidad de asimilar la irreductible individualidad de cada uno, asegura el español.²⁵ Los ecos de la vieja tesis agustiniana

¹⁹ Véase “El no sé qué”, discurso XII del tomo VI del *Teatro*, en *Obras*, I, p. 345-349.

²⁰ *Ibidem*, § V, p. 351. Tras mencionar la perplejidad que se suele sentir al no encontrar la palabra adecuada para designar el “no sé qué” de un sonido bello, comenta ahí Feijoo: “¿No adviertes, que eso mismo te sucede con los sonidos de todas las demás voces que escuchas? Los individuos no son definibles. Los nombres, aunque voluntariamente se les impongan, no explican ni dan idea distintiva de su ser individual. Por ventura ¿llamarse fulano *Pedro*, y citano *Francisco*, me da algún concepto de aquella particularidad de su ser, por lo que cada uno de ellos se distingue de los demás hombres?”

²¹ Discurso X del tomo V del *Teatro crítico*, en *Obras*, III, p. 227-234.

²² *Ibidem*, § II, p. 228. Feijoo añade en este mismo pasaje, tras mencionar que los tratados de política intentan hacer justicia a la infinita variedad de genios mediante una relación de los diferentes caracteres, que tales caracteres son “inútiles para buscarles su proporción específica en nuestras operaciones”.

²³ Oliver Cromwell sería, según él, un ejemplo claro de este tipo, *ibidem*, § IV, p. 230-231.

²⁴ Y así se explica, al parecer, la expresión todavía común en el idioma español de hablar del “buen o mal genio” de alguien en la medida que esa persona se muestra tratable y llevadera.

²⁵ En los discursos sobre el no sé qué y los libros políticos, Feijoo presenta como una de las grandes debilidades del hombre el no apreciar ni saber tratar con la gran variedad de tipos de belleza y personalidad en su propia especie. El hombre tiende siempre a simplificar esta varie-

sobre la individualidad de cada hombre como consecuencia de ser imagen de Dios,²⁶ es decir como persona en el sentido cristiano, parecen aquí inocultables.

Se aprecia que la cuestión de la diversidad y semejanza entre los hombres es el asunto central de Feijoo al explicar las situaciones psicológicas. No debe sorprender que esto reaparezca cuando habla de los orígenes de la sociedad política. Según Feijoo, la semejanza está en el origen de los tres tipos de sociedad existentes:²⁷ 1) natural o “del tálamo”, en que hay semejanza en la especie pero desemejanza en el sexo; 2) de sociedad política, con semejanza en la especie y posible pero no forzosa desemejanza en el sexo; 3) de sociedad particular o círculo de amigos, en que no se excluye desemejanza en el sexo y en algunos casos (“para algunas utilidades particulares”) se necesita, además de la semejanza de especie, la de las costumbres e inclinaciones.

De esta manera, en la dinámica de la existencia humana se hacen sentir dos principios contradictorios respecto de la socialización, en la que tiene su parte la aprehensión. Uno es el que podemos llamar “principio de semejanza”, por el que los individuos buscan al prójimo parecido. Otro es el que podemos llamar “principio de la búsqueda permanente del bien”, que puede implicar atracción por lo distinto y determinar (si bien de manera menos regular) la elección de una persona no semejante para socializar. De cualquier manera, el impulso a la socialización es el único caso en que la semejanza por sí misma puede generar amor, y de cualquier manera no en todas las ocasiones.

La discusión del amor interesa a Feijoo²⁸ para demostrar que, salvo en los casos promedio de socialización, de esta pasión no cabe decir que dependa de la semejanza o diferencia, según lo cree el vulgo. En el amor, como en el gusto, intervienen la causa eficiente, la material, la formal y la final, y lo más importante en todo esto es determinar la causa material que subsidia a la formal, esto es, la predisposición (“causa predispositiva”) de las cosas al fenómeno. Se trata de una indagación por la que Feijoo se precia de ser altamente original y cuyo objeto es precisar el “tempera-

dad en unos cuantos géneros, con lo que deja de hacer justicia al portento divino de la diversidad desplegada en la Creación. Ésta es la principal razón filosófica por la que Feijoo minimiza los alcances de los estudios descriptivos de los caracteres morales y las situaciones políticas, que obviamente le parecen reduccionistas, en contraste notable con el aprecio que por ellos sentía Muratori. En su *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes*, el italiano recomendaba los libros de Castiglione, los moralistas franceses y otros autores que educan moralmente mediante la descripción de caracteres y situaciones prototípicos, Muratori, *Reflexiones*, p. 120-123.

²⁶ Peter Koslowski, *Gesellschaft*, p. 67-69.

²⁷ En “Causas del amor”, discurso XV del tomo VII, en *Obras* I, § 4, p. 404.

²⁸ Véanse los discursos XV y XVI del tomo VII del *Teatro* (“Causas del amor” y “Remedios del amor”), respectivamente, en *Obras*, I, p. 402-116 y 416-428.

mento del amor”. Ya en lo concreto, su proceder consiste en distinguir entre lo que toca al temperamento y aquello que es “del mecanismo”,²⁹ para explicar entonces la gran variedad de objetos de atracción apetitiva que existen. En el caso del amor sensible la causa material es el propio sujeto amante, predispuesto por su mecanismo orgánico a experimentar amor (causa general), pero configurado en inclinaciones muy precisas por motivo de su temperamento y de la calidad de sus órganos (causa particular). A Feijoo le interesa particularmente resaltar este último tipo de causa particular, que es material.

Apuntemos brevemente aquí que esta serie de disquisiciones hacen ver que Feijoo no admite la teoría de una alma que de alguna manera conozca o procese imágenes proporcionadas por los sentidos. Feijoo admite que en los ojos puede ocurrir una conmoción a manera de imagen y que dichos órganos la transmitan por los nervios al cerebro, pero, ¿cómo puede el alma percibir o leer una imagen si ella misma no sabe de su existencia? El alma es espiritual y no tiene por qué estar enterada de algo sensible como la imagen. menos aún cabe suponer un ánima predispuesta a registrarla.

Esto hace ver las razones que mueven al cura español a pensar que las imágenes y sensaciones dependen estrictamente del cuerpo, es decir “del órgano”, y que de ninguna manera constituyen el eslabón de la unión del cuerpo y del alma. Dicha unión la explica Feijoo más bien por “el mecanismo”, esto es, por la predisposición orgánica general que hace posible las inclinaciones precisas, como las eróticas, pero que no determina todas las conductas posibles: el alma trasciende y puede enseñorearse de lo corporal para actuar en un sentido opuesto. El “mecanismo” es determinante en todo caso al nivel de la percepción de los bienes deleitables, mas no de los útiles y honestos. Sin embargo, desde que interviene la racionalidad ejercitada con estos últimos, se modifica la “percepción de órgano” original. El perfeccionamiento del gusto estético es así una prueba de la influencia del alma en el cuerpo.

Feijoo estima que consideraciones como las antes presentadas importan mucho para la vida moral y religiosa del ser humano. Un individuo cuya aprehensión sea corregida por argumentos racionales será un hombre capaz de impregnar el goce de los bienes deleitables con el carácter digno y noble que caracteriza el de los útiles y honestos. La existencia de esta capacidad se constata en el discurso sobre el gusto, donde Feijoo

²⁹ Es decir, del mecanismo de recepción sensorial nerviosa, por el que las sensaciones son comunicadas al cerebro y luego éste las transmite al corazón, órgano que concentra la experiencia del amor. Este tipo de mecanismo, existente desde luego en todos los hombres, involucra órganos diversos según las emociones diversas.

asegura haber conseguido la cura temporal de personas enfermas en su aprehensión, las que pudieron recibir entonces los sacramentos.³⁰ Sin embargo, respecto de los bienes y situaciones más apetitivas y comunes —como la pasión erótica o los miedos profundos— la voluntad humana suele ser muy difícil de mover para ajustarse a lo que piden las normas morales y más genéricamente a los cánones de la racionalidad. El individuo puede intentar corregir las aprehensiones equivocadas o fantasiosas suministrándose a sí mismo imaginaciones de efecto contrario a lo que se quiere corregir. Con todo, Feijoo es más bien pesimista a este respecto. El ser humano común (no el de entendimiento notable) muestra un fuerte déficit de voluntad cuando se trata de ajustarse a lo racional.³¹ Esto tendrá consecuencias importantes en el ideal de gobierno severo que defiende este autor; del que ya habrá ocasión de hablar más adelante.

De las ideas psicológicas reseñadas puede decirse que representan, junto con una crítica frontal a la hipocresía, la aportación más original de Feijoo a la filosofía moral. La médula de la originalidad psicológica está en sus reflexiones e intentos de deslindar lo que toca al temperamento y lo que toca al mecanismo orgánico del hombre en la percepción y persecución de lo deleitable, algo que le permite aplicar sus conocimientos de “filosofía natural” a la filosofía y la teología moral.³²

Feijoo tiene por tanto un programa de perfeccionamiento intelectual humano, resultante en buena medida de ese designio de aplicar la filosofía natural a lo moral, aunque ahora a los bienes útiles y necesarios. Desde luego, el punto de partida en ello es el imperativo de combatir la aprehensión común o vulgar; esto es, la empresa de “vencer el entendimiento vulgar” a que repetidamente se refiere en sus obras. Una peculiaridad de la aprehensión vulgar es el no percibir el verdadero carácter de los fenómenos naturales más frecuentes. La creencia en ciertas “cualidades ocultas” que explicarían cabalmente dichos fenómenos influye decisivamente en esto. Una consideración rigurosa de lo que se quiere decir con dichas cualidades demuestra la ineficacia explicativa de las mismas. Cualquier cosa puede ser explicada por ellas, de ahí que carezcan de significado específico alguno. Dado lo injustificado de este tipo de explicación, el hombre debe poner todos los fenómenos físicos a un mismo nivel

³⁰ En “Razón del gusto”, en *Obras*, I, § VI, p. 348.

³¹ El conde de Campomanes, siguiente autor español a tratar aquí, sigue la senda de Feijoo al sostener en su escrito de juventud *Reflexiones sobre la jurisprudencia española* (memoria redactada en 1750) que es “inútil establecer leyes en la hipótesis de que su aceptación depende de la voluntad”, citado por Vicent Llombart Rosa, *Campomanes, economista y político de Carlos III*, Madrid, Alianza, 1992 (Alianza universidad, 722) p. 49.

³² Éste es el tema del discurso “Importancia de la ciencia física para la moral”, discurso XI del tomo VIII del *Teatro*, en *Obras*, IV, p. 135-159.

de interés, reconociendo que hasta los más comunes son admirables y plantean el reto de indagarlos sin recurrir a las cualidades ocultas.

Un análisis filosófico honesto de la realidad física lleva, por tanto, al principio de la maravillosa diversidad de los fenómenos, admirables por las operaciones y efectos dispuestos por el Creador. La idea del universo que así surge no es la de una estructura de leyes (Montesquieu), un orden supremo (Muratori) o una unidad de armonía preestablecida (Wolff), sino de un teatro irrepetible y provisto de cosas y seres infinitamente diversos. El principal recurso para reconcer la individualidad irreductible de tales cosas y seres es la intuición, que no es deleitable como la de Wolff sino sobriamente sensible al temperamento de cada cosa. Como en una escenificación dramática, en el teatro de la naturaleza se constatan encuentros, choques, atracciones, repulsiones, entrelazamientos, concurrencias, divergencias, etcétera. Al conocer esto, el hombre toma conciencia de la “naturaleza demonia”,³³ que no puede dejar de asombrarlo en todas sus manifestaciones.

Ya en lo relativo al teatro humano, cada hombre aparece con su genio propio, factor que le permite lidiar con el de los otros individuos, aunque no deja de percatarse de su propia incapacidad para predecir o entender totalmente la lógica de las “actuaciones” y los desenlaces de las mismas. Esta incapacidad deriva, como decíamos, de la de aprehender completamente la individualidad de las cosas y los seres, incluidos sus semejantes. La médula del perfeccionamiento intelectual del hombre tiene que ver, desde esta perspectiva, con el sensibilizarse cada vez más frente a la individualidad irreductible de las cosas y los hombres. Cuando el sujeto reconoce que más allá de los diversos genios creados existe otro supremo, inalcanzable en su inteligencia, entonces se eleva al más alto estado de conciencia filosófica y comprende su destino como ser humano: alabar las inefables maravillas de la Creación.³⁴

Feijoo concibe otra secuencia de perfeccionamiento más amplia y directamente dependiente del auto-análisis moral del individuo, diferenciable por tanto del psicológico recién expuesto. El primer paso del mismo es la toma de conciencia plena de las limitaciones impuestas por el propio mecanismo orgánico, que en el orden cognitivo generan inclinaciones precisas. Dichas inclinaciones no condenan a la parcialidad o al error cuando el sujeto las logra identificar, pero la falta de este autoconocimiento es muy común. Ahí está, por ejemplo, el caso frecuente de quien se pretende virtuoso y es de hecho elogiado por no incurrir en

³³ Así la llama aristotélicamente Feijoo en “Maravillas de la naturaleza”, discurso VI del tomo VI del *Teatro*, en *Obras*, III, § I, p. 333.

³⁴ En *ibidem*, p. 333-348, puede seguirse este programa de afinamiento de la conciencia a lo largo del discurso.

algún vicio determinado, en lo que sus aduladores no indagan si su propio temperamento lo aleja de dicho vicio.³⁵ Si esto ocurre, tal situación lo priva desde luego del verdadero mérito moral. En cuanto al que lo elogia con base en las apariencias, éste tampoco conoce el verdadero temperamento de la virtud, que supone confrontarse y vencerse a sí mismo ahí donde no ayuda la inclinación natural.

El individuo debe ser, por tanto, sincero consigo mismo, lo que lo hará inmune a la tentación fácil de la hipocresía. Repeler el encubrimiento de los propios defectos o carencias contribuye a ganar un temple cada vez más firme. Conforme consigue esto, el individuo se va haciendo persona verdadera, resultado de no temer más el enfrascamiento con la peculiaridad propia. Este hombre se hace así “ingenuo” (abierto, desprejuiciado) y pasa a participar del gran teatro del mundo sin descuidar su conciencia moral, que lo mantiene en guardia contra la hipocresía. Los principales elementos cognitivos de que dispone el hombre para conocer lo moral, cuyo asunto central es el binomio virtud/vicio, son la experiencia y la razón natural.³⁶

Veamos ahora los aspectos del pensamiento de Feijoo en lo relativo a sus ideas sobre el lujo y la pasión erótica, por la que muestra una cierta condescendencia. Tratemos primero lo relativo al lujo.

Al comentar el famoso *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) de Rousseau,³⁷ Feijoo refuta la idea de que el auge de la ciencia haya generado el gusto por el lujo y los placeres, como pretende el ginebrino. Por el contrario, asegura Feijoo, si alguna relación cabe establecer entre el lujo y la ciencia es la eliminación o atenuación visible de la afición a lo superfluo por parte de esta última. En cuanto a la alta valoración humana del metal precioso, que es una de las manifestaciones más obvias de la inclinación humana al lujo, Feijoo apunta que el oro y la plata suelen ser buscados por su rareza,³⁸ de lo que se pretende deducir su condición de excelentes. Ello explica, por ejemplo, la disposición de los indios americanos a cambiar su oro por las cuentas de vidrio traídas por los conquistadores, que para ellos eran más raras.

Lo que aquí ocurre, evidentemente, es una de esas típicas fallas de la aprehensión derivadas del gusto por lo raro o único. Feijoo afirma que si

³⁵ “Virtud aparente”, discurso I del tomo IV del *Teatro*, en *Obras*, III, § III, p. 12-13.

³⁶ Tesis que lo guía en su discurso “Virtud y vicio”, discurso II del tomo I del *Teatro*, en *Obras*, II, p. 3-18.

³⁷ Se trata del famoso discurso premiado por la Academia de Dijon en relación con la pregunta sobre si la ciencia conduce o se opone a la práctica de la virtud. Feijoo no conoce el nombre del autor de este discurso, el cual critica en “Ventajas del saber”, una de sus *Cartas eruditas y curiosas*, incluida en *Obras*, I, p. 581-590.

³⁸ En “Mapa intelectual y cotejo de naciones”, discurso XV del tomo II del *Teatro*, en *Obras*, I, § VI, p. 90; “Maravillas de la naturaleza”, en *Obras*, III, § IV, p. 344-345.

se quiere lo excepcional se debe buscar lo excelente, no cifrar lo excelente en lo que se presenta como excepcional. Una buena manera de entrenar la mente humana para reconocer lo excelente es el conocimiento de la naturaleza, cuyos admirables fenómenos se constatan en la vida diaria. Quien conoce la naturaleza desarrolla un criterio justo para juzgar sobre lo que realmente merece admiración.

En cuanto a la pasión erótica, ésta influye indudablemente en la dirección y umbral de muchos goces en diversas esferas de la vida humana. Desde esta perspectiva se comprende el interés y aprecio de Feijoo por el individuo movido de manera prioritaria por la pasión del amor. Aunque no lo reconoce como el tipo humano más elevado, es decir como el más virtuoso a la manera cristiana, Feijoo vindica de todos modos a quien tiene una visible inclinación erótica, que se puede dar en cualquier temperamento.³⁹ Así, este tipo humano es tan capaz de ser político como cualquier otro, en contraste con lo que muchos han creído. Por lo demás, estas personas son el conducto para que el amor se manifieste como una realidad palpable y no quede simplemente supuesto.

El énfasis de Feijoo en el amor palpable o explícito, de clara raíz cristiana, se extiende a su idea del santo, a quien ve como movido por una generosidad muy elevada: éste no es un hombre severo y grave, como siempre lo imagina el vulgo, sino alegre, abierto y espontáneo, capaz de reír y dar alegría a los demás con una conducta ingeniosamente amable.⁴⁰ Esto remite a la caracterización feijooniana de lo útil como incompatible con el celo excesivo. También remite a su idea del ser persona. Si en Francisco Suárez el concepto de persona denotaba todavía un carácter artificial,⁴¹ en Feijoo se refiere ante todo a autenticidad.

De esta manera podemos concluir ya sobre el perfil del hombre útil de Feijoo. Lo más visible de este individuo es la aceptación sincera de su posición social y la dedicación honesta al propio oficio o profesión, que como forma ministerial supone el más incuestionable y visible tipo de honra, aquella a que la mayoría puede y debe aspirar.⁴² Más allá de esto, este individuo está en lucha constante contra la hipocresía, la propia y la de otros, que para Feijoo es el vicio de mayores consecuencias sociales.⁴³ El hombre útil es entonces lo contrario del hipócrita y del

³⁹ "Causas del amor", *Obras*, I, § XIV, p. 411-412.

⁴⁰ Como pasaba con Tomás Moro, de quien Feijoo habla en "Virtud aparente", en *Obras*, III, § IV, p. 14-16.

⁴¹ José M. Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México, Editorial Jus, 1948, p. 148-157.

⁴² Ya en la introducción de este libro se explicó el sentido del término ministerial ahora empleado.

⁴³ La hipocresía es un individuarse por la vía falsa, dado que implica una personalidad configurada por virtudes falsas y que da así rienda suelta a su pasión en forma oculta.

individuo de intelección vulgar. Por definición es un hombre que no es del “pueblo” (en el sentido de vulgo) sino que se sabe destinado a conducirse con gobierno y templanza sobre sí mismo, del todo ajeno a las habladas y supersticiones vulgares. Sólo como miembro de la Iglesia Católica se asume como parte de un pueblo, pero en este caso no hay situación de vulgo: en la Iglesia existe una unanimidad de pareceres inquestionable.⁴⁴ No es casual que sea principalmente en el buen político o en quien presta servicios al Estado donde Feijoo encuentra el ejemplo más acabado del hombre útil. En ningún otro aspecto se manifiesta tan claramente el nefasto efecto de dejarse llevar por la opinión vulgar como en la política. El hombre útil de Feijoo es un hombre “ingenuo-útil”, siempre refractario al prejuicio, al celo excesivo y al disimulo.

Desde luego, el hombre útil así concebido se refiere fundamentalmente al hombre en sociedad pública o civil. Preciso es decir, sin embargo, que Feijoo presenta un análisis diferenciado de la utilidad tan articulado y completo como el de Montesquieu, si bien sobre líneas de moralidad y política más convencionales. Véamoslo con detalle.

El nivel más elemental de la utilidad o “utilidad doméstica” de que habla Feijoo se da, desde luego, en la práctica de las artes y los oficios. Para Feijoo, las artes y oficios existen como resultado de “semillas” que actúan a manera de causas primeras, esto es, actualizando una intervención directa de Dios, tal como lo deja en claro en su discurso “Resurrección de las artes y apología de los antiguos”.⁴⁵ Las artes merecen también un gran aprecio porque por ellas los seres humanos preservan su capacidad de perfeccionar las cosas. Como producto de vivir en familia o “sociedad natural”,⁴⁶ la utilidad de las artes y oficios se potencia mediante la enseñanza de ellos entre padres e hijos, una transmisión de conocimientos que se debe fomentar si se quiere la preservación de los conocimientos y el impulso a la innovación técnica.⁴⁷

Pasemos a la utilidad pública, que ocurre en la “sociedad política pública”. Como Montesquieu, Feijoo toma nota de que en este tipo de asociación ya hay intervención de la autoridad pública en las esferas de vida más complejas que la unidad doméstica: leyes, gobierno económico, po-

⁴⁴ Feijoo, “Voz del pueblo”, *Obras*, I, § VIII, p. 8. Asegura Feijoo que entre los heresiarcas no ha habido ni puede haber la virtud y la unidad de pareceres que han caracterizado a los sabios católicos a lo largo de la historia.

⁴⁵ Discurso XII del tomo IV del *Teatro*, en *Obras*, I, p. 180-194. En “Honra y provecho de la agricultura” afirma Feijoo, como ya se vio, que Dios mismo inventó y enseñó al hombre el arte de la agricultura antes de la Caída.

⁴⁶ “Causas del amor”. en *Obras*, I, § V, p. 404-405.

⁴⁷ Séptima de las “Paradojas políticas y morales”, en *Obras*, I, p. 287-288. Además de esta capacidad de innovación técnica, la herencia de los oficios tiene la ventaja de mantener clara y constante la división de clases en la República, afirma Feijoo.

licía municipal, etcétera. Lo decisivo de esta utilidad, según el esquema de Feijoo, es que supone la acción de las causas segundas y con ello una conducta humana amoldada a lo probable y no sólo a lo necesario, que era lo propio de las artes en tanto que germinación de “semillas” (causas primeras). Es fundamentalmente en aras de la utilidad pública que Feijoo emprende en el *Teatro* su famosa empresa de demoler los errores vulgares y promover el “escepticismo dubitante”, aquel que enseña a distinguir entre los conocimientos demostrables y los probables, de suerte que a partir de ello cada individuo está en condiciones de formarse una opinión. También es en aras del bien público que Feijoo declara la guerra a la ociosidad, en lo que los magistrados deben de empeñar su autoridad en la vigilancia de los malvivientes y emitir las leyes más adecuadas para la buena marcha pública.⁴⁸

Finalmente, la utilidad particular o privada supone una libre asociación con otros para perseguir metas comunes. El hombre suele mostrar aquí la causa que generalmente lo mueve a la sociedad: la búsqueda de sociedad con el semejante, sobre todo en inclinaciones y costumbres. Sin embargo, esto no es demostración del prejuicio vulgar de que el temperamento o la inclinación físico-moral determina este tipo de asociación y la procuración de la utilidad correspondiente. A menudo interviene aquí una lógica de comportamiento moral dada por la búsqueda permanente del bien: el vicioso nota la inviabilidad de conseguir el bien o la utilidad anhelada en compañía de otros viciosos,⁴⁹ por lo que prefiere la relación con los virtuosos, de quienes puede esperar el bien o la utilidad que persigue. Esto explica que los virtuosos suelen estar en buenos términos con cualquier persona, ya que su condición de buenos y útiles resalta a los ojos de los demás. Feijoo hace ver, por tanto, que lo bueno y lo útil van siempre de la mano.

Este análisis diferenciado de la utilidad es muy revelador de los factores en juego para el bienestar moral y material de la República, según lo concibe Feijoo. La capacidad de innovación técnica tiene en la sociedad doméstica su entorno idóneo. En la sociedad pública, que corresponde a la civil de otros autores, lo relevante es la necesidad de que los individuos sepan juzgar en función de lo probable, de aquello que exige

⁴⁸ “La ociosidad desterrada y la milicia socorrida”, discurso XIII del tomo VIII del *Teatro*, en *Obras*, I, p. 467-471, es el escrito en que Feijoo expone con mayor claridad la oposición frontal entre bien público y ociosidad. Desde esta perspectiva española del bien público no cabe la diferencia entre leyes y policía que Montesquieu postula en su *Espíritu*, como ya se mencionó.

⁴⁹ Pues el incontinente, por ejemplo, se ve en competencia con el incontinente; el codicioso tampoco aguanta estar con otro codicioso, que a todas luces lo estorba, etcétera. En suma, los viciosos se impiden mutuamente la consecución del bien deseado, Feijoo, “Causas del amor”, § VI, p. 405-406.

ser dirimido mediante opinión. Así, no es casual que Feijoo sea el autor aquí analizado que más se interesa en establecer contrastes entre las diversas profesiones según la seguridad o probabilidad de los conocimientos y datos que maneja cada una. Feijoo está muy consciente de que el afán de proceder siempre sobre las pretendidas demostraciones de los escolásticos no se ajusta a las opciones reales. Lo más acorde con la realidad es el escepticismo dubitante, que implica interrumpir la creencia para indagar si ésta se ha basado en certezas o probabilidades.

De hecho, al leer a Feijoo se tiene la impresión de que para éste lo más relevante de la sociedad pública es la buena práctica y apoyo mutuo de las profesiones según una lógica que reproduce, respecto del funcionamiento social, la dialéctica de seguridad y probabilidad que marca la existencia cognitiva del individuo. Hasta el teólogo moral o confesor se ve precisado a apoyarse en lo que la física experimental (conocimiento probable) le puede aportar para juzgar de la moralidad o inmoralidad (su punto de referencia imprescindible) de ciertos actos. Es sobre esta lógica que Feijoo asume que la difusión del conocimiento empírico repercute de manera muy directa en un mejoramiento social significativo: fomentar el aprecio por el conocimiento físico es una de las mejores maneras de infundir en la gente la capacidad de opinar; de constatar que las demostraciones no siempre están al alcance de la mano. Feijoo es, en consecuencia, un decidido impulsor de la creación de academias y comisiones científicas en España,⁵⁰ las cuales institucionalizan un tipo de curiosidad e indagación del mundo ajeno al dogmatismo escolástico.

Del punto de las profesiones podemos pasar al de la justicia y las relaciones que Feijoo encuentra entre este tema y el de la utilidad, un asunto que se ha revelado como decisivo en la mayoría de los autores vistos.

En el padre Feijoo tenemos una clara orientación a entender la justicia como un contrapeso y complemento de la política. Particularmente revelador de esta cuestión es su discurso “Balanza de Astrea o recta administración de la justicia”,⁵¹ donde caracteriza el talante y sentido del cargo de juez. Si la política se le presenta a Feijoo como un escenario siempre contaminado en algún grado por la pasión y la componenda, la justicia se erige ante él como un ramo gubernativo de suma severidad en cuanto al cumplimiento de las leyes. El considerarse a sí mismo como

⁵⁰ Según Gregorio Marañón en su clásico estudio *Ideas biológicas del padre Feijoo* (1933), obra incluida como prólogo al tomo II de las *Obras* de Feijoo, este último puede ser considerado como el principal promotor de las academias científicas en España. Afirma Marañón que la Sociedad Regia Sevillana (de medicina y otras ciencias), fundada en el siglo XVII, vive su esplendor máximo durante la dirección de Martín Martínez, un científico feijooniano. Véase Feijoo, *Obras*, II, p. CXXXIX-CXLI.

⁵¹ Undécimo discurso del tomo III del *Teatro*, en *Obras*, II, p. 319-330.

capaz de gran prudencia no es garantía de que alguien pueda ser un buen juez; en realidad, todos se estiman prudentes sin que en efecto lo sean. La elección atinada de la profesión de magistrado sólo puede resultar de una confrontación profunda consigo mismo, en cuanto a las propias virtudes y vicios, de suerte que sólo si uno está convencido de la propia resistencia frente a las súplicas, las dádivas o las amenazas, cabe considerarse en aptitud suficiente para el cargo. Sin embargo, la recta administración de justicia admite ciertas excepciones a la tónica de severidad expuesta, que Feijoo reclama para la justicia en cuanto que ésta es una parte constitutiva importante del gobierno.⁵²

Una de ellas es la clemencia que el rey debe mostrar con el hombre que ha violado alguna ley común por motivos de flaqueza o desatención. La justicia deja entonces el lugar a una atribución real que permite mantener el amor y respeto de los súbditos al monarca.⁵³ Feijoo hace ver que aquí hay un ejercicio de la clemencia real dentro del marco de la prudencia soberana que interrumpe el curso normal de la justicia: no se trata, pues, de entender esa clemencia en función de si el rey comete con ella una justicia o injusticia.⁵⁴

En cambio, cuando se trata de violaciones cometidas por un hombre que ha prestado servicios de utilidad pública, se debe practicar un acto similar de exención o minoración de la pena como parte de la justicia. Se seguirá, por tanto, el principio de que “la utilidad pública es el norte adonde debe dirigirse siempre la vara de la justicia”.⁵⁵ Esto indica que Feijoo justifica la administración de la justicia⁵⁶ por razones de utilidad, tal como su filosofía moral entiende ésta última, algo que se ve confirmado en otro discurso del *Teatro* en que invoca el argumento tomista de que un celo excesivo en la aplicación de las leyes es vicioso.⁵⁷ También se

⁵² Véase la cuarta “Paradoja política y moral”, en *Obras*, I, p. 280-284, en que hace ver que la severidad al hacer cumplir las leyes es el principal rasgo de un buen gobernante.

⁵³ “Balanza de Astrea o recta administración de justicia”, en *Obras*, II, p. 325.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 329. Afirma Feijoo que nadie tiene derecho, salvo Dios y el rey, a ejercer la clemencia mencionada. Los ministros están sujetos a las leyes y por lo mismo no tienen arbitrio para ello. Lo que sí les corresponde es aplicar la *epikeya*, esto es, la omisión o minoración del rigor de las leyes sugerida por Aristóteles para cuando el legislador o la prudencia consideran que no se debe obligar (*i. e.* en casos de *adiaphora*, según el lenguaje jurídico). En este último caso, sin embargo, se está en el campo de la estricta justicia y no de una interrupción de la misma, como pasa con la clemencia real.

⁵⁵ Es el caso del adelantado de Florida, Pedro Menéndez de Avilés, a quien Felipe II perdonó el haber desobedecido órdenes reales en sus empresas útiles, tercera “Paradoja política y moral”, en *Obras*, I, p. 278.

⁵⁶ Nótese que decimos “la administración de la justicia”, no la razón de la existencia de la justicia como virtud, que Feijoo atribuye, desde luego, a la voluntad divina.

⁵⁷ “La clemencia es una virtud moderativa del nimio [*i. e.* excesivo] celo, que es vicioso; luego sólo hace lugar su ejercicio en aquellos casos en que aplicar toda la pena que prescribe la

revela la importancia clave de la utilidad como una proporción adecuada entre la política y la justicia, ya que “es gran política avisar con estos ejemplos [de perdón de penas de ley común a hombres útiles] a los ánimos generosos que no sólo pueden merecer [tal perdón] para sí mas también para los suyos”.⁵⁸ De esta manera se perfila en Feijoo una auténtica jurisprudencia en que con base en la utilidad pública la justicia queda conciliada con las conveniencias de la política.⁵⁹

Interesante es notar el contraste de esta línea de jurisprudencia con la filosófica propuesta por Muratori, para quien la consecuencia a sacar no era la compatibilidad de la justicia con las conveniencias de la política sino más bien lo contrario: una cierta autonomización de la primera frente a éstas. También hay contraste entre la situación originante del sentido moral según el italiano y la correspondiente en Feijoo. La situación moral fundamental de Feijoo queda explicada nítidamente en el caso del juez que emprende una confrontación consigo mismo. Ese juez no se decide a serlo sin un análisis previo de sus propias virtudes y vicios y tampoco sin una toma de conciencia igualmente previa sobre los sinsabores que significará el dedicarse a la justicia. La repulsión feijooniana de la hipocresía ha hablado ya claramente en este sentido. Una vida verdaderamente moral comienza con la revisión de las propias flaquezas y fortalezas, con particular conciencia de que aquello de fácil consecución no puede tener el mismo mérito moral que lo que supone un considerable esfuerzo. La confrontación moral se extiende de manera natural a la conducta o actitud de los otros, sobre todo si se advierte la necesidad de desengañarlos.

La situación de origen es, sin embargo, un sujeto que se confronta a sí mismo sobre su verdadero estado de virtud. La sinceridad a empeñar en la confrontación no debe degenerar, sin embargo, en rigor excesivo. Se ha visto cómo la utilidad misma exige, según el propio Feijoo, la prevención de celos y preocupaciones obsesivas. En una supuesta carta enviada a la hermana de un religioso conocido de él, la cual duda de abrazar el estado de monja, Feijoo le asegura que el vivir como religiosa le garantizará menos disgustos y preocupaciones que si aspira a casarse.⁶⁰ Feijoo defiende

ley común sería exceso, sería rigor, sería crueldad”, tercera “Paradoja política y moral”, en *Obras*, I, p. 278.

⁵⁸ “Balanza de Astrea o recta administración de justicia”, en *Obras*, II, p. 325. Lo de “los suyos” se debe a que Feijoo contempla que la omisión o minoración de penas se conceda no sólo al hombre útil sino también a sus parientes más cercanos.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 325: “Es mucho el emolumento que saca la República de este incentivo [del perdón al hombre útil]. Otros muchos motivos de utilidad pública pueden ocurrir a los príncipes para perdonar a los delincuentes, que no es fácil enumerar”.

⁶⁰ En un anexo al cuerpo principal de “Virtud y vicio”, en *Obras*, II, p. 14-18 (“Carta de un religioso a una hermana suya exhortándola a que prefiriese el estado de religiosa al de casada”).

ahí el “placer de la vida”, al que contribuye mucho el saberse estimado o estimada por los del entorno. El benedictino insta a la hermana de su conocido a admitir sinceramente el atractivo de una forma de vida (la religiosa) en que no perderá la estima, como le suele pasar a la casada con su marido. La confrontación moral debe de llevar entonces a encontrar el modo de vivir en un esfuerzo moral continuo pero sin privarse de satisfacciones. El propio juez puede tener, junto con su “espíritu de bronce” propio de magistrado, un alma de cera para la vida privada.⁶¹

Para terminar este apartado sobre Feijoo recapitemos sobre sus ideas del gobierno, la conducta pública y la felicidad temporal, así como de la tradición política en la que se inscribe su pensamiento sobre la República.

Si en Feijoo se puede reconocer originalidad por su aplicación de la filosofía natural a lo moral, no sucede lo mismo con su énfasis político en la precedencia de la obligación sobre cualquier otro elemento o situación relacionada con la convivencia social. En esto muestra un parecido importante con Wolff, y tal circunstancia no es de sorprender en dos autores marcados por una tradición tan enfática en la naturaleza social del hombre como la aristotélica. El alemán parte, sin embargo, del déficit de racionalidad endémico al hombre y obstaculizador de su perfeccionamiento como razón de la existencia de la superioridad política y del Estado. Feijoo parte, en cambio, de un déficit de la voluntad, de ahí la necesidad de la “coyunda de las leyes”⁶² como el elemento característico de la presión desde el Estado que compensa este déficit.

Tras del argumento feijooniano está, desde luego, la concepción agustiniana de la ley como una expresión de voluntad antes que de racionalidad. El elemento principal de un gobierno tiene que ser, por tanto, la severidad que le permite someter las voluntades. Uno de los aspectos sobre los que debe recaer dicha severidad con mayor elocuencia es en la movilidad social, sobre todo si se intenta por la vía de la política maquiavélica o bien la del dinero o interés, términos que para estos efectos son tomados como sinónimos por Feijoo, según se podrá ver un poco más adelante.

Desde el punto del análisis de la conducta política lo más relevante de Feijoo es su tesis de la desnaturalización moral del individuo en trayectoria social ascendente. Dicho fenómeno queda diagnosticado en las cuatro razones esgrimidas por él para confirmar a la nobleza como la clase de privilegio destinada a la ocupación de los cargos públicos más

⁶¹ “Balanza de Astrea o recta administración de justicia”, en *Obras*, II, p. 320.

⁶² “Amor a la patria y pasión nacional”, discurso X del tomo III del *Teatro*, en *Obras*, I, § VI, p. 145.

prominentes:⁶³ 1) Si no se emplea a la nobleza existente, se tiene que aumentar el número de privilegiados hasta el exceso, lo que perjudica económicamente al público por disminuir la cantidad de brazos empleados en las artes y oficios; 2) el noble es más fácilmente obedecido que el hombre de baja extracción; 3) en el hombre de extracción baja debe temerse que su virtud sea fingida y por ende hipócrita, lo cual es natural en tanto que no tiene otro recurso para subir socialmente que ocultar sus defectos;⁶⁴ 4) el plebeyo suele perder sus virtudes por la exaltación o gratificación que el ascenso social trae consigo.

La organización de la sociedad en clases estables con canales de movilidad limitados (sólo individuos de mérito utilitario como los políticos ingenuos podrán ascender) es algo útil en el sentido preciso que Feijoo da a este último término, que hemos deducido ya con anterioridad: una proporción entre la cosa y el modo, algo que no puede entrar en la lógica del celo o la preocupación desmedida que enturbia la percepción del temperamento auténtico de las cosas. Los nobles pueden aprovechar las ventajas naturales de su posición para mostrar franqueza y autenticidad, ya que no están preocupados por la necesidad de preservar o acrecentar su privilegio; se afinan, pues, en el temperamento adecuado para prestar los servicios más útiles al Estado. Aquí Feijoo da una expresión utilitaria a eso que varios historiadores del pensamiento político español han llamado el “escrúpulo nobiliario”, esto es, a ver en la nobleza el estamento clave para la buena marcha política y la preservación de la monarquía.

Ahora bien, en uno de esos razonamientos paradójicos a que nuestro autor es tan afecto y que parecería rebatir las bases de dicho escrúpulo, éste retoma la tesis de Francis Bacon de que los mejores papas han sido los religiosos modestos y enclaustrados, ajenos a los negocios públicos, en quienes repentinamente recae el encargo de gobernar a la Iglesia.⁶⁵ La contradicción es sólo aparente, pues Feijoo recurre implícitamente a la tradicional idea ciceroniana de que la honestidad acarrea siempre la utilidad, de ahí que un hombre santo pueda prescindir de conocer las artes civiles de la misma manera que un cuerpo robusto la pasa bien sin medicinas. Desde luego, se trata de casos excepcionales en que la voluntad obedece sumisamente a lo que dicta la razón.⁶⁶ Fuera de estos hom-

⁶³ “El valor de la nobleza e influjo de la sangre”, discurso II del tomo IV del *Teatro*, en *Obras*, I, p. 149-154. Las cuatro razones mencionadas, en *ibidem*, § IX, p. 154.

⁶⁴ Mientras que el noble es lo que parece y no tiene por qué ocultar o disimular nada, según Feijoo.

⁶⁵ “La política más fina”, *Obras*, I, § XIII, p. 17.

⁶⁶ Pues sostiene Feijoo que el santo se ha familiarizado a tal grado con los designios divinos, que con sólo atender a la existencia de la sociedad logra ver el designio o fin divino ahí implicado, *ibidem*.

bres santos, sólo los nobles y los políticos “ingenuos” ejercen de manera legítima los altos mandos del Estado.

El tema de la felicidad temporal propiamente dicho se desarrolla en Feijoo sobre líneas morales heredadas de los siglos previos, con especial atención a la consecución de la *beatitudo* y la refutación de la idea renacentista de *fortuna*.⁶⁷ Lo central para Feijoo es que Epicuro atinó al tomar la felicidad como el fin último del hombre.⁶⁸ Ya en la especificación de quién es feliz, Feijoo sostiene que la felicidad se consigue viviendo en un medio y con una actividad conforme al propio genio⁶⁹ o bien naciendo en una clase social modesta pero no desprovista de lo elemental. Los ricos y poderosos llevan cargas que los hacen menos felices, pese a la opinión vulgar en contrario. También es feliz aquel hombre excepcional, como el santo, que se adapta a cualquier situación.

Tan sencillas como estas ideas de la felicidad individual son las alusiones de Feijoo a los secretos de la felicidad colectiva. Dichas alusiones no dan cabida explícita aún a las posibles ventajas públicas del propio interés. Para este autor el interés individual constituye algo sórdido y bajo, pues lo relaciona con el medio favorito para disimular los propios vicios: el dinero.⁷⁰ El interés es entonces incompatible con la virtud de la sinceridad. Serán los autores españoles reseñados en los apartados siguientes quienes den cabida al principio de la identidad del interés público y el privado. Feijoo se mantiene en una línea moral conservadora en que la felicidad asequible al individuo supone la represión de las pasiones directamente volcadas al éxito económico. La idea de felicidad individual no se desliga de la vieja condenación cristiana de la codicia.

¿En qué consiste la felicidad de la República, según Feijoo? Como en Muratori, existen dos fases en el pensamiento de Feijoo sobre el buen gobierno, cuestión de la que depende la de la felicidad pública. En la primera etapa, Feijoo delinea una tónica de gobierno esencialmente pragmática, ya que la política misma sólo es dominada por el hombre de ingenio dotado de un talento innato para el trato con sus diversísimos congéneres. En este primer Feijoo no se da todavía el tránsito pleno de

⁶⁷ La refutación, en “Humilde y alta fortuna”, discurso III del tomo I del *Teatro*, en *Obras*, II, p. 19-32.

⁶⁸ “Apología de algunos personajes”, discurso II del tomo V del *Teatro*, en *Obras*, I, p. 305-308. Feijoo niega en este texto que Epicuro haya sido el libertino o perverso que se ha creído. Además de haber llevado una vida ordenada y moderada, Epicuro tuvo razón al decir que la felicidad es el deleite posibilitado por la salud corporal y la tranquilidad del ánimo, aunque falló al no aclarar que se trataba de un deleite espiritual.

⁶⁹ La influencia del genio se manifiesta, por ejemplo, en que algunos individuos gustan de vivir en medios difíciles o en situaciones conflictivas, “Humilde y alta fortuna”, § X, XI, *Obras*, II, p. 30-32.

⁷⁰ “Virtud aparente”, en *Obras*, III, § III, p. 13.

la prudencia a la justicia como la virtud principal del gobernante. La posición del beneditino queda resumida de la siguiente manera: “para mí, respecto de los que gobiernan Estados, no hay otra política segura que la que consiste en el complejo de las dos virtudes, justicia y prudencia.”⁷¹ En consecuencia, esta primera fase de su pensamiento no da cabida aún a la idea de un gobierno científico o confiado a expertos, como lo son los ministros sugeridos por Muratori.

En “Libros políticos”⁷² Feijoo distingue incluso entre ciencia y política y concluye que la primera ha mejorado mucho en los siglos recientes, lo que no se puede decir de la segunda. La imposibilidad de una ciencia sobre los asuntos de la política resulta del carácter intuitivo que Feijoo atribuye a la recta comprensión de esta materia, al grado de afirmar que quien pretende ser político con base en lecturas comete una grave equivocación. El cura piensa que una política basada en los libros conduce directamente a la decadencia de las naciones. Tal fue el caso de los romanos, por ejemplo, de quienes dice que “conquistaron el mundo sin libros, y lo perdieron después que los tuvieron”.⁷³

Vano resulta, pues, buscar en el Feijoo de los primeros cinco tomos del *Teatro* una idea novedosa del gobierno comparable a la de los autores antes vistos. Distinto es el caso en del Feijoo más tardío, sobre todo a partir del tomo VIII de esta obra (1739), donde se encuentra el ya citado discurso “Honra y provecho de la agricultura”, al que sucede en nexo temático evidente “La ociosidad desterrada y la milicia socorrida”. Ahí encontramos ya desarrolladas ciertas propuestas enunciadas previamente en la segunda y octava de las “paradojas políticas y morales” del tomo VI (1734), ejemplos de una concepción más científica de la política —o al menos de algunos aspectos de ésta— y de una creciente atención al punto de la justicia. Se trata, desde luego, de la ya referida disertación sobre los males de la agricultura española, relacionados con la pobreza y la ociosidad masivas. Aquí resalta la preocupación de fondo por la seguridad del pueblo, es decir, por que se observe el principio de *Salus populi suprema lex*, que no por quedar implícito deja de hacerse sentir. Dicha preocupación lleva directamente a la propuesta de una comisión de expertos que trate lo relativo al mejoramiento de la agricultura en el reino, una meta en que conjuga el imperativo de la subsistencia del pueblo con su instrucción tecnológica (y por lo mismo libresca) sobre los retos agrícolas.

Asimismo, en la octava de sus paradojas y en su discurso sobre la ociosidad, Feijoo sugiere formar una estadística oficial que contenga los

⁷¹ Feijoo, “Respuesta al Dr. Martínez del Reverendísimo Padre Maestro fray Benito Feijoo, Benedictino”, incluida como anexo en el tomo II del *Teatro*, en *Obras*, II, § VI, p. 246-247.

⁷² *Obras*, III, § I, p. 227.

⁷³ *Ibidem.* § VII, p. 233.

domicilios y oficios de los vasallos, una medida que ayudará a atacar el problema de la sobrepoblación en ciertas profesiones y del desempleo y la ociosidad consecuentes. Este tipo de propuestas implican una cierta planificación estatal en la provisión de las profesiones y por lo mismo una práctica de gobierno más apoyada en el trinomio de utilidad-justicia-razón que en la típica prudencia de Antiguo Régimen.⁷⁴

También es en estos escritos finales del *Teatro* que afirma Feijoo la legitimidad de diferir la aplicación de los mandatos divinos sobre los días de fiesta (véase nuestra Introducción), al tiempo que afirma, ante los embarazos o abusos en que suelen caer los ministros del rey en su regulación de los asuntos relacionados con la Iglesia, la conveniencia de confiar estas medidas a ministros eclesiásticos.⁷⁵ Así, de la misma manera que Muratori, el Feijoo tardío piensa en ministros especializados que tomen las decisiones urgentes de la República y sean obedecidos por todo el pueblo, cuyo beneficio en bien público le parece patente.

Los planes relativos a prestigiar y fomentar las artes no agotan, sin embargo, lo que este segundo Feijoo puede decir sobre la manera de mantener sana y viva a la República. Para él la felicidad temporal sólo es asequible en una sociedad impregnada de espíritu cristiano: “la [misericordia evangélica] que se ejercita con los pobres labradores asegura de más a más la felicidad temporal de los reinos”.⁷⁶ Dése ayuda cristiana a los pobres del campo, sostiene, y el trabajo de estos últimos resultará duplicado. El buen gobierno debe atenerse así al Sermón de la Montaña, donde el punto se plantea directamente en términos de pobres y ricos. El pobre tiene derecho a la subsistencia digna y el rico a la tranquilidad de conciencia, metas que sólo se conjugan mediante la caridad cristiana. El sentido social de esta última es amortiguar las fricciones sociales na-

⁷⁴ Véase “Paradojas políticas y morales”, paradojas segunda y octava, en *Obras*, I, p. 276-277, 288; “La ociosidad desterrada y la milicia combatida”, discurso XIII del tomo VIII, *ibidem*, § II-VII, p. 468-470. En este último discurso Feijoo critica el reclutamiento de campesinos en lugar de la gente ociosa, así como el exceso de días de fiesta religiosa (tema también de la segunda paradoja) y de empleados burocráticos y gremiales. Explícitamente dice Feijoo que una cuestión como la disminución de los días de fiesta se justifica por la división de lo que toca al César y lo que toca a Dios, en lo que lo primero queda identificado con el bien del Estado, *ibidem*, § VII, p. 470.

⁷⁵ “La ociosidad desterrada y la milicia socorrida”, § VII, p. 470: “Un ministro eclesiástico, que por su doctrina y talento sabe perfectamente discernir lo que es de Dios y lo que es del César, no está sujeto a estos melindres, y así puede sin miedo, y aun haciendo mérito para con Dios y con el César, cortar por uno u por otro, hasta poner en el debido punto la armonía que debe haber entre lo espiritual y temporal de un reino”.

⁷⁶ *Obras*, I, § VII, p. 460. En pasajes previos ha señalado Feijoo que Numa Pompilio y Anco Marcio hicieron que en Roma se venerara la agricultura en términos religiosos, justo cuando este Estado crecía en su camino a dominar el mundo. Cuando el aprecio empezó a dirigirse a la ambición y las armas, la decadencia no tardó en comenzar.

turalmente surgidas de la distribución desigual de la riqueza, y es de notarse que al rico, parte activa de la relación caritativa, Feijoo lo estimula con un acicate semejante al propio interés aunque en versión sublimada y espiritual: la consecución de la salvación eterna. Así, la explícita renuencia de Feijoo a admitir la legitimidad del propio interés identificándolo con el dinero no implica desconocer la legitimidad de un talante de cálculo cuando de por medio están los mejores bienes para el hombre, de clara índole espiritual.

En lo relativo a la tradición política en que se inscribe Feijoo, se trata del llamado bartolismo, en referencia a las ideas del jurista italiano Bártolo o Bartulo, quien ya en el siglo XIV recaló la preeminencia del monarca frente a la aristocracia y rechazó cualquier argumento de que el noble lo fuera por su sangre y no por los servicios prestados al monarca. En lo fundamental, esta tradición subraya el carácter accidental y de conveniencia política de la institución nobiliaria y el privilegio, con lo que se confiere a la nobleza un carácter subordinado a la autoridad del rey y las regalías a que éste tiene derecho. Ya en el siglo XVIII esta tradición se funde muy visiblemente con el regalismo español para hacer valer en pleno esta autoridad frente a cualquier otra, nobiliaria o religiosa. En el caso de Feijoo, sin embargo, la autoridad cuya subordinación a la Corona más constantemente le interesa, con recurso al argumento de la utilidad honorable, es la nobiliaria. La exigencia de la subordinación del clero, mucho más destacada por sus continuadores Campomanes y Jovellanos, sólo aparece de manera indirecta en sus escritos tardíos.⁷⁷

Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1803). La utilidad de la economía política

El siguiente representante de la corriente española es Pedro Rodríguez de Campomanes, alto funcionario de la Corona que ejerce sus funciones durante casi treinta años. Nombrado en 1762 fiscal del Consejo de Cas-

⁷⁷ Eduardo Subirats, *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981 (Ensayistas, 182), p. 67-97, se apoya en lo relatado por Feijoo en dos de sus *Cartas eruditas* (la relativa a las florecillas de San Luis) para sostener que en él hay la intención de definir jurídicamente la validez del conocimiento científico, lo que implicaría fortalecer la autoridad del Estado en el ámbito de las creencias frente a la Iglesia. En esta interpretación se incurre en una exageración, a nuestro modo de ver: cuando Subirats quiere comparar y hasta emparejar el sentido de la crítica filosófica de Feijoo con la de Kant, siendo que uno y otro pertenecen a periodos y contextos de Ilustración muy diferentes. De cualquier manera, es un hecho que al combatir la superstición de unas supuestas flores milagrosas en la ermita de San Luis, con recurso a testimonios de notario, Feijoo anticipa las posiciones regalistas de Campomanes y Jovellanos: al Estado corresponde la responsabilidad irrestricta de difundir la mentalidad científica objetiva, inofensiva para la verdadera fe.

tilla, máximo órgano consultivo del rey para asuntos de la Península ibérica, Campomanes pasa en 1786 a ser el gobernador del mismo, con lo que se convierte en el magistrado más prominente de la Corona hasta 1791, año en que es cesado por el rey Carlos IV. El padre de este último, Carlos III, es quien ha llevado a Campomanes a la encumbrada posición que le permite influir como ningún otro político en las principales reformas del reino. No solamente es ilustrativo el contraste con los demás estadistas y pensadores políticos españoles, sino también con los del resto de Europa: ni Turgot en Francia, ni Verri o Carli en Italia, ni Sonnenfels en Austria gozan de tan significativo apoyo y margen de iniciativa frente a sus respectivos monarcas.⁷⁸ De extracción social más bien media, interesado en continuar la difusión de ideas económicas en España emprendida por Uztáriz y Ulloa, Campomanes constituye también un ejemplo acabado de ese político “ingenuo” feijooniano que de manera franca y legítima busca su fortuna en la política. Para los fines del estudio presente nos concentramos en los cuatro expedientes que más absorben la atención de este ministro, pues su obra no consiste primordialmente en ensayos provistos de reflexiones filosóficas o psicológicas, sino en escritos orientados a las reformas económicas y sociales. Estos planes, sin embargo, dan concreción a varias ideas y principios difundidos en fechas previas por Feijoo, según se verá. El designio feijooniano de una política ajustada a la individualidad de hombres y situaciones aparece cabalmente cumplido en las iniciativas de Campomanes. Ante todo es en el “proyecto” como delimitación precisa de alguna problemática y propuesta del modo de atacarla,⁷⁹ donde Campomanes y la generalidad de los pensadores y políticos españoles de la época empeñan su talento.

1) *El libre comercio de granos*: Llombart ha indagado sobre las similitudes y contrastes entre los planes de los fisiócratas y los de Campomanes.⁸⁰

⁷⁸ Vicent Llombart Rosa, *Campomanes*, p. 350-351, lo compara con Turgot, lo cual es conducente porque ambos promueven en sus países la introducción del libre comercio de granos y sufren motines por motivo de esta política, de manera directa en el caso de Turgot, indirecta en el de Campomanes: la *guerre des farines* y el *motín de Esquilache*, respectivamente. El estudio de Llombart es el que mejor sitúa las empresas utilitarias de Campomanes en función de su interés por las cuestiones económicas. Otros estudios importantes sobre Campomanes, aunque menos orientados a situar su ideario y actuación dentro del contexto intelectual europeo de su tiempo, son los de Felipe Álvarez Requejo, *El conde de Campomanes. Su obra histórica*, Oviedo, Summa, 1954; Ricardo Krebs Wilckens, *El pensamiento histórico, político y económico del Conde de Campomanes*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1960; Laura Rodríguez, *Reforma e Ilustración en la España del siglo XVIII: Pedro Rodríguez de Campomanes*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1975 (Publicaciones de la Fundación Universitaria: monografías, 15).

⁷⁹ Existe un estudio breve ya clásico sobre esta cuestión, el de José Muñoz Pérez. “Los proyectos sobre España e Indias: El proyectismo como género”, en *Revista de estudios políticos* 81, 1955, p. 169-195.

⁸⁰ Llombart. *op. cit.*, p. 168-190.

En su *Respuesta fiscal sobre abolir la tasa y establecer el comercio de granos* (redactada hacia finales de 1764), Campomanes propone eliminar el precio fijado a los granos desde 1699 y permitir la exportación, si es que el precio experimentara cierta baja. El español toma ciertamente de Mirabeau la idea de que el libre comercio tiene sentido para estabilizar los precios y fomentar la agricultura mediante la abundancia de efectos.

Ya en la indagación de los fines últimos del proyecto, Llobart detecta que Campomanes no quiere aplicar un plan fisiócrata sino servirse del prestigio de esta doctrina para presentar, bajo una envoltura lustrosa, su objetivo verdadero: dar al comerciante la oportunidad de negociar ventajosamente mediante los almacenamientos y las reventas, lo que originará un alza estable del precio del grano como resultado de su “estimación universal”. Por otra parte, Campomanes no se distingue mucho de Sonnenfels al reconocer la legitimidad de ingresos más altos para el productor agrario, lo que en el caso del primero se concreta en un impulso a los pequeños y medianos tenedores.⁸¹ La diferencia significativa reside en la confianza concédida por Campomanes al comerciante como el agente clave que articula los diversos intereses en juego. En el esquema de Sonnenfels no se permite tanto giro y ganancia a los comerciantes intermediarios, pues el cameralista propone que cierta cantidad de grano sea distribuida por el Estado.⁸² Claramente da Sonnenfels su prioridad al contacto directo entre productor y consumidor; lo que supone reducir la intermediación mercantil al nivel de lo más indispensable.⁸³ En cuanto a Campomanes, su propuesta de permitir a los comerciantes un buen margen de ganancias da la oportunidad de abatir los costos del establecimiento de almacenes, del transporte y de los riesgos contra la inestabilidad de precios en los mercados lejanos y en los años posteriores.

Por tanto, Campomanes confía implícitamente en un desengaño de errores vulgares, muy al estilo de Feijoo, en lo relativo a los beneficios generales aportados por los comerciantes mediante la reventa de gra-

⁸¹ *Ibidem*, p. 186, donde Llobart se refiere a la práctica del arrendamiento de diezmos y rentas en Castilla la Vieja a tenedores más bien pobres o medios pero capaces de generar provisiones elevadas. Antes aclaró el mismo Llobart (p. 185) que el problema económico central en esto del grano es elevar su producción ante la aumentada necesidad del mismo.

⁸² Llobart, *Campomanes*, p. 185-186, incluye comentarios importantes que nos dejan ver el contraste con el cuadro de Sonnenfels aquí presentado: con la *Pragmática* liberadora del comercio de granos en España de 1765 se abandona ya el principio de distinguir entre ganancias comerciales legítimas e ilegítimas, según se satisfagan o no las necesidades básicas de todos (modelo de “casa completa”). Pese a que existe una tasa establecida en 1699 y la prohibición del “acaparamiento”, las cosas ocurren en realidad de otra manera y esto no lo pueden ignorar los gobernantes. La mayor parte del grano circula al margen de los pósitos (depósitos municipales), con lo que se perfila ya una estructura de libre mercado.

⁸³ Osterloli, *Sonnenfels*, p. 97-98.

nos. Con esto, desaparecerá la tradicional imagen del comercio como una actividad dominada por los fraudes y los abusos. Sólo el comerciante puede trasladar el grano entre lugares distantes y unir así a las provincias; sólo él puede intervenir para estimular los cambios en una estructura de producción agraria por la que los grandes propietarios de siempre (nobles e Iglesia, por ejemplo) se desentienden de la urgencia de una alta productividad y obstaculizan además la circulación de la riqueza.⁸⁴ La utilidad del comerciante debe reconocerse más allá de cualquier teorización económica (como la fisiocrática), y la *Pragmática* de Campomanes constituye un documento de claro aval a la misma.⁸⁵

2) *La colonización en Sierra Morena y la promoción de una reforma agraria*: Dentro de la misma tradición de Feijoo, Campomanes da siempre una particular importancia al desarrollo de la agricultura, aunque no sólo en busca del remedio de los males mencionados por el benedictino en su famoso discurso sobre el tema. Además de poblar una zona deshabitada e infestada de bandidos en Andalucía, con el expediente del *Fuero de población* (1767)⁸⁶ se quiere dar lugar a una especie de comunidad ideal en la que varias causas de la decadencia española quedan extirpadas de antemano: la nociva concentración de la propiedad en las clases ociosas; la generalizada ignorancia del pueblo en las materias más elementales (leer y escribir); la proliferación de conventos y órdenes religiosas gravosas en lo económico; la falta de ocupación productiva de las mujeres; las barreras interiores al comercio; la población errante en busca de trabajo; la tasación de los productos agrícolas y el abasto controlado de los mismos, etcétera. Todo esto es atacado en el *Fuero*, que es una especie de ordenanza para el efecto y que tiene como objeto el convertir a cada familia en una pequeña unidad empresarial.

Este proyecto, con participación de colonos alemanes,⁸⁷ no da el fruto esperado, pues la productividad agrícola no alcanza el nivel predicho,

⁸⁴ En el expediente de Campomanes se busca que los comerciantes se introduzcan en una estructura agraria dominada en gran medida por los grandes propietarios, los grandes arrendatarios y los miembros del alto clero, todos los cuales deben ver las ventajas de una salida directa de su excedente al mercado.

⁸⁵ Aunque las ventajas del libre comercio de granos establecido por la *Pragmática* de 1765 terminan siendo erráticas, pues la contemplada exportación del grano sólo se practica en muy pocas ocasiones. En 1790 el rey Carlos IV anula el libre comercio, hasta que las cortes liberales de Cádiz lo restablecen en 1813 y de 1819 a 1820, fechas que marcan sendos periodos constitucionales en España, Llobart, *Campomanes*, p. 183.

⁸⁶ Existe reedición facsimilar reciente de la Real Cédula que contiene la *Instrucción* y el *Fuero de población* por el Ayuntamiento de Guarromani, 1986. La original apareció en Madrid en 1767 impresa por Antonio Sanz.

⁸⁷ Encabezados por el bávaro Gaspar von Thürriegel. El estudio clásico sobre las colonias o "nuevas poblaciones" es el de Cayetano Alcázar Molina, *Las colonias alemanas de Sierra Morena*, Madrid, s. p. i., 1930, si bien en los últimos años se han añadido muchos estudios más recién-

además de que el asentamiento de extranjeros no evita la llegada de población de otras regiones de España, que era precisamente una de las situaciones a impedir. La colonización de Sierra Morena, en Andalucía, junto con los proyectos de distribución de tierras baldías y municipales a labradores pobres, prueba la inserción de Campomanes en lo que se ha solido considerar toda una tradición agrarista española, de ahí que se haya hablado del “poblacionismo agrario” de este estadista. Como muchos otros políticos de la época, Campomanes ve en la abundancia de población el indicador más fiel de la opulencia y la fuerza del Estado.

3) *La educación de los artesanos y el fomento de la industria popular*: Se trata del expediente que más fama ha dado a Campomanes, pues se le liga particularmente con su mentalidad ilustrada y progresista, enfrascada ahora con la relevancia de los trabajos artesanales y la innovación aplicada a la producción en este ramo.⁸⁸ Es de notar que Campomanes no se concentra en publicar ilustraciones o enumeraciones de las ventajas de ciertas técnicas o procedimientos artesanales. Sus *Discursos* constituyen exposiciones amplias de su ideario económico, social y moral, por lo que no cabe dejar de considerarlos aquí. Aparece el problema de la abundancia de dinero en una economía, cuestión a la que llega tras de identificar la enorme afluencia de metal precioso americano como una de las causas principales del abandono de las actividades útiles en España, sobre todo de las artes y manufacturas. Apoyado en la teoría cuantitativa del dinero,⁸⁹ Campomanes aprovecha la ocasión para explicar las verdaderas fuentes de la riqueza nacional. En sí, la riqueza consiste en el sobrante de lo necesario para la manutención del pueblo, lo cual nos remite a la tan traída cuestión de la opulencia. Ésta depende del grado y la calidad de la ocupación, así como del aumento demográfico y la balanza mercantil favorable.

La coincidencia con el autor que también inspira a Sonnenfels —Forbonnais— es inocultable. La riqueza nacional sustenta a su vez a la ocu-

tes, como el de José López de Sebastián, *Reforma agraria en España (Sierra Morena en el siglo XVIII)*, Madrid, ZYX, 1968 (Biblioteca promoción del pueblo, 23) y *La Carolina: evolución del modelo territorial. Dirección general de Ordenación del Territorio*, Sevilla, Dirección General de Ordenación del Territorio, 1993, concentrado en el caso de una población. También son importantes las diversas ponencias publicadas de los Congresos Históricos sobre Nuevas Poblaciones, celebrados en España desde 1983.

⁸⁸ Sus ideas sobre esto quedaron expuestas en dos clásicos escritos suyos, publicados dentro de una labor de difusión masiva de esta empresa: *Discurso sobre el fomento de la industria popular* y *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, impresos respectivamente en 1774 y 1775 con tirajes insólitos y financiados por la Corona. A ellos siguieron los *Apéndices a la educación popular (1775-1777)*. De estas obras se enviaron ejemplares a funcionarios seculares y eclesiásticos, cuerpos mercantiles y corporaciones, sociedades económicas y demás gente prominente de la Península e Hispanoamérica.

⁸⁹ De la que ya se habló en los apartados dedicados a Montesquieu y Hume.

pación en cuanto que una balanza de comercio favorable no sólo garantiza más empleo para el pueblo —incluidas particularmente las mujeres, los niños y los individuos reclusos en hospicios— y el destierro consecuente de la ociosidad, sino en cuanto que desarrolla una industria rural que proporciona al labrador ingresos adicionales a los de su cultivo,⁹⁰ además de una industria urbana que dará ocupación a las masas de mendigos en los hospicios y estimulará la agricultura por el aumento de los consumos. Se cierra así un ciclo que inicia con la agricultura como una actividad que a manera de bomba o corazón impulsa la circulación de bienes en beneficio de todo el reino.

La perspectiva histórica tiene una importancia fundamental en las ideas y proyectos de Campomanes sobre la riqueza nacional. En su *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* apunta que España se encuentra en una situación parecida a la de las otras naciones europeas cuando los peninsulares se inundaban de metal precioso americano, es decir, cuando éstos tenían que cargar con las inevitables consecuencias inflacionarias en precios y salarios mientras los demás países se beneficiaban de una posición más favorable en tal sentido.

Como ha señalado Krebs,⁹¹ para Campomanes la historia es un instrumento político por el que se le muestra al pueblo la importancia del desarrollo económico y de no claudicar en el imperativo de la innovación. Cuando se deja de ser innovador en la industria o de dar ocupación útil a la gente se sufre inevitablemente decadencia, justo como ha pasado con España durante siglo y medio. También enseña el conocimiento histórico la existencia de momentos o épocas en que las naciones llegan a una mayor perfección por lo que toca a racionalidad, lo cual repercute muy directamente en el bienestar moral y económico. En otros momentos, sin embargo, la razón y el discurrir “están ocupados” por la costumbre; son tiempos, pues, en que los hombres sólo siguen los hábitos. Así pues, Campomanes no llega del todo a una teoría del progreso continuo, que queda más como un simple postulado. Lo que no puede ser puesto en duda es su propósito de relacionar el conocimiento histórico con la crítica de la costumbre y el fomento de la opinión pública, medios para acceder a la regeneración actual que España tanto necesita.

⁹⁰ No se trata, pues, de alejar al labrador de su actividad agrícola sino de “auxiliar a la ocupación dispersa en las aldeas, sin retraer las gentes de la labor del campo, aprovechando su tiempo sobrante en preparar las primeras materias de las artes”, Pedro Rodríguez de Campomanes, *Discurso sobre la educación popular*, ed. Francisco Aguilar Piñal, Madrid, 1978, (Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 31), p. 79.

⁹¹ Ricardo Krebs Wilckens, *El pensamiento histórico, político y económico del conde de Campomanes*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1960, p. 26-63.

Si retomamos el tema económico del *Discurso*, debemos mencionar que para Campomanes la península ibérica se ve favorecida por los precios y jornales bajos y puede así entablar una ventajosa competencia económica para recuperarse y aspirar de nuevo a la prosperidad. Ésta será duradera porque ya se aplican los principios de la economía política, que ve en la industria popular (rural y urbana) el medio para afianzar la autonomía económica de los súbditos modestos pero dignos de aprecio en su honra,⁹² aquellos que se dedican a las artes y los oficios.

En todo este plan de los dos discursos se da voz, desde luego, a la justicia, que supone, como lo vimos en Feijoo, consideraciones especiales con el individuo útil. Una “sabia política” consiste, de acuerdo con Campomanes, en la concesión de un número limitado de privilegios a algunos ciudadanos honrados y notables en el renglón del fomento a las artes agrícolas.⁹³ Vemos confirmado en este proyectista el principio ya expuesto al tratar de Feijoo en cuanto a la conciliación de la justicia con la política, según la proporción que recomienda la utilidad pública. Es sin duda esta misma política sabia la que dicta, por otro lado, las innovaciones artesanales no queden fijas o reguladas en las ordenanzas correspondientes.⁹⁴

Campomanes recalca que la educación, sea de los artesanos o de cualquier otro sector, infunde el sentido del método, de las reglas y del proceder ordenado en general. Precisamente la diferencia entre los oficios y las artes es que estas últimas, a las que Campomanes da una clara preferencia, operan con base en reglas, en tanto que los primeros sólo implican fatiga corporal.⁹⁵ Otra diferencia importante, a otro nivel, es la que Campomanes establece entre ciencias y artes.⁹⁶ Las ciencias derivan del espíritu y sus operaciones están sometidas a la crítica y la buena lógica,

⁹² Campomanes, *Discurso*, p. 83, menciona que a la fama sigue la utilidad.

⁹³ Llombart, *Campomanes*, p. 278. Se trata, en concreto, de los individuos que formarán parte de la Sociedad de la Corte, cuerpo directivo de una Sociedad Real de Agricultura de Madrid que servirá de modelo para un grupo de academias provinciales, también dedicadas al fomento de la agricultura. Primero se seleccionarán para componerla personas de todas las clases, hábiles y celosas, aunque posteriormente se escogerán a aquellos de más méritos académicos. Este proyecto no se realiza y en su lugar quedan las sociedades económicas de amigos del país.

⁹⁴ Campomanes, *Discurso*, p. 159: “...la parte técnica o facultativa de las artes no está sujeta a ordenanzas porque admite continuas variaciones a medida que los oficios se adelantan o decaen. Y como depende del entendimiento, sus combinaciones son producto del discurso y no de la acción de la ley”. Parece haber aquí un cierto eco de la idea de Hume de una virtud-destreza, la cual aporta, a juicio de Campomanes, lo que la ley no puede hacer. Asimismo, repárese en la separación entre el campo de la ley y el del entendimiento aquí asumida, que continúa el esquema de Feijoo, en el sentido de una voluntad a la que se dirige (imponiéndose) la ley y un entendimiento que se ocupa con la diversidad de las cosas.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 90-91.

⁹⁶ Campomanes, *Discurso*, p. 74.

que es como un dibujo intelectual que regula y compara las ideas y saca las consecuencias de tal cotejo.

Las artes prácticas derivan en cambio de los sentidos, de los que el más importante es el tacto, que en sí dirige y presta una especie de patrón arquitectónico a los demás.⁹⁷ El tacto tiene así una especie de función ministerial entre lo que aporta el intelecto (conocimiento del dibujo) y la “organización y sentidos corporales”, expresión ésta que por su énfasis en lo orgánico recuerda al “mecanismo de órgano” de Feijoo y alude a una inclinación preponderante en cada individuo por alguna de las artes, la cual debe ser reconocida a tiempo por los padres, tutores y maestros. El énfasis de Campomanes en esta disposición orgánica única, irrepetible, de cada ser humano, es consecuente con el proceder de caracterizar la especie humana como un despliegue notable de tipos y aficiones (modos), que es con lo que inicia precisamente el discurso sobre la educación artesanal.⁹⁸

La intención de fondo de Campomanes es que se reemplace el método del “mecanismo tradicional” (simple repetición de lo conocido) en la enseñanza de las artes por otro que vaya de acuerdo con el dato del mecanismo orgánico o corporal. Se trata de establecer pedagógicamente la intermediación entre la teoría y la práctica (las ciencias y las artes), pero acercando la primera a la segunda,⁹⁹ en lo que se escoge un sentido contrario a la orientación alemana. La enseñanza debe girar en torno al principio de que no sólo existen cosas necesarias y útiles sino también perfectas.

Ya al tratar de las consecuencias de esto para las artes, Campomanes no piensa directa o exclusivamente en la innovación tecnológica como se concebiría en los tiempos actuales, como un proceso que requiere la especialización de la innovación en una figura profesional definida, que en las fechas modernas sería el ingeniero. Para él la comunidad doméstica, que incluye la sociedad formada por maestros y los aprendices, aún es indispensable para formar moralmente al individuo útil, en este caso

⁹⁷ En *ibidem*, p. 54-55, ha explicado ya que de la satisfacción o deleite de cada sentido ha surgido algún tipo de arte, como la música del oído, la agricultura del gusto, la industria del tabaco del olfato y la pintura de la vista.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 53, 74.

⁹⁹ En “Importancia de la ciencia física para la moral”, en *Obras*, IV, § VI, p. 143, Feijoo había expuesto ya el principio filosófico de acercar la teoría a la práctica. Se había referido al caso de semillas que al germinar en suelos pobres parecían transformarse en plantas de otras especies que la esperada (por ejemplo el centeno). Entonces Feijoo invoca el entendimiento práctico de la gente del campo sobre el asunto, que va en el sentido de que la causa de la transformación está en el suelo, no en la semilla, lo cual le parece a Feijoo que es de buen sentido: “La filosofía (y hablo de toda la filosofía) está en el asunto de acuerdo con la experiencia”, *ibidem*.

al artesano. Campomanes sabe que la motivación ideal de éste sería la invención o la innovación; ya en los hechos, sin embargo, éste no suele estar en el centro de sus afanes. Su aliciente habitual es el dinero. Por tanto, en un esquema parecido al alemán, lo importante para Campomanes es que la experiencia doméstica prepare moralmente al individuo a su vida adulta en sociedad pública, donde la tentación del lucro será fuerte, lo cual se logrará por esa “policía” o buen orden que ha de privar en la conducta y relaciones entre maestros, oficiales y aprendices de oficios en tanto que tales.

Si retomamos el esquema filosófico implícito de Feijoo sobre lo útil, aquel de cosa y modo, diríamos que la cosa es formar a los artesanos como hombres útiles por la vía de enseñarles a discurrir con método, en tanto que el modo es esa policía o buen orden en el vivir, definida en las ordenanzas de las artes y oficios correspondientes. El resultado final de todo ello será la “perfección de las artes” de que tanto habla Campomanes en sus *Discursos*, la cual señala ya un estado de cosas que trasciende la necesidad y la utilidad.

No se trata solamente, pues, de poner en marcha una producción de manufacturas y productos de alta calidad y que respondan a los retos de las variaciones de la moda. Lo decisivo es que la sociedad entera se vea permeada por los efectos benéficos de una industria popular bien difundida, dado el surgimiento consecuente de una conciencia sobre la honra artesanal y del trabajador manual en general, así como sobre la necesidad de entender las cuestiones públicas con base en el método y la normatividad de la policía.

Esta aspiración de Campomanes recuerda a la de Muratori respecto de una industria originalmente supervisada por el gobierno que termine asimilada por el pueblo en función de la noción del valor, con lo que la “máquina política” marchará ya en este aspecto de manera continua. En Campomanes, sin embargo, lo que sostendrá el funcionamiento de la “máquina” será la difusión del sentido del método del mecanismo, por el que se procura que el artesano y cualquier otro individuo útil se desenvuelva laboralmente según su inclinación natural.

Que todos los ciudadanos aprendan a pensar con método debe ser una de las metas decisivas de la monarquía, hace ver Campomanes, para quien la difusión del dibujo, la geometría, la aritmética, el álgebra y materias de estudio parecidas entre los artesanos no puede sino beneficiar a toda la sociedad. Nuevamente debe ser recalcado que esta enseñanza no está pensada para abrir horizontes de ascenso social; la industria artesanal no debe devenir una especie de profesión liberal. Se ha dicho ya que Campomanes no abre la puerta al desarrollo de una profesión de innovación técnica o ingenieril, que es algo a que muy naturalmente llevará el

interés sobre procesos técnicos manifestado en obras como la *Enciclopedia* de Diderot.¹⁰⁰ Sin demeritar otras razones que se puedan dar sobre tal desinterés, lo cierto es que la valoración de una profesionalización del mejoramiento tecnológico no va con el convencimiento de un Feijoo o Campomanes sobre la formación doméstica como vivero de la innovación.

Para terminar lo relativo a este punto, justo es notar que Campomanes asume una posición favorable al lujo,¹⁰¹ lo cual apenas se insinuaba en Feijoo cuando éste admitía un cierto efecto benéfico de las modas o de ciertas modas. El lujo le parece aceptable a Campomanes porque el decoro de la nobleza y la ostentación de dignidades exigen que no haya nivelación de todos en un mismo gusto y vestido, pero lo más importante es que gracias al lujo el consumo del rico refluye dentro del Estado y anima la industria popular; tal consumo genera, pues, un traslado de fondos de mano en mano y la ocupación de la clase menesterosa por la opulenta. Se trata, en fin, de una circulación de riqueza que Campomanes califica de “perfecta”. También representa el lujo una oportunidad de vender productos innecesarios, si bien necesitados de destreza técnica en su elaboración, a las otras naciones.

4) *El comercio libre con América*: Gracias a la reciente edición de Llobart de las *Reflexiones sobre el comercio español a Indias* de 1762,¹⁰² nunca antes publicadas y estudiadas con tanto detalle, se sabe que éstas formaron la médula de un expediente muy revelador del pensamiento y la política del funcionario. Escrito en un tono polémico, el texto antecede a medidas trascendentales, como la “liberalización” del comercio español a Hispanoamérica y la promulgación del importante *Reglamento* del libre comercio con esa gigantesca región en 1778. La razón de haber dejado este expediente para el final reside en que permite precisar la articulación del pensamiento de Campomanes en asuntos clave y apuntar el tipo de cuestiones que lo hacen sentir gran interés por la publicación de *La riqueza de las naciones* (1776), de Adam Smith. En esta última obra encuentra reunidas algunas de las principales ideas económicas que lo han alentado a él mismo durante su carrera de político.

La intención principal de Campomanes es romper el monopolio del puerto de Cádiz en el comercio con América, de cuyos beneficios deben

¹⁰⁰ Llobart, *Campomanes*, p. 264, supone que de entre todos los artículos sobre industria contenidos en la *Enciclopedia* de Diderot y conocidos por Campomanes, a éste habrá llamado prioritariamente la atención el que trata sobre el problema de si es preferible la manufactura reunida o la dispersa, con veredicto final en favor de esta última. Resulta significativo, nos parece, que se trate de la industria que corresponde al medio doméstico.

¹⁰¹ Campomanes, *Discurso*, p. 199.

¹⁰² Publicadas como libro con el mismo nombre, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1988 (Clásicos del pensamiento económico español, 8).

participar también otros puertos y regiones de la Península.¹⁰³ De esto debe resultar a España la recuperación necesaria para ganar algo del terreno perdido frente a Gran Bretaña en la competencia mercantil. Con la rebaja y simplificación de los derechos a pagar por las mercancías enviadas, así como con el permiso para la participación de comerciantes extranjeros en este comercio,¹⁰⁴ el Atlántico puede convertirse en un espacio de circulación renovada que impulse la generación de riqueza en la metrópoli y la dependencia de las colonias. Las partes más interesantes de estas *Reflexiones* para los fines presentes son aquellas en que Campomanes comenta y discute las ideas expresadas por Ulloa, Montesquieu y un autor español anónimo sobre el comercio americano de España. Apoyado en Montesquieu, Campomanes considera que toda posesión ultramarina de España debe ser comercialmente reductible a ésta, de lo contrario no tiene ningún sentido mantener tales colonias.¹⁰⁵

Toda esta meta de auge comercial debe ser “común a todos los vasallos de la Metrópoli”, pues Campomanes excluye deliberadamente la formación de compañías de comercio, algo que recomienda Montesquieu. En todo esto se delinea una concepción de ciudadanía o proto-ciudadanía definida por la participación en la tarea histórica de acrecentar la riqueza nacional mediante las grandes oportunidades abiertas por el libre comercio americano. En cuanto a las colonias, éstas obtendrán el beneficio de la paz y la seguridad, que es la obligación indeclinable de la metrópoli frente a ellas. Lo que marca las peculiaridades del proyecto es, sin embargo, la utilidad común a las dos partes involucradas, más allá de los descalabros que el Imperio español sufre en esos años por motivo de la guerra de los Siete Años (1756-1763).

Como lo hará después en sus famosos *Discursos*, el abordaje de Campomanes arranca de la decadencia de España y sus causas. La inundación de oro y plata a raíz del descubrimiento de América ocupa un lugar importante en su explicación de dicho declive. Al discutir una de las ideas de Montesquieu sobre el comercio de España,¹⁰⁶ Campomanes apunta que si este país hubiera retenido el metálico, aún con jornales altos, habría salido adelante: los artesanos extranjeros se habrían avecindado ahí como efecto de ese mismo atractivo. Además, por ser poseedora de los crudos o materias primas más importantes, España hubiera podido des-

¹⁰³ Llombart, *Campomanes*, p. 296-305, así como las mismas *Reflexiones* de Campomanes, que sirven de apoyo para el presente resumen de sus ideas sobre el libre comercio con Hispanoamérica.

¹⁰⁴ Pero esta participación debe ocurrir dentro del monopolio nacional, avecindándose en suelo español y beneficiando así al país que los acoge.

¹⁰⁵ Campomanes, *Reflexiones*, p. 362.

¹⁰⁶ Campomanes, *Reflexiones*, p. 366-367.

pacharlas transformadas a sus colonias, con lo que habría privado a las naciones competidoras europeas de tal provisión. No fue el caso, de suerte que Inglaterra ha venido a dominar el comercio en el mundo. Dentro de este análisis importa el hecho señalado por Montesquieu, y retomado a su vez por Campomanes, de que al imprimir papel las compañías y bancos de Venecia, Amsterdam y Londres, por ejemplo, desvalorizaron aún más el metálico o en todo caso lo hicieron menos necesario. Tales consideraciones dejan completo el antes esbozado cuadro de la debilidad española en el ideario de Campomanes.

Con lo anterior queda confirmado que el esquema circulatorio es el que sirve de base a la concepción económica de Campomanes. Lo habíamos visto ya en su entusiasmo por la “circulación perfecta” generada por el lujo, así como en su análisis del fortalecido intercambio de bienes entre el campo y el medio urbano a través del expediente de la industria rural y el trabajo de pobres en hospicios. Ahora queda explícito el razonamiento de base del postulado circulacionista, atendido al problema de la moneda y de la emigración o circulación del trabajo y de la materia prima dentro de un análisis sobre la competencia no violenta entre las naciones. El tipo de atención que la obra de Smith despierta en el Campomanes maduro sólo corrobora la tesis del modelo circulacionista, pues el español constata que Smith “añade [[a la obra del Dr. Burn]] algunas observaciones sobre los daños é impedimentos de la *circulación del trabajo*” (subrayado nuestro),¹⁰⁷ los cuales se relacionan con las certificaciones y estatutos de vecindad de los pobres.

Otro pasaje de Smith que poderosamente llama la atención de Campomanes queda plasmado en las *Apuntaciones* de éste sobre el comercio de Indias de 1788, donde el español recalca que el comerciante no tiene parte en las guerras, antes bien busca la ganancia en cualquier sitio y está siempre en paz con el resto de la humanidad.¹⁰⁸ Esta idea debe de haberla tomado de Smith, sostiene Llombart, dado el notable parecido entre este pasaje y uno del clásico libro del escocés.¹⁰⁹ El único y revelador contraste es que Smith explica la ciudadanía universal del comerciante por su condición de dueño del capital, lo cual no hace Campomanes. Al tratar del comercio, este último habla reveladoramente de la circulación de “riqueza” o “trabajo”, no de circulación de “capital”.

Expuestos así los aspectos centrales del ideario de Campomanes, procede responder tres preguntas indispensables: ¿Continúa Campomanes

¹⁰⁷ El pasaje lo cita Llombart, *Campomanes*, p. 298, tomado de un plan para desterrar la ociosidad que Campomanes envió al conde de Floridablanca en marzo de 1778.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 304.

¹⁰⁹ Aunque no está de más recordar aquí que Melon había resaltado la índole pacífica del comercio en su *Essai politique* de 1734, como se señaló en la Introducción de este libro.

la línea de Feijoo de señalar el interés por lo nuevo como una de las limitaciones de la naturaleza humana? ¿Coincide con el benedictino en relacionar la obligación de contribuir a la utilidad con la observancia de la jerarquía social? ¿En qué resume Campomanes el secreto de la recuperación económica española? En cuanto a lo primero, Campomanes se mantiene ciertamente en la línea de Feijoo, lo cual es patente, por ejemplo, en su aseveración de la necesidad de la sana diversión como contrapeso de las esclavitudes de la naturaleza humana.¹¹⁰ Ese mal funesto que es el ocio consiste no sólo en rehuir el trabajo sino la diversión honesta. La diversión bien llevada acrecienta las fuerzas del joven educando y acostumbra al pueblo al trato decente en las competencias, además de que se presenta como un medio importante para corregir las inclinaciones viciosas de los individuos. Ninguna de las corrientes utilitarias aquí analizadas da tanta importancia a la complementariedad de trabajo y diversión, en tanto que exigida por la naturaleza humana, como la española. Como fomentadora de una emulación sana, los ibéricos recomiendan la diversión.

En cuanto al prurito de preservar las estructuras sociales jerárquicas, la concordancia entre Feijoo y Campomanes también es patente, ya que la justificación de Campomanes sobre la creación de montepíos o establecimientos oficiales de pensiones para artesanos y deudos responde al imperativo de evitar las fugas de una clase a otra. Los montepíos evitan la mendicidad y la extinción de los artesanos, además de garantizar el apoyo de éstos entre sí y su conformidad con la propia condición social.¹¹¹

Finalmente, la circulación de riqueza y conocimiento constituye claramente el principio en el que Campomanes cifra la recuperación económica. Sobre la meta de la circulación de riqueza, se han visto ya los principales argumentos y expedientes que la sustentan. En lo relativo al conocimiento, bastará mencionar que Campomanes es el principal promotor en España de las llamadas sociedades económicas de amigos del país, altamente recomendadas en su *Discurso* de 1774.¹¹² Se trata de sociedades constituidas por personas ilustradas y dispuestas a hacer suya la iniciativa oficial del fomento a la agricultura, la educación artesanal, la industria popular, la cultura científica, las mejoras en la infraestructura

¹¹⁰ Campomanes, *Discurso*, p. 105 y 155, en la que dice: “La naturaleza del hombre siempre es la misma y pide las diversiones con igual causa que la aplicación honesta; pues ambas conducen a procurarse cada uno los medios de subsistir sano, robusto y contento en su estado”. Este énfasis en las diversiones tiene que ver también con el objetivo de la formación de costumbres, de que se hablará al final de este capítulo.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 136 y la nota 18 ahí impresa.

¹¹² Sobre estas sociedades en la España del siglo XVIII, Gonzalo Anes, *Economía e “ilustración” en España del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel, 1981 (Ariel quincenal, 19), p. 11-41.

pública y todo aquello que impulse la riqueza o la industria nacional. Son personas que acercan la teoría a la práctica para lograr las mejoras deseadas. Entre otras cosas, las sociedades sirven para la difusión de los *Discursos* de Campomanes en la Península.¹¹³

Es de recalcar que Campomanes admite que los principios económicos que él mismo pone en circulación por sus obras e informes administrativos no son forzosamente nuevos y de hecho varios de los más importantes habían sido difundidos ya por economistas o pensadores españoles previos, entre ellos los “arbitristas” del XVI y XVII.¹¹⁴ Evidentemente, el aspecto innovador de su propio aporte lo cifra en exponer y combinar los principios económicos conforme a una ciencia del gobierno como la referida al tratar de varios autores previos, esto es, conforme a las pautas conjuntas de la justicia, la utilidad y la razón.

A Feijoo le interesaba practicar el desengaño a partir de lo que era el verdadero asunto o cosa de las confusiones o francos errores populares, sin dejar de estar consciente de que junto a cada cosa existe el modo en que ésta se manifiesta. A Campomanes le interesa, en lo relativo al trabajo artesanal, establecer sobre todo el modo en que su efecto útil y regenerador se puede hacer valer. Feijoo y muchos otros han hablado ya suficientemente de la honorable utilidad de los artesanos como para que él tenga que insistir más en este asunto. Esto explica un tipo de texto como el de los *Discursos* ya referidos, donde en lugar de explayarse en las cosas o motivos causantes de polémica, como lo sería la moralidad del lujo, lo central consiste en explicar cómo este fenómeno ofrece ángulos de utilidad a España en su afán de regeneración.

De esta manera, el discurso utilitario neomercantilista español se va transformando conforme se concentra en el modo con que se pueden lograr los objetivos. La importancia que Campomanes da a la policía como formadora de costumbres y preparadora por lo mismo de hombres útiles resulta del todo lógica dentro de esta evolución. Esta última re-

¹¹³ Llobart, *Campomanes*, p. 277-291. En *ibidem*, p. 287, Llobart explica cómo este político ha pensado previamente en la formación de juntas o sociedades provinciales o urbanas dedicadas a la promoción de la agricultura, la beneficencia, la policía urbana, la organización laboral y la educación. El proyecto realizado de las sociedades económicas parece, pues, haber limitado el rango de actividades y expectativas que Campomanes relaciona con ellas en un principio. También el *Proyecto económico* (1779) de Bernardo Ward se convierte en libro de consulta frecuentísima entre los socios de estas sociedades. Supuestamente Ward escribe su libro después de haber hecho un viaje por Europa para conocer establecimientos y proyectos útiles que se podrían aplicar en España. Antes de la promoción emprendida por Campomanes (1774), ya existía la Sociedad Económica Bascongada, surgida en 1764.

¹¹⁴ Así, por ejemplo, Campomanes, *Discurso*, p. 44, señala que en el siglo XVII Pedro Fernández de Navarrete había sugerido ya, en su *Conservación de monarquías*, que el trabajo del hombre es el que confiere valor a los productos.

cuerda a la del cameralismo alemán, que cada vez se enfrasca más con la jerarquía y la concatenación de los fines inmediatos y mediatos que los últimos del Estado. Los reparos de Feijoo hacia la moda en ámbitos fuera del religioso queda ahora de lado. Campomanes considera benéfica la moda en el vestido y los productos manufacturados por lo que traen de estímulo a la industria del pueblo.

Todo esto tiene consecuencias en los principios de la ciencia de gobierno de Campomanes frente a las ideas correspondientes de Feijoo. Si este último cifraba en la misericordia practicada con los agricultores la elevación del rendimiento laboral de los agricultores, Campomanes propone ahora una serie de principios atentos a lo que en la actualidad se llamaría formación de recursos humanos. No se trata simplemente de reducir el número de operarios empleados en alguna actividad precisa, dejándolos libres para poder emplearse en otras, que es lo que ya ha recalcado Forbonnais en fechas previas. La esencia del recurso humano es, en este caso, la mente misma del operario o el agricultor, que de desenvolverse con método y con la capacidad consecuente de conseguir la perfección, sobre todo gracias a la lectura de manuales técnicos, se volverá más productiva. Preconizar el principio de la utilidad al Estado no significa, por tanto, el aspirar a una economía estatista y subsidiada, como se supondría hoy, sino precisamente a lo contrario: a empeñar adecuadamente los recursos para que la Hacienda pública quede liberada de cargar con la manutención de individuos ociosos o incapaces. Con individuos dotados del sentido del método, la máquina política podrá embarcarse en una marcha propia hacia la opulencia.

Con Campomanes se define plenamente el “principio del mecanismo” como aquel que lleva a un país al florecimiento económico. No habla ciertamente este autor de ese principio como tal; sin embargo, la existencia implícita del mismo no es difícil de detectar. Es el principio que dicta que cada sociedad, como cada individuo, tiene una cierta disposición propia (causa material) que confiere viabilidad a lo establecido por la economía política. Importancia decisiva cobran desde esta perspectiva la historia, la costumbre y las leyes del país,¹¹⁵ a las que el gobernante debe tener siempre en la mira para deducir esta viabilidad económica. Estos factores son a la sociedad lo que los sentidos al individuo: los planes de reforma de Campomanes consideran siempre la posible mediación de viejas y aceptadas instituciones jurídicas como condición indispensable del éxito de los mismos.

¹¹⁵ Krebs Wilckens, *Pensamiento*, p. 167, donde comenta afirmaciones contenidas en los inicios del primer volumen del *Apéndice a la educación popular*, Madrid, 1775, I, p. XXXV, el texto en que Campomanes más se explaya sobre el sentido y los fines que la ciencia económica tiene para él

Así, los comentaristas de Campomanes suelen recalcar la atención prestada por este estadista a la tradición jurídica regalista, la Mesta, las Cortes castellanas, la Real Hacienda, etcétera, instituciones históricas analizadas en función de lo que revelan del funcionamiento del organismo o cuerpo político. Lejos de atestiguar un interés puramente anticuario o jurídico, dicha atención devela un sondeo de la disposición nacional a la reforma, algo parecido a la observación del maestro artesano respecto del tacto, gusto, vista, olfato y oído de su pupilo, cuya disposición conjunta revela el tipo o modo de perfección que se puede esperar de él.

Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811). La pedagogía de la utilidad

La tercera figura clave en la evolución de la corriente utilitaria hispánica es el asturiano Gaspar Melchor de Jovellanos, quien desde 1778 presta servicio público dentro de una trayectoria política que le acarrea un cierto número de enemigos, al grado de sufrir cárcel durante el reinado de Carlos IV, pero una vez superada esta etapa difícil, Jovellanos participa en los inicios del primer proceso constitucional español (1808-1814). Amigo y discípulo político de Campomanes, Jovellanos ofrecía el perfil de un pensador de temática más amplia que la de éste, entre otras razones porque intentó responder al fuerte conflicto político de su época, actitud que le valió ser motivo de interpretaciones muy contrastantes.¹¹⁶ Para el presente trabajo, sin embargo, volvemos a concentrarnos en la idea de utilidad, reseñando la continuidad con las posiciones de Feijoo y Campomanes.

Jovellanos difundió en forma más acabada que Feijoo y Campomanes una comprensión histórico-política de la monarquía española, en la que está de por medio la influencia de Montesquieu y otros autores enfrascados con las relaciones entre feudalidad y realeza. Las luchas históricas entre la nobleza y la monarquía en Castilla ocupan un espacio importante en sus escritos y de esta temática Jovellanos destaca la difusión del progreso que la Corona ha llevado a cabo a lo largo del tiempo pues por

¹¹⁶ Sobre todo, por el hecho de que al final de su vida Jovellanos participa en el proceso constitucional español, lo que lo sitúa en un momento de cambio revolucionario, pese a haber albergado siempre un ideario social muy conservador. Cuestiones como la de si está por la nobleza de mérito o la hereditaria, o si considera que el sentido de la educación es favorecer o impedir la movilidad social, provocan todavía el debate entre sus estudiosos. Trasfondo de muchas de estas polémicas ha sido la pregunta sobre si Jovellanos favorece o anticipa de alguna manera el orden social burgués posterior a la caída del Antiguo Régimen. Bibliografía y comentarios sobre estas polémicas en Fernando Baras Escolá, *El reformismo político de Jovellanos (Nobleza y Poder en la España del siglo XVIII)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993 (Ciencias sociales, 21), p. 139, 171.

siglos permitió y protegió el crecimiento de las ciudades y junto con esto el auge del comercio, la industria y demás actividades eminentemente útiles en España, toda vez que las liberó del poder feudal de la nobleza.¹¹⁷

Los obstáculos que esta última clase ha puesto al progreso económico a lo largo de la historia no lo lleva, sin embargo, a una actitud condenatoria. Jovellanos no tiene ningún programa de transformación de la estructura social, a diferencia de lo que a veces se ha creído, de manera que no está dispuesto a tocar los privilegios fundamentales de la alta nobleza.¹¹⁸ En él prevalece, substancialmente, el escrúpulo nobiliario ya visto en Feijoo y Campomanes. En su obra más célebre, el *Informe sobre la ley agraria* (1794), Jovellanos expone las razones para preservar los mayorazgos de la aristocracia española en tanto que legítimo medio de sustento económico de esta clase, al tiempo que correlativamente exige reducirlos al mínimo número posible. Así es como “conciliando los principios de la política, que protegen los mayorazgos, con los de la justicia, que los condenan, [las fundaciones de los mayorazgos] serán tan favorables a la agricultura como gloriosas a vuestra Alteza”.¹¹⁹ Evidentemente, en Jovellanos confluye la jurisprudencia orientada a equilibrar utilitariamente las exigencias de la política y la justicia con la intención de seguir concentrándose en el “cómo” o modo de las reformas.

Vayamos por partes para explicar esto. Pese a su apego al escrúpulo nobiliario, Jovellanos no idealiza a la nobleza española. No ignora el problema de la acumulación improductiva de tierras por causa de los mayorazgos y latifundios, ni el hecho de que los nobles han tendido crecientemente a la ociosidad y el parasitismo. Éste es precisamente el gran problema de la monarquía en España, admite Jovellanos. Por alejarse de las responsabilidades públicas y dejar el lugar a ministros y oficiales procedentes de otros estratos sociales, los nobles han olvidado que, pese a todo, la monarquía supone una participación preponderante de la aristocracia. Jovellanos se refiere básicamente a los grandes propietarios y los descendientes de quienes alguna vez dieron la vida por el rey y sus privilegios. La degradación de la nobleza ha sido efecto y no causa de los males mencionados, de ahí que la gran receta de Jovellanos para España sea una regeneración de esta clase que permita confiarle de nue-

¹¹⁷ Jovellanos, *Discurso leído por el autor en su recepción a la Real Academia de la Historia, sobre la necesidad de unir al estudio de la legislación el de nuestra historia y antigüedades*, p. 288-304, en Jovellanos, *Obras publicadas e inéditas I*, ed. Miguel Artola, Madrid, Ediciones Atlas, 1951 (Biblioteca de autores españoles, 46). El pasaje en cuestión, en p. 297. En adelante se citará esta misma edición de las obras de Jovellanos, cuyos cuatro tomos restantes aparecen editados por Miguel Artola o Cándido Nocedal entre 1956 y 1959 (Biblioteca de autores españoles, 50, 85, 86, 87)

¹¹⁸ Una de las tesis centrales de Baras, *Reformisuró, prissim*.

¹¹⁹ Jovellanos, *Obras*, II, p. 234.

vo los más altos cargos de la magistratura, los consejos de Estado y las instituciones educativas.

Ante todo importa que los nobles adquieran los conocimientos útiles que les den una idea precisa de las necesidades del resto de la población, fundamentalmente del tercer estado, en cuanto a una mejor situación material; son conocimientos, pues, que también serán difundidos por las sociedades económicas o individuos aislados para el beneficio de los artesanos, los industriales, los agricultores, los literatos, los comerciantes, etcétera. Activa en esta tarea, la nobleza se hará respetar por su integridad moral y su servicio público. Los famosos escritos de Jovellanos sobre asuntos educativos¹²⁰ dejan ver un ánimo utilitario que no contempla tanto el infundir a los nobles una ética de trabajo, algo poco compatible con su situación de privilegio, como el insuflarles un espíritu de paternalismo ilustrado hacia el pueblo. Además de impulsar esta difusión de las luces, la nobleza debe representar este cuerpo intermedio que Montesquieu considera indispensable para prevenir el despotismo, lo que en el caso de España significará desplazar a los ministros de origen social inferior, salvo aquellos excepcionales (los políticos “ingenuos” de Feijoo) que sí ameriten permanecer.

Éste es, a muy grandes rasgos, el gran motivo político de Jovellanos, para quien la prosperidad económica de España no se concibe sino en un marco de respeto estricto a la Constitución política y la autoridad jurídica del Estado. Cómo entiende la autoridad jurídica del Estado se puede ver óptimamente por su propuesta del otorgamiento limitado de privilegios a individuos por causa de la virtud. La autoridad debe reservarse el derecho de reconocer la virtud solamente entre los nobles, en lo que por virtud entiende algo distinto de esa virtud política o civil muy tomada en cuenta por Montesquieu, Justi y Sonnenfels. Se trata del re-

¹²⁰ María Ángeles Galino, *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarrienteo y Jovellanos ante la educación moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto San José de Calasanz, 1953. p. 227-230, enumera los principales escritos de Jovellanos en asuntos educativos, para lo cual los clasifica en obras teóricas sobre educación, planes de estudio, obras didácticas, obras sobre historia de la educación y obras sobre crítica de la educación. Entre las del primero y segundo grupo, que son las que más interesan aquí: *Discursos sobre los medios de promover la felicidad de aquel principado [de Asturias]*, dirigido a la Real Sociedad de Amigos del País de Asturias (1781); *Discurso sobre la necesidad de cultivar en el Principado el estudio de las ciencias naturales* (1782); *Reglamento literario e institucional del Colegio Imperial de Calatrava, en la ciudad de Salamanca* (1792); *Ordenanza del Real Instituto Asturiano de Náutica y Mineralogía* (1793); *Oración sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias* (1797); *Plan de educación de la nobleza* (1798); *Memoria sobre educación pública o tratado teórico-práctico de enseñanza, con aplicación a las escuelas y colegios de niños* (1800); *Bases para la formación de un plan general de instrucción pública* (1809); etcétera. Una presentación general pero perpicaz de las ideas educativas de Jovellanos, en John H. R. Polt, *Gaspar Melchor de Jovellanos*, Nueva York, Twayne, 1971 (Twayne world's authors series: 181, Spain), p. 106-121.

curso jurídico para evitar que los miembros de las clases medias e inferiores asciendan por su mera riqueza a la nobleza, lo que implicaría confiar responsabilidades políticas a quienes no tienen el perfil moral y social adecuado para ello.

Se inscribe aquí la reflexión de Jovellanos en la tradición bartolista que niega una condición natural al *status* de noble. El ser noble es una cualidad accidental que no se relaciona con el desenvolvimiento natural del individuo; se trata de un producto del artificio, de la opinión, recogido en la legislación desde antiguo como complemento de la constitución monárquica. Este mismo artificio debe reaccionar ahora frente a la tendencia a la falsedad o la hipocresía que tanta cabida puede tener en una dinámica social de arribismo que transige con el poder del dinero. Jovellanos no plantea directamente este problema en términos de una utilidad ahogada por el celo excesivo, para decirlo en términos de Feijoo. Es claro, sin embargo, que su rechazo al arribista tiene implicaciones de filosofía moral, las que son desconocidas por Baras Escolá cuando afirma que la virtud invocada por Jovellanos para que el Estado conceda selectivamente el privilegio al hombre de mérito “carece de contenido ético y se convierte en simple excusa para asentar la supremacía de la nobleza constitucional”.¹²¹ A nuestro modo de ver, en el conocido *Tratado teórico-práctico de enseñanza* de Jovellanos se señala abiertamente cuál es esa virtud que marca el mérito a premiar con el privilegio por parte del Estado.

La gran virtud moral a que Jovellanos da una importancia fundamental en la conducta política es el “amor público”. A nivel de virtud moral simple, el amor público permite al ser humano evitar la inconstancia en el esfuerzo hacia la felicidad, pues impele a ser tenaz y luchar contra la adversidad, incluso desde la soledad. Ya como virtud civil o política, este mismo amor público es el principal apoyo de los Estados, dado que sólo él puede dar a la acción de sus miembros una continua y constante tendencia hacia la felicidad general.¹²² Los efectos del amor público son los siguientes: preserva todas las relaciones y derechos, además de que garantiza el cumplimiento de todos los deberes y la consecución de todos los fines de la institución social; acerca a los que mandan y los que obedecen, creando la unidad civil y encauzando la acción de todos a los fines antes dichos; infunde en cada uno el aprecio a la clase social a que pertenece, al tiempo que da a la misma clase la voluntad de cumplir las funciones y deberes que se le atribuyen; hace brotar, en fin, el respeto

¹²¹ Baras, *Reformismo*, p. 153.

¹²² Jovellanos, *Memoria sobre educación pública. o sea tratado teórico-práctico de enseñanza, con aplicación a las escuelas y colegios de niños*, en *Obras*, I, p. 256. Este texto fue escrito para la Sociedad Económica de Mallorca.

a la Constitución, las leyes, la autoridad constituida y el amor al orden y la tranquilidad.

De esta manera, la observancia del amor público supone trabajo, tensión, esfuerzo continuo, en suma, constancia, pero no en plan de celo u obsesión por el medro personal. Es una virtud útil en el sentido feijooiano de franqueza y renuencia a las dobleces. Los alcances de esta virtud en el pensamiento de Jovellanos sólo se pueden entender por su concepción misma de la virtud y la dinámica moral humana. De importancia decisiva al respecto son los pensamientos vertidos por él en las últimas páginas de la citada *Memoria* sobre educación, aquellos se refieren a los principios de la enseñanza de la moral religiosa.¹²³

Jovellanos enfoca ahí la problemática moral en función de la definición del *summum bonum*, que los “éticos modernos impíos” (Hobbes, Spinoza, Helvétius) han confundido con una idea equivocada del último fin del hombre, ya que terminan por identificarlo con el propio provecho. Una mejor comprensión de la verdadera moral la encuentra Jovellanos en Cicerón, quien pone en duda que la virtud deba estar al servicio del placer y señala la honestidad como el fin último del hombre, pero tampoco este famoso filósofo antiguo deriva la virtud de su verdadero origen ni identifica el auténtico fin de la misma, asegura Jovellanos, por mucho que atine al afirmar que el hombre experimenta la felicidad cuando ejerce la virtud. Su error es no tener a Dios como sumo bien y al cumplimiento de su ley como gran fin del hombre. Jovellanos ve en la ley eterna el origen de las obligaciones naturales, políticas y religiosas, con énfasis en la necesidad de distinguir las naturales y las religiosas.¹²⁴ Es fundamental aprender esta ley directamente en las Escrituras, de suerte que el Nuevo Testamento aparezca como el cumplimiento de profecías previas y una expresión concreta de la práctica de la virtud. También es importante que los jóvenes sepan bien qué es la virtud ya al iniciar este aprendizaje, otro requisito usualmente descuidado por los tratadistas: se trata de la constante disposición del ánimo humano a obrar conforme a la ley del Creador.¹²⁵

Así, la felicidad se da con una conciencia tranquila y pura que sólo resulta del cumplimiento de la ley natural. No sólo el conocer la virtud y

¹²³ *Ibidem*, p. 257-267.

¹²⁴ Esta ley eterna manda el amor del hombre a Dios, por una parte, y el del hombre a sí mismo y a sus semejantes, por otra. Se le puede considerar, por tanto, el origen de la sociedad civil, puesto que la asociación viene del amor a la especie. Según Jovellanos, esta verdad ha sido crasamente olvidada por los filósofos modernos. Es claro que no puede estar pensando en Feijoo, por lo que se ha visto en su apartado.

¹²⁵ Recuerda la definición tomista de la virtud: la disposición de la mente que permite vivir rectamente y de la cual nadie puede hacer mal uso, véase Penellhum, *Themes*, p. 148.

el sentir amor por ella brindarán la felicidad, sino el saber que se le ha practicado en pos del fin último del hombre, del perfeccionamiento para el agrado de Dios. El individuo virtuoso se experimenta a sí mismo como un factor imprescindible de la felicidad general, y esto acorde con un plan divino.

Dentro de esta doctrina moral, el amor propio es ya un impulso natural a buscar el sumo bien, por lo que en sí no es malo sino muy ventajoso y querido por Dios para provecho del hombre. Del amor propio resultan cuatro deseos fundamentales: amor a la vida, a la fama, a la hacienda y al placer. Para efectos de fuerza y opulencia del Estado los más importantes son los dos últimos, pues el de hacienda da lugar a la industria y las artes prácticas, así como a las ciencias, en tanto que el placer por los objetos externos genera la actividad para aprovecharlos en un sentido de utilidad o comodidad, además de producir; a un nivel más profundo, el ansia de conocer el mundo para perfeccionarse y ser feliz.

También recalca, sin embargo, que todo individuo debe aprender a moderar estos apetitos, pues desordenados no contribuyen a su felicidad. Lo más llamativo de este cuadro sobre virtudes y deseos es su evidente carácter dinámico y teleológico, pues deja ver que ningún movimiento o estímulo espontáneo en el hombre falla en impulsar al sumo bien, toda vez que haya sido digerido por su parte racional. El perfeccionamiento moral supone entonces el percatarse de que en la masa informe de las atracciones del mundo sólo hay un camino para la felicidad y que de este no hay que apartarse nunca. Se precisa tomar conciencia, por ejemplo, de que los bienes sólo concurren a la felicidad si se les adquiere con justicia, disfruta con moderación y dispensa con beneficencia.

Jovellanos precisa con esto el “temperamento de la virtud”, para decirlo en los términos de Feijoo. A partir de esto intenta encontrar el modo en que la naturaleza de las cosas potencia o extiende el radio de la virtud, algo a considerar para saber qué medios debe poner el Estado para facilitar tal tarea. En última instancia, este programa de educación moral alcanza su expresión más acabada en la conciencia de que la vida terrenal no se goza sin la esperanza de la futura situación que vuelve a demostrar que a la felicidad sólo se accede con una conciencia pura y tranquila. Cuál es el contenido preciso de esta conciencia, es algo que ya se explicó con anterioridad: el haber cumplido con la ley natural.

Resulta patente, pues, la permanencia en el ideario y proyectos de Jovellanos de algunos lineamientos morales católicos de Feijoo en relación con la búsqueda de la felicidad general, como ese de una virtud templada o conquistada como el único camino real a la felicidad, pero es innegable que Jovellanos da el paso de delinear una “doctrina” del perfeccionamiento continuo que en un autor como Feijoo simplemente no

existía. Lo central de dicha doctrina es la obediencia de la ley natural como camino infalible al sumo bien. Desde este punto de vista hay coincidencia con la corriente alemana en cuanto al énfasis en el carácter dinámico de la existencia humana a partir del concepto moral del perfeccionamiento. También lo hay, por otra parte, en establecer una continuidad entre la virtud moral y la política o civil, aunque ahora esto se hace no según el modelo de la concordancia de las perfecciones sino el de la proporción entre cosa y modo.

Veamos ahora lo relativo al pensamiento económico de Jovellanos, sobre todo en cotejo con Campomanes. Frente a la difundida idea de un “productivismo” de Jovellanos, sobre todo agrícola, lo cierto es que los principales escritos de éste develan una continuidad con el principio de la libre circulación de riqueza y conocimiento que mencionábamos al tratar de Campomanes.¹²⁶ Así, si bien es cierto que en su difundido *Informe sobre la ley agraria* Jovellanos propone la reforma estructural de la producción agrícola mediante la división de latifundios y la prohibición de nuevos mayorazgos, sería inconveniente olvidar aquí otros pasajes decisivos en que se refiere a la importancia de la libre circulación de riqueza. Para él, el mismo deseo de hacienda imposibilita el estancamiento de la riqueza, con tal de que a dicho deseo se le dé libre curso dentro de un marco jurídico que garantice el derecho de propiedad, entendido en función de la libre persecución del propio interés:

Cuando todo ciudadano puede aspirar a la riqueza, la natural vicisitud de la fortuna la hace pasar rápidamente de unos en otros; por consiguiente, nunca puede ser inmensa en cantidad ni en duración para ningún individuo.¹²⁷

¹²⁶ Debemos mencionar que el rastreo e impacto de las lecturas económicas de Jovellanos en su formación ha dado lugar a divergencias importantes entre los estudiosos. Del hecho de que primero haya estudiado leyes y cánones y que sólo después, durante una estancia en Sevilla y bajo la influencia del famoso intendente Pablo de Olavide (director de la colonia de Sierra Morena), comenzara a instruirse en economía, resulta una evolución intelectual compleja y diversificada. Vincent Llobart Rosa, “El *Informe de Ley Agraria* de Jovellanos: núcleo analítico, programa de reformas y fuentes intelectuales”, en Fuentes Quintana (director), *Economía*, III, p. 421-446. ilustra sobre las fuentes de este escrito clásico, al tiempo que Rafael Anes y Álvarez de Castrillón, “De las ideas de Jovellanos sobre la economía y la actividad económica”, también en *Economía*, p. 315-329, arroja luz sobre el punto desde una perspectiva más amplia y biográfica. Queda claro, por ejemplo, que para Jovellanos “una nación está en prosperidad cuando es poderosa y no conoce poder que no se funde en la riqueza”, pues “busca el sumo bien del cuerpo social, y le halla en la posesión de la mayor cantidad de medios de ofensa y defensa, o lo que es lo mismo, la seguridad”, Jovellanos, *Introducción a un discurso sobre el estudio de la economía civil* en *Obras*, V, p. 7-17.

¹²⁷ Jovellanos, *Obras*, II, p. 98. Los comentaristas económicos más recientes de Jovellanos (véase nota penúltima y añádase a ellos el propio Fuentes Quintana como autor del artículo “Una aproximación al pensamiento económico de Jovellanos” en su propia compilación, p. 331-

El principio de la “natural vicisitud de la fortuna” se traduce aquí en una tendencia natural de la sociedad hacia la mejor distribución de la riqueza, meta que exige la protección jurídica del interés individual en un sentido parecido al de la protección administrativa, fiscal y política recomendada por Hume, Verri y Sonnenfels, respectivamente. Se tiene en mente, en suma, el establecimiento de un sistema que permita la marcha natural de la sociedad hacia una mayor justicia económica por la vía de que el derecho proteja el interés individual. En Jovellanos esto adquiere una enorme importancia. Marca su alejamiento del esquema de la utilidad diferenciada como referente moral único o principal de la buena organización económica y vislumbra el esquema de una sociedad de individuos del todo atomizados en lo jurídico por su interés particular:

Como en Sonnenfels, el interés propio es visto ahora como un equivalente de la pasión económica de los atlánticos e italianos. A diferencia del cameralista, dicho interés no es tomado como un impulsor de la virtud política o civil, dada la legitimación del poder del dinero y del arribismo que se daría con ello. A diferencia de Sonnenfels, Jovellanos da más importancia al fomento paulatino de una opinión pública favorable a la eliminación de los mayorazgos y otras formas de vinculación que aún se oponen al desarrollo pleno de la agricultura española: su *Informe sobre la ley agraria* no propone las reformas radicales contempladas por otros políticos en fechas previas; antes bien, Jovellanos piensa que primero conviene moldear la opinión pública para que luego se acepten los cambios profundos anhelados.¹²⁸

La circulación es, por ende, el destino de toda riqueza y la fase económica que más fielmente se ajusta a las peculiaridades de la condición humana en una sociedad bien gobernada. Por lo que toca a la circulación del conocimiento, Jovellanos la concibe en forma más compleja que Campomanes, quien se atenía ante todo a las sociedades de amigos del país. Jovellanos contempla canales de circulación del conocimiento más estables e insertos en la estructura social existente. Se trataría de una circulación de arriba abajo en cuanto que la nobleza ilustrada pagaría, promovería e incluso participaría en la educación moral, religiosa y civil básica de las clases industriales; circulación de abajo arriba en la medida que estas últimas transmitirían a los nobles y acomodados sus inventos, experimentos, nuevas técnicas, etcétera. Para el buen resultado de

420) debaten sobre la modernidad del concepto de interés en este autor, sobre todo en función de si puede deducirse una influencia de Adam Smith al respecto o equiparar de alguna manera su idea sobre el propio interés con la del famoso escocés. Dados los visibles desacuerdos entre dichos comentaristas (particularmente entre Llombart y Fuentes Quintana), mucho indica que abordar el punto en función de la influencia de o del parecido con Smith no lleva lejos.

¹²⁸ Baras, *Reformismo*, p. 94-98, 109-112.

esta empresa pedagógica es necesario que los primeros (sector social teórico) se acerquen a los segundos (sector social práctico). Jovellanos es un fiel continuador de Campomanes cuando estima que el más precioso bien susceptible de circular son los conocimientos de la economía política, cuya difusión debe corresponder a magistrados no sólo familiarizados con las obras recientes e importantes sino con los mismos economistas españoles de épocas previas.¹²⁹

Las ideas de Jovellanos sobre la benéfica circulación de bienes y conocimientos (identificados en buena medida entre sí) nos permiten concluir sobre los perfiles específicos de la línea utilitaria desarrollada por Feijoo, Campomanes y él mismo, de lo que resultarán comparaciones finales con las otras tres corrientes ya presentadas.

La vertiente española culmina con un Jovellanos que, como Feijoo y Campomanes, toma la adecuación entre voluntad y conocimiento como el gran eje moral estructural del individuo en su procuración de la utilidad. En cuanto al estado moral colectivo, Jovellanos se interesa por elevar la pureza de las costumbres. Como Sonnenfels, el español apremia a una tutela constante de la moral pública por parte del Estado. En su *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España*,¹³⁰ leída ante la Real Academia de la Historia en 1796 y completada en su parte documental durante el año siguiente, Jovellanos exige una vigilancia insensible pero continua de los entretenimientos populares (teatro, bailes, juegos, etcétera) por parte del magistrado. Se trata, una vez más, de una gran empresa pedagógica,¹³¹ ya

¹²⁹ En su *Introducción a un discurso sobre el estudio de la economía civil* (1776) y el ya mencionado *Discurso sobre los medios de promover la felicidad de aquel principado* (1781), en *Obras*, v, p. 7-17 y II, p. 438-453, respectivamente, Jovellanos insiste en la importancia de la economía política como “ciencia del ciudadano y del patriota”. Las obras extranjeras de economía recomendadas por Jovellanos a los miembros de las sociedades económicas en el discurso recién citado son: *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (1776) del abate de Condillac, ya traducida al español para entonces; el *Essai sur la nature du commerce en général*, redactado quizás hacia 1630; y *L'Ami des hommes* (1756) del marqués de Mirabeau, también ya accesible en español para entonces. En cuanto a la lectura de autores españoles, Jovellanos sugiere, entre otros, a Moncada, Fernández de Navarrete, Uztáriz, Ulloa, Ward, Martínez de Mata y Campomanes. La propuesta de Jovellanos de una difusión particular de la economía política por los magistrados está en su *Elogio de Carlos III* (1789), en *Obras*, I, p. 311-317, donde reafirma su hostilidad a cualquier movilidad social o cuestionamiento a la superioridad política al contraponer este sector de magistrados y gobernantes de provincias a las “clases destinadas a trabajar y obedecer”, *ibidem*, p. 315.

¹³⁰ Jovellanos, *Obras*, v, p. 480-502. Existe edición de esta obra en México: Jovellanos, *Obras históricas: Sobre la legislación y la historia. Discurso sobre la geografía y la historia. Sobre los espectáculos y diversiones públicas. Descripción del castillo de Bellver. Disciplina eclesiástica sobre sepulturas*, ed. Elviro Martínez, México, Porrúa, 1984 (Colección “Sepan cuantos...”, 448), p. 39-83.

¹³¹ Campomanes había dicho ya que mientras la aplicación de la ley supone todo un proceso y las formalidades de probar un delito, una educación atinada infunde por anticipado el

que la lucha por la reforma de las costumbres públicas se encamina contra lo que Feijoo consideraba la aprehensión vulgar. El conocimiento histórico mostrará la verdadera razón de ser de la nobleza en la monarquía y la opinión pública suavizará el celo y los prejuicios. Estadistas como Campomanes y Jovellanos tienen muy claro que ya en el pasado de España se han formulado algunas de las bases de la ciencia del gobierno, sobre todo en lo económico. Ha sido en el modo de reformar las costumbres, desde los conocimientos y la opinión pública, donde a menudo han fallado los gobernantes.

El carácter individualizante, singularizador, que un autor como Campomanes atribuye al acto político¹³² no es casual en una corriente en la que el modo de aplicar las reformas, más que la justificación última de las mismas, ha venido ganando fuerza. Este sentido práctico campea no sólo en la tónica del proyectismo a que se abocan los utilitaristas neomercantilistas españoles en su afán político. El criterio para entender la legislación como institución histórica, jurídica y de costumbre se consolida también bajo esta directriz. La legislación es un punto central de referencia para saber lo que es político y justo a partir de que en ella se ha consagrado un modo de establecer la utilidad que necesariamente debe mediar entre lo uno y lo otro.

Una gran legislación de la historia de España, Las Partidas, representa para Jovellanos una suma de los principales conocimientos de los filósofos y juristas de la época, así como de las Escrituras y los Santos Padres, en cuanto al gobierno civil y eclesiástico. También le parece ejemplar que fue el medio idóneo para enseñar a todos (reyes, magistrados, clérigos, militares y pueblo) las pautas de su correspondiente conducta pública y privada.¹³³

¿Cómo fue posible esto? Gracias a que quienes formaron esa legislación reconocieron que la soberanía residía en el pueblo, y aunque este reconocimiento fue originalmente interesado,¹³⁴ con el tiempo generó el amor al pueblo mismo o “muchedumbre”, de donde fue resultando la “libertad del pueblo” y los bienes que ésta puede traer consigo. Con esta libertad no se designa, sin embargo, un simple estado de cosas objetivo y

aborrecimiento del delito y hace de la ley algo superfluo, *Discurso*, p. 103. Polt, *Jovellanos*, p. 121, califica los escritos educativos de Jovellanos como “piedra de toque del pensamiento político, económico y social de Jovellanos”.

¹³² Krebs, *Pensamiento*, p. 29-31.

¹³³ Se trata de ideas de Jovellanos expresadas en una carta a Juan Nepomuceno Fernández San Miguel del 19 de junio de 1797, comentada y puesta en contexto por Baras, *Reformismo*, p. 122-123.

¹³⁴ Esta alusión al interés como origen de instituciones jurídicas fundamentales, las cuales cambian su sentido y justificación con el tiempo, recuerda a la fundamentación de la jurisprudencia de Hume, ya vista en su apartado.

descriptible en forma sociológica o proto-sociológica. El concepto de libertad del pueblo conlleva aquí una carga tan normativa como el de la libertad civil de Justo, aunque esta vez no a partir de la doctrina de los fines del Estado sino del principio de la contención del poder de la nobleza: monarquía y tercer estado se vincularon como contrapeso a los aristócratas. También para Campomanes la libertad del pueblo se verifica cuando las naciones superan o van al mismo paso que las demás en el desarrollo de las artes, las instituciones, las ideas, etcétera. La fórmula para alcanzar esta perfección en los tiempos de Campomanes y Jovellanos, según ellos la conciben, ha sido ya referida en el presente apartado con anterioridad: conocimiento histórico, reforma de costumbres y formación de opinión pública.

V. LA CIENCIA DEL GOBIERNO, EL ANÁLISIS ECONÓMICO Y LA FILOSOFÍA SOBRE EL INDIVIDUO COMO ASUNTOS CENTRALES DEL UTILITARISMO NEOMERCANTILISTA

La ciencia del gobierno, el análisis económico y el análisis de la motivación conductual para la utilidad

La exposición hecha de las corrientes del utilitarismo neomercantilista permite concluir ya sobre algunas características centrales de este cuerpo de pensamiento, así como sobre las diferencias entre las corrientes de la utilidad a la sociedad civil y las de la utilidad al Estado. En este capítulo se recapitulará sobre los principales elementos constitutivos de esta forma de ideario a partir de su gran novedad desde el punto de vista político: la ciencia o arte del gobierno.

Como se recordará, todas las corrientes analizadas se muestran afa-nadas en un estudio del fenómeno del gobierno, lo cual incluye, por cierto, los resortes psíquicos y pasionales del autogobierno del individuo. Esto justifica afirmar que el punto central de su ideario político es la cuestión del gobierno, por más que sólo ciertos autores (Muratori, Justi, Sonnenfels, Campomanes) hablan de una ciencia específica del gobierno. En el caso de Montesquieu y Hume se pudo apreciar cómo su estudio o ciencia de la política desemboca en lo relativo a las formas de gobierno, respecto de las que pretenden establecer principios o leyes universales, reconocidas incluso por la sabiduría del hombre común.

El deseo de establecer una ciencia del gobierno que reemplace el esquema prudencial heredado del Antiguo Régimen por el de un manejo profesional de la cosa pública (Muratori, Feijoo, Campomanes), supere la indiferencia hobbesiana por las determinaciones precisas de las formas de gobierno (Montesquieu, Hume) o anule la duda pufendorfiana sobre la perfectibilidad sustentante de la sociabilidad (Wolff), resulta demasiado evidente como para no darle una importancia central en esta recapitulación sobre los aspectos medulares del utilitarismo neomercantilista. Ya entre las consecuencias precisas de todos estos giros destaca la de que la justicia pasa a ser el elemento constitutivo más importante del gobierno, a pesar de que no siempre es entendida en un sentido jusnaturalista, como se pudo comprobar óptimamente en Hume. No sorprende así el surgimiento de una jurisprudencia o de las bases para ella en

todas las corrientes, siempre relacionadas con la caracterización que se haya hecho del gobierno y la justicia en cada una de ellas.

El entrelazamiento solidario de razón, utilidad y justicia en la conducta ciudadana del individuo, junto con un estudio de la virtud en función de la homologación o contraste entre la justicia y las otras virtudes, constituyen elementos decisivos de esa ciencia del gobierno de que estamos hablando. También lo es la justipreciación del mundo de las cosas que hemos encontrado en cada corriente,¹ que le permite postular a nuestros autores una cierta necesidad física o cuasi-física de las cosas que no se puede ignorar cuando se trata del hombre y su gobierno. En el análisis específico de varios autores pudo verse el peso de filosofías científicas como el cartesianismo, el newtonismo y el atomismo epicureísta desde este último punto de vista.

Precisamente es en función de este último aspecto del mundo de las cosas que Montesquieu adquiere una importancia fundamental en la historia de este tipo de pensamiento. Al lector puede haber extrañado que en la reseña de las corrientes se haya incluido a autores que han publicado sus obras antes de 1748, el año de aparición del *Espíritu de las leyes*, obra a la que hemos atribuido una importancia central desde nuestra Introducción. El hecho es que esta obra difunde un sentido de la “naturaleza de las cosas” que no coincidía del todo con las fórmulas sobre el mundo de las cosas que en fechas previas han expresado un Muratori, un Wolff o un Feijoo. Particularmente la constatación de la uniformización de costumbres e ideas operadas por el auge comercial reciente, como ejemplo de esa naturaleza de las cosas, no ha estado dentro del catálogo de los autores mencionados. Vimos cómo Muratori deslinda los efectos morales del comercio de los de la cultura propiamente dicha, respecto de lo cual los autores italianos posteriores dan un giro importante por la forma en que plantean el *incivilimento*, evaluado en función de la simplificación que la actividad económica puede ejercer en los sentimientos y deseos diversificados por la cultura.

Algo parecido puede decirse del cambio de la perspectiva de los cameralistas respecto de Wolff, pues ya no restringen el ámbito del interés al comercio; y un vuelco del mismo tipo se constata en la nueva valoración de ese mismo interés de Campomanes y Jovellanos frente al rigorismo moral cristiano de Feijoo en este aspecto. El impacto del planteamiento montesquiano en torno a la dinámica del interés en la nueva sociedad mercantil como caso evidente de la naturaleza de las cosas no puede ser

¹ Justipreciación del mundo de las cosas que queda manifestada en el concepto de la naturaleza de las cosas de Montesquieu, la creciente problematización de la jerarquía de los fines en Wolff y los cameralistas, la indagación del temperamento o punto justo de las cosas por Feijoo, etcétera.

exagerado y justifica tomar el año de 1748 como punto de partida del utilitarismo neomercantilista.

Si al hablar de Feijoo, Wolff o Muratori se ha calificado a algunas de sus observaciones como propias del utilitarismo neomercantilista, ello ha sido por lo que anticipan o preparan el campo para la recepción de esta aportación central de Montesquieu. La presentación de estos autores, fundadores de cada corriente en virtud de su análisis moral y psicológico, así como de su jurisprudencia, ha sido también necesaria para exponer los aspectos centrales de dicho análisis que repercutirán en la orientación de las corrientes, así como en la inserción de éstas en determinadas tradiciones de filosofía política.

Pero regresemos a los aspectos analíticos precisos del utilitarismo neomercantilista. Gracias a su consideración continua del trinomio de justicia-utilidad-razón en la conducta individual, el utilitarismo neomercantilista evoluciona del análisis diferenciado de la utilidad a la postulación de una única utilidad políticamente relevante, la utilidad común o pública, con lo que se legitima una conducta individualista que no es ya la del individuo-átomo sino la del individuo *“útilmente sociable”*. Este último es el individuo que asimila racionalmente la necesidad de refrenar las propias pasiones en aras de la justicia, esto es, del estado de cosas indispensable para que todos puedan perseguir su felicidad.

Apoyadas todavía en algunos elementos de la variante aristotélica de la naturaleza humana social (corrientes alemana y española) o bien atinadas a otras perspectivas (atlántica e italiana), todas las corrientes asumen que el individuo que observa un mínimo de virtud social y se abstiene de violar la ley contribuye ya a la utilidad general. Esta última queda así explicada como el factor que hace soportable la vida social. También es de considerar la progresión o gradación de la utilidad de este individuo reconocida por cada corriente, precisamente porque su condición sociable —y por tanto útil— no tiene límite.

La personalidad del individuo útil así resultante encarna lo mejor del registro de las posibilidades humanas, según el entender de cada corriente: la ciencia, la honestidad, la sabiduría, la honra. La posibilidad humana cada vez exaltada viene a ser aquella manifestación simultánea de utilidad, justicia y razón que con mayor contundencia relativiza la división nacional entre los pueblos. Los utilitaristas neomercantilistas despliegan así la dimensión universal de la utilidad común defendida por Cicerón.

El examen de las orientaciones de la jurisprudencia ha remitido a la justificación de la ley positiva en cada una de las corrientes. Todavía es común en varios autores dar razón de la normatividad legal relacionándola con la obediencia a “Dios y las leyes”, la fórmula tradicional con

que todavía se quiere hacer notar la conexión profunda entre la justicia universal (divina) y la particular (humana), pero ya Montesquieu deja en claro la posibilidad de conflicto entre la adhesión a una religión y la entrega al bien público a partir de la dicotomía de lealtades que esto puede causar en el individuo. En tal caso su criterio es inequívoco: la lealtad pública debe prevalecer a toda costa. La justicia secular y las leyes positivas (justicia particular) adquieren así desde este flanco una nueva autonomía frente al tradicionalmente alegado sustento en la “justicia de Dios” y su expresión en la ley o las leyes naturales (justicia universal), una autonomía que también se fortalece por la justipreciación del mundo de cosas mencionada en el párrafo anterior.² Es cierto que las corrientes de utilidad al Estado, progresivamente críticas de la libertad de espíritu del siglo, insisten en la importancia de las obligaciones religiosas o la ley natural (recuérdese a Sonnenfels y Jovellanos). Con todo, estos mismos autores no reniegan del control estatal sobre el poder eclesiástico (poder sobre bienes y conciencias) cuando éste interfiere con la legítima justicia del monarca.

La principal diferencia entre las corrientes de la utilidad a la sociedad civil y la de Estado viene a ser entonces que las primeras establecen la normatividad pública desde una ley universal secularizada,³ en tanto que las segundas la precisan más bien desde el poder superior del Estado frente a entidades como el aparato eclesiástico, las corporaciones o los individuos detentadores de algún poder excepcional. En el primer caso la condición positiva de las leyes se origina en la contraposición de justicia universal y justicia particular; en el segundo, de la lógica física o fisicista del poder o potestad dentro del mundo de las cosas de la política.

Con lo anterior apuntamos ya algunos de los contrastes fundamentales entre las corrientes de la utilidad a la sociedad civil y las del Estado. Más contrastes ocurren en otros dos aspectos: el económico y el filosófico. A continuación exponemos lo relativo al aspecto económico.

Es obvio que las corrientes atlántica e italiana postulan pasiones específicamente económicas, las cuales reciben el *status* de neutras desde el punto de vista moral. Las corrientes alemana y española permanecen ancladas, en cambio, en el concepto de virtud civil o política para legiti-

² Y ya en la Introducción hablábamos de la positivización de las leyes-relaciones o *rappports* estudiados por Montesquieu a partir de la incorporación de la influencia del clima, del terreno, de la imaginación religiosa, etcétera, todo ello dentro del orden de la naturaleza de las cosas.

³ En el caso de los atlánticos, esto no requiere ya de más explicación. En los italianos es fundamentalmente Verri quien asume esta posición secularizadora. Muratori permanece en el esquema tradicional de una justicia particular inmersa en la universal y Galiani toma una posición intermedia al respecto.

mar los afanes de mejoría en la propia condición. Hablan, pues, de una virtud diferenciable pero no autónoma de la virtud moral. Referirse al interés como impulso al dinero (Feijoo) o a la propiedad (Jovellanos), o bien a la autopreservación como móvil de la socialización (Justi), es algo muy distinto de identificar una pasión específicamente económica como la de acumulación (Hume) o del valor (Galiani). Los alemanes y los españoles todavía entienden las afecciones del individuo en función de si éstas lo llevan a un fin compatible con el sometimiento al poder público (caso alemán) o la inmovilidad social (caso español), aspectos de la convivencia política que se toman como imprescindibles en la preservación de la justicia, la utilidad y la racionalidad.

Es entonces claro que las corrientes de la utilidad a la sociedad civil aportan ya elementos que apuntan a una diferenciación entre el orden económico y el orden político en un sentido muy moderno, si no es que, como ocurre con Hume, casi dejan ver una especie de substrato socioeconómico que determinaría el desarrollo histórico.⁴ Las corrientes alemana y española⁵ más bien perciben un substrato económico-administrativo en calidad de plataforma de la organización gubernamental.

Para establecer el segundo contraste económico, es preciso retomar lo sostenido en cada corriente respecto del hecho económico decisivo, aquel del que parten para caracterizar la tónica de la vida económica. Recordemos así lo ya expuesto, con énfasis en la relación entre este hecho económico y el dato de la sociabilidad útil del hombre.

En la corriente atlántica predomina el principio del comercio, relacionado con los intercambios y flujos de bienes y dinero entre las naciones, los efectos políticos y morales de dicho intercambio, la historia del comercio y la reglamentación de este último en lo que concierne al interés nacional. Montesquieu y Hume destacan la autonomía alcanzada en la dinámica de la riqueza mueble y del papel moneda, la letra de cambio y el cambio internacional de divisas, instrumentos estos últimos cuyo sentido original y verdadero es servir al comercio. Esta autonomía hace imposible el control absoluto del Estado en lo relativo al comercio.

Por otra parte, sin embargo, la lógica equilibrante de los valores monetarios en lo interno y externo del Estado se encarga de impedir una carrera mercantil ilimitada, como bien sabe Hume. Con todo, mientras se dé cauce a las pasiones económicas (el hecho económicamente decisivo) y se preserve la marcha suave y natural de la actividad industriosa, la sociabilidad útil está garantizada. Que este hecho económico básico de

¹ Se recordará la opinión de Blaug en el sentido de que Hume y otros pensadores escoceses dieciochescos son precursores del materialismo histórico de Marx.

⁵ Y también Muratori.

la edad moderna ocurre según una lógica de utilidad a la sociedad civil, Montesquieu y Hume lo dejan en claro desde que consideran esta última como el contexto idóneo de la propiedad, la observancia de las promesas, los contratos, etcétera, en suma, de lo que permite el desarrollo pleno de las pasiones económicas.

Los italianos dan gran fuerza al principio de la moneda y es partir de esto que identifican el hecho económico esencial de su época. Galiani desentraña una cuestión que Muratori había planteado ya, si bien de manera muy simple y no precisamente satisfactoria: el valor. Galiani sostiene que la moneda fue necesaria para que se cobrara conciencia de la realidad del valor, sin el cual no existirían el comercio o la economía ordenada.

Ya en Verri encontramos la tesis de los estándares universales de valoración, condición indispensable para la comunicación entre los hombres y entre los pueblos. Sin comunicación (barcos, correos, prensa y sobre todo dinero) sencillamente no puede haber desarrollo económico, afirma Verri. En consecuencia, el mismo progreso económico es una expresión de la sociabilidad útil humana. Con la condena de Verri a las restricciones por monopolios y privilegios, la limitación de las exportaciones y la imposición de precios por decreto, barreras todas ellas a “la intensa comunicación y acercamiento entre los hombres y entre las naciones”, culmina la evolución de los argumentos económicos italianos en favor de la libertad en sociedad civil. En la sociedad civil están dadas las mejores condiciones posibles para la comunicación humana.

En la corriente alemana el principio de población es el hecho económico decisivo. Wolff entiende la economía como una vinculación orgánica, y ya para un Justi o un Sonnenfels nada es tan orgánico en ella como el incremento de la opulencia por el aumento demográfico. La corriente alemana recalca así la evolución orgánica de los entrelazamientos por la que cada individuo “nuevo” (por nacimiento o inmigración) queda asimilado de manera óptima al Estado, con la consecuente multiplicación de las vías de subsistencia que generaliza la opulencia pública. Ya Wolff establece una relación entre la convivencia en Estado y una división del trabajo cuyo presupuesto no es, como en Hume, una acumulación o capital de trabajo sino una organización social que posibilita el consumo opulento y la ocupación del pueblo. La continua capacidad del Estado para fomentar la ocupación, garantía de la multiplicación de hombres y formas de subsistencia, mantiene a los individuos en el tren de la sociabilidad útil de que aquí se ha venido hablando. En lo fundamental se es útil al Estado en cuanto que hay sometimiento a la dirección de éste para garantizar la ocupación.

En el caso español tenemos el principio del método del mecanismo como el hecho económico decisivo. Ahora bien, hablar de método es hablar de algo que supone una estructura de pasos o fases en estricta ila-

ción lógica. La tónica de la vida económica es, para los españoles, la continua innovación en las artes y los oficios, y esto tanto en las fases internas de cada actividad (su policía interna) como en las relaciones de ésta con las otras. El bienestar depende de la renovación de conocimientos en consonancia con las reformas emprendidas desde el Estado. Ningún mejoramiento en el sentido del perfeccionamiento de las artes puede existir sin la disposición sociable (útilmente sociable) del ciudadano a contribuir a todo esto desde su ministerio laboral. El individuo es útil al Estado porque acepta la coordinación de éste en el acoplamiento de esfuerzos sin aspirar al cambio de posición en la estructura social.

De la exposición anterior se deduce que el segundo gran contraste económico entre las corrientes de utilidad social y las de utilidad estatal es que las primeras tienden a proponer políticas económicas más liberales o proto-liberales que las segundas. De la corriente alemana y española no puede ciertamente deducirse un estatismo en el sentido moderno del término, pero sí el principio de una intervención estatal orientada a corregir los desniveles de beneficios, sean entre individuos, clases, provincias, etcétera. Respecto de los españoles resulta también difícil abstraerse a la idea de que el gran peso de la Real Hacienda como agente estructurante e incluso coordinador de los esfuerzos económicos, sobre todo en la América de los siglos XVI y XVIII,⁶ repercute aquí con fuerza, en mayor grado que la administración fiscal cameralista.⁷ Finalmente, es claro que las corrientes atlántica e italiana tienden a ver lo económico como un subsistema, en tanto que la española y la alemana lo consideran cohesionado con los demás aspectos del todo social.

Por lo que toca a los contrastes en la orientación filosófica, se habrá notado que en las dos primeras corrientes se considera al sujeto en una situación de mera recepción o procesamiento de estímulos, provengan éstos de su entorno (corriente atlántica) o del fuero interno de la fantasía o la memoria (corriente italiana). En las corrientes de utilidad al Estado se le concede, en cambio, una parte mucho más activa y el origen de la conducta no queda situado a nivel de estímulos. ¿A que se debe el contraste?

Una primera respuesta casi automática atribuiría las diferencias a la cuestión de si la teoría del conocimiento de cada variante es “empirista” o “idealista”.⁸ En los atlánticos y en Galiani pesaría con fuerza el principio lockeano “empirista” de la *tabula rasa*, en tanto que una orientación “idealista” explicaría el acento wolffiano en la dinámica intuitiva y racionalista. Este esquema de contraste fracasa, sin embargo, frente a las

⁶ Marichal, *La bancarrota del virreinato*, p. 31-55.

⁷ Expuesta con amplitud en sus bases teóricas por Jenetzky, *System, passim*.

⁸ De esta diferenciación parten Reinert y Daastøl, “Exploring”, al explicar las diferencias entre la teoría económica de Wolff y la smithiana.

concesiones que Wolff hace al conocimiento empírico “inferior” y sobre todo al ser aplicado a las corrientes italiana y española. Muratori permanece atado en cierto grado al platonismo de las ideas innatas, incompatible en última instancia con la de *tabula rasa*; Verri pone su énfasis en la memoria como aportadora de identidad propia.

En cuanto a los españoles, la importancia concedida por Feijoo a la intuición de los genios impide ver en su psicología una teoría de los estímulos, sin que por ello deje de apegarse a la teoría escolástica (empirista) de un conocimiento aportado por los sentidos. Por consiguiente, el gran contraste entre las orientaciones filosóficas de los dos tipos de corriente no está en la contraposición gnoseológica de empirismo e idealismo sino en lo relativo a la motivación conductual del individuo para ser útil, la cual involucra estímulos en el primer caso e intuiciones en el segundo.

Otro punto importante de contraste filosófico a este respecto se revela al considerar la explicación del origen de los grandes bienes surgidos de la vida pública y de la persecución de éstos por el hombre. En las corrientes atlántica e italiana se concede mucho más relevancia a la historia como origen de estos bienes. No por casualidad Binoche resalta el discurso de historiador de Montesquieu,⁹ lo que respecto de Hume también hace Livingston.¹⁰ Los atlánticos e italianos ven en la cultura civil el gran bien público del hombre.

Precisamente la prioridad dada por estas corrientes a la utilidad social sería incomprensible sin ese convencimiento. Estos autores piensan que las raíces de las ideas de utilidad, valor, bienestar, opulencia, etcétera, conceptos sustentantes de la civilización mercantil moderna, se pierden en las profundidades de la historia, sin que se les pueda explicar invocando eventos, deliberaciones o decisiones de alguna voluntad individual o colectiva.¹¹ Se trata de nociones surgidas en un ámbito de vida civil floreciente y sedimentadas sólo al paso del tiempo. Su consolidación ocurrió al parejo de la dulcificación de las costumbres y del abandono del militarismo e instituciones feudales del mismo signo. Por lo tanto, los grandes beneficios públicos del comercio y la actividad económica moderna se deben al desenvolvimiento de la sociedad civil.

En las corrientes de la utilidad al Estado también se busca ensanchar el marco explicativo del origen de los grandes bienes públicos, de suerte que dicho marco no queda en la simple teoría contractual o la teoría aristotélica de la naturaleza social como origen de la sociedad civil. Se-

⁹ Binoche, *Introduction*, p. 5-6.

¹⁰ Livingston, *Melancholy*, *passim*.

¹¹ El apego de Verri a la teoría del contrato social es para efectos de explicar los vínculos sociales y no implica desconocer la importancia del surgimiento lento y espontáneo de los estándares del valor.

gún Wolff el gran bien del hombre en absoluto es su perfeccionamiento en el Estado. Ahora bien, el Estado no se explica por una decisión soberana del hombre sino por la ley de su naturaleza, que prevé la consistencia racional-voluntaria (libertad) propia de la esencia humana.¹² ¿Cómo soporta el individuo este destino de obligaciones? La respuesta se dio ya en su momento: por su capacidad de experimentar sentimientos como el amor, el deleite y la alegría sin visualizarse o experimentarse a sí mismo en una relación directa con el bien o los bienes implicados. Tal capacidad demuestra la naturaleza obligable del hombre.

En cuanto a Feijoo, éste señala que la sociedad política se origina en el amor (el máximo bien público y privado), cuya condición dual de pasión y virtud (trátase de plano sensible o espiritual) recuerda definitivamente el planteamiento wolffiano de naturaleza y esencia del hombre. Si el español advierte que los hombres de menor virtud prefieren la compañía de los más virtuosos, situación que explica porque los primeros perciben en éstos el bien y la utilidad, entonces es claro que también él afirma una racionalidad humana básica que predispone a la sociabilidad. No olvidemos aquel pasaje feijooniano citado en la Introducción en el sentido de que “por naturaleza” el hombre es sociable y está obligado con su especie y sobre todo con su superioridad. La ley de la naturaleza humana y la esencia racional confluyen por tanto en la explicación última de Feijoo respecto de los grandes bienes del hombre. Para Wolff y Feijoo el Estado es el contexto idóneo de los bienes derivados del perfeccionamiento y del amor, ya que en él se da curso óptimo a la condición natural obligable del hombre.

Las observaciones previas sintetizan lo que a un nivel muy general son los principales contrastes entre los dos grupos de corrientes. Para terminar este apartado resulta indispensable abordar una cuestión que puede haber saltado ya en la mente del lector familiarizado con la historia del derecho natural: ¿no es la sociabilidad útil de que aquí se ha hablado, tan referida a lo económico, aquella que Pufendorf ha resaltado previamente a los utilitaristas neomercantilistas en obras como *De Iure* y *De Officio*? Las indagaciones de autores recientes enfrascados con los vínculos entre la filosofía moral dieciochesca y los modelos de ley natural postulados en el siglo XVII por autores como Grocio y Pufendorf parecerían apuntar en este sentido.¹³

Ciertamente, un análisis diferenciado de la utilidad como el de Montesquieu recuerda mucho el esquema pufendorfiano de los “deberes”

¹² Libertad cuyo carácter aleatorio se manifiesta en el “estado adventicio” de la institucionalización social, explicado ya en el apartado III.

¹³ Así, por ejemplo, Hutchison, *Adam Smith*, p. 304 (sobre Verri) y Tribe, *Governing*, p. 29-30 (sobre cameralistas alemanes). Entre los autores todavía más recientes que han tratado de este punto se encuentra Haakonssen.

(*Officia*), con sus tres categorías de relaciones interindividuales (ámbito particular), cívico (ámbito público) y domésticas (ámbito familiar).¹⁴ Sin embargo, del mismo Montesquieu se ha recalcado atinadamente que cualquier filosofía de la ley natural presente en su *Espíritu* se combina en forma continua con un abordaje de orientación determinista o necesarista a la manera de los físicos,¹⁵ de lo que resulta que la necesidad de las leyes positivas reconocida por él es a la manera física y no moral, como pretende Pufendorf. Es cierto que Montesquieu comparte con Pufendorf la renuencia a admitir la famosa tesis del estado natural de Hobbes. También lo es, sin embargo, que sus razones para ello son distintas de las del famoso jurista alemán. Mientras éste intenta recalcar el carácter social del hombre y negar así el aislamiento egoísta original que Hobbes le atribuye, el francés busca un planteamiento que le permita decir del hombre algo más que su índole social.¹⁶ Aquí se revela la dimensión y sentido del énfasis de Montesquieu en los alcances de la ciencia nueva, del saber orientado a distinguir entre lo que pide empirismo sociológico y lo que pide racionalidad jusnaturalista atendida a la equidad y reciprocidad previas a cualquier ley positiva. Montesquieu quiere ofrecer la posibilidad de un destino humano útil, racional y justo, acorde con el principio ciceroniano de una utilidad para la sociedad humana en general.

Apuntamos con esto un aspecto decisivo del utilitarismo neomercantilista que da razón de sus intenciones más profundas en cuanto a su énfasis en el carácter sociable del hombre. Estos autores quieren una ciencia utilitaria de gobierno que también abarque el comportamiento entre las naciones, como se dijo en la Introducción de este trabajo. No se trata solamente de proclamar lo deseable y justificado que es la paz entre los pueblos, como muchos autores previos han hecho, sino de mostrar que en el trinomio de lo útil, lo racional y lo justo está el secreto para llegar a ella. Y más allá de esto, a lo largo de toda nuestra exposición previa hemos demostrado que la filosofía moral de los utilitaristas neomercantilistas se enfrasca con programas de vida que sustentan la idea de un perfeccionamiento individual. Este punto constituye también una novedad frente al principal paradigma ético previo, el cartesiano, donde prevalecía una tónica perspectivista por la que el agente moral debía actuar siempre en función de la distancia o cercanía con que los bienes se le presentaban, así como de la posibilidad de evitar o “esquivar” los infortunios (ausencia de bienes).¹⁷

¹⁴ Expuesto en Haakonssen, *Natural Law*, p. 42.

¹⁵ Aron, *Currents*, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹⁷ Schwaiger, *Problem*, p. 41, 61.

Para medir la separación entre esta ética cartesiana y la de nuestros autores basta con remitir de nuevo a la experiencia sublime del deleite, el amor y la amistad en el sujeto moral de Wolff, ya liberado de este perspectivismo ético. También remitimos a lo dicho al término del apartado dedicado a Wolff respecto del contenido filosófico preciso que éste da al principio del perfeccionamiento, aquel que en Pufendorf quedó postulado de manera vaga y sin acoplamiento con otros contenidos de su filosofía política.

La filosofía de la vida común o experiencia común

En los capítulos previos se ha mostrado la relación entre el estudio de las virtudes y las tesis formuladas por los utilitaristas neomercantilistas en el campo de la psicología moral como algo necesario dentro de un plan de estudio de la naturaleza humana, cuestión muy en boga a lo largo del siglo XVIII. ¿Queda en esto la aportación filosófico-moral de esta corriente general de pensamiento? La respuesta es negativa: el utilitarismo neomercantilista desarrolla una temática filosófica propia que le permite erigirse en la primera filosofía de la participación política en las sociedades caracterizadas por el consumo masivo de ideas. Ya en Feijoo hemos advertido la crítica a lo que él llama los prejuicios vulgares, que en buena medida corresponden a las opiniones adoptadas por individuos que se dejan llevar por la opinión de la masa, pero lo visto hasta ahora sobre la crítica feijooniana a estos “errores comunes” se refiere fundamentalmente a la aprehensión de situaciones cotidianas o bien de fenómenos científicos empíricos. El utilitarismo neomercantilista tiene también algo que decir respecto de la suerte de la filosofía misma en este contexto de pereza o zafiedad intelectual generalizada, siendo de su interés el hecho de que el buen desenvolvimiento de esta disciplina puede sufrir de manera extrema dentro de tal situación. Peculiar de esta nueva perspectiva crítica es el señalar los peligros de ver al individuo como un ente abstraído de su sociedad y fundamentar así ciertas lealtades y situaciones políticas míticas que nada tienen que ver con la realidad. Tales supersticiones surgen, desde la perspectiva del utilitarismo neomercantilista, del ignorar el contexto social de origen del sentido humano de lo moral, algo que ya fue expuesto con anterioridad. Nada ilustra mejor sobre esta cuestión que la discusión emprendida por nuestros autores sobre la filosofía vulgar y la retroalimentación de ésta con la política vulgar, la expresión más clara del fenómeno en cuestión.

Antes de proseguir, sin embargo, añadamos que en este apartado se llenará también un vacío dejado en la exposición de los capítulos pre-

vios, relativo a las causas de la alta valoración moral de la familia y las formas de vida no pública que hemos detectado en estos autores. Hasta ahora sólo se ha constatado dicho aprecio a partir del análisis diferenciado de la utilidad y haciendo ver cómo la tradición política de algunas corrientes las impelen a ello, con acento en la tradición de la “casa completa” aristotélica (corriente alemana) y de la republicana renacentista (Montesquieu). En los hechos existe, sin embargo, una razón filosófica propia que lleva también a estos escritores a la valoración de la vida común como sustrato alimentador de la vida pública, y dicha razón tiene que ver con la percepción que los mismos autores se forman de la situación de la filosofía en su época.

El punto de la filosofía vulgar aparece ya en los escritos de Feijoo y Hume, quienes lo tratan de manera explícita y amplia, en tanto que los demás autores se refieren a él como algo más bien implícito, sin que por ello deje de pesar decisivamente en su pensamiento. Aunque en su forma más general el fenómeno puede ser definido como la perversión del sentido y los fines de la filosofía por el descontrol pasional que ella misma desata en el filósofo, lo cierto es que, como se mostrará aquí, esta patología se extiende a la participación política masificada. Por no conocer los fines y las limitaciones de su propia capacidad reflexiva, un filósofo o intelectual puede contribuir a corroer una de las bases implícitas de la vida política sana: el principio de que la virtud, la felicidad y el perfeccionamiento del individuo necesitan de la participación de éste en y de la vida común. Empecemos con el análisis de Feijoo, que permitirá presentar ya los términos del diagnóstico.

Como se recordará, Feijoo es el desmitificador por excelencia de los “errores del vulgo”, expresión que a menudo emplea como sinónimo de “errores comunes” o “del pueblo”.¹⁸ Sin embargo, el significado de vulgo para Feijoo no es el mismo que “plebe”, “chusma”, “clases bajas”, “escoria de la sociedad” o algo por el estilo, como en un primer momento se podría pensar. En repetidos pasajes del *Teatro crítico* y las *Cartas eruditas* se especifica que vulgo existe también entre los sabios y notables, donde muchos ingenuamente no lo esperarían.¹⁹ Vulgares son, por ejemplo, quienes alientan esa idea de una “política más fina” en el sentido maquiavélico, cuya falsedad le pasa desapercibida a personas de cualquier tipo y condición social. Vulgar es la persona que se adhiere a los lugares comunes llevados y traídos por la voz general, lo que la hace incapaz de

¹⁸ Así la usa, por ejemplo, en su famoso discurso “Voz del pueblo”, con que abre precisamente el tomo I de su *Teatro crítico*, en *Obras*, I, p. 3-8.

¹⁹ En “Maravillas de la naturaleza”, en *Obras*, III, § II, p. 334, se refiere Feijoo a “el vulgo de los filósofos (que en todas las facultades hay vulgo...)”.

una crítica u opinión que deslinde lo necesario de lo probable y lo experimental de lo especulativo. Los escolásticos que a punta de citas de Aristóteles atacan a la filosofía experimental moderna ameritan ser considerados como filósofos vulgares: su ignorancia del componente empírico del conocimiento es simplemente supina, al tiempo que en ellos se hace patente un inconveniente propio de la filosofía, si bien agravado en grado patológico, como lo es la proclividad a la disputa.

Que la inclinación al pleito es propia de los filósofos lo demuestra Feijoo con el ejemplo mismo de Platón y Aristóteles, enfrascados ya en acaloradas confrontaciones que fueron continuadas por sus seguidores.²⁰ El *cura nota* que la índole beligerante de los filósofos tiende a manifestarse como una adhesión tenaz a la autoridad consagrada o bien como una indiscreta inclinación a la doctrina nueva. Ni una ni otra actitud son adecuadas, asegura, pues tanto en lo nuevo como en lo viejo existen elementos claros de error, como las tesis conducentes a irreligión. Feijoo toma el ejemplo de la filosofía aristotélica y la cartesiana, cuyos partidarios disputan desde hace tiempo, no obstante el hecho obvio de que sus respectivos fundadores fallaron en la comprensión de la Creación.²¹

Para Feijoo no es por tanto novedad que donde hay filósofos hay predisposición a la disputa. Lo que a todas luces lo preocupa, sin embargo, es que en las épocas recientes la rijosidad mencionada transita a una fase inédita de “guerra filosófica”, según el término que gusta emplear. Ya no sólo se constata la clásica lucha entre escuelas, como de aristotélicos y cartesianos, sino también una nueva forma de agresividad más individualizada y propia de una sociedad atomizada. Existe un contingente de filósofos que no se arredra en dar un carácter tumultuario a sus ataques, por lo que de manera abierta recurren ya, para efectos de debate, a “la política”, entendida aquí por Feijoo como los cálculos y disimulos orientados a la ventaja personal. Se trata, en concreto, del abierto recurso a las descalificaciones personales que reemplazan a los argumentos, incluso los de autoridad.²²

El comportamiento gana fuerza por la circunstancia de que el vulgo se solaza con este tipo de disputas. En “Sabiduría aparente”²³ Feijoo traza la personalidad del nuevo intelectual que comienza a proliferar. Este último se caracteriza por el recurso a los gestos majestuosos, así como

²⁰ Feijoo, *Ilustración apologética al primero y segundo tomo del Teatro Crítico*, “Guerras filosóficas”, en *Obras*, IV, p. 250.

²¹ “Guerras filosóficas”, discurso I del tomo II del *Teatro, Obras*, I, § X, p. 66.

²² *Ibidem*, § IV, p. 61: “hay... muchos, que impugnan las opiniones contrarias, no por falta de reflexión, sino por sobra de política. Saben bien que los necios son infinitos, y que a todos los que lo son persuade más el estrépito de las voces que la fuerza de los discursos”.

²³ “Sabiduría aparente”, discurso VIII del tomo II del *Teatro, Obras*, I, p. 77-81.

por darse aires de gravedad y circunspección artificiosas que impresionan a los ignorantes. El nuevo letrado sabe atraer la conversación a los temas que más o menos domina, lo que le permite desplegar una sabiduría supuestamente a toda prueba. En realidad, apunta Feijoo, este tipo de intelectual se apoya más en la memoria que en el entendimiento, de suerte que se norma por un espíritu filosófico falso y no oculta una incapacidad obvia para explicar hasta los fenómenos sensibles más comunes. La admiración que cosecha en el vulgo le permite prosperar, al grado de que en ocasiones derrota a teólogos muy capaces por la vía de arrinconarlos en algún punto muy confuso.

La conclusión de lo anterior es que “tiene la ciencia sus hipócritas no menos que la virtud”,²⁴ pero la realidad es que al filósofo vulgar se le reconoce fácilmente por la conducta con que consigue sus victorias. Una de sus características primordiales es el no poder expresar nunca una alegría sana y genuina, además de que cae con facilidad en los sarcasmos y las expresiones soeces. No sigue, pues, las reglas de la urbanidad, que también deben valer en el ámbito intelectual. Su condición de filósofo espurio lo lleva a una alianza con el resto del vulgo en el desprecio de quien en verdad merece el calificativo de sabio.

Las expresiones de filosofía vulgar de nuevo formato no se agotan con lo dicho. Existe otro tipo de falso filósofo que no encaja del todo con lo descrito y ha empezado a proliferar en las fechas recientes. Este último está ejemplificado tanto por el autor del discurso sobre las ciencias y las artes refutado en “Ventajas del saber”²⁵ (Rousseau) como por el “crítico moderno”, denominación a que recurre el benedictino para designar una nueva especie de intelectual. De Rousseau censura el cura ese proceder extravagante de proponer paradojas sin resolverlas, así como el que vea en las ciencias y las artes la principal causa del lujo y la decadencia social. De un filósofo generador de tales tesis ni siquiera queda claro si cree o no en lo que dice, advierte Feijoo,²⁶ al detectar en él un discursar caprichoso que no precisa las verdaderas causas de las cosas.

En cuanto al llamado crítico moderno, su especialidad consiste en hacer como si la “crítica” (la comprensión filológica e histórica de los textos) constituyera un asunto de demostración y no de opinión o verosimilitud.²⁷ Es así que exige evidencias inapelables para poder aceptar cualquier argumento en contra del suyo. Ahora bien, comenta Feijoo, si un

²⁴ *Ibidem*, § 1, p. 77.

²⁵ *Vide supra* apartado IV.

²⁶ Pues el extracto del texto de Rousseau aparecido en las *Memorias de Trévoux* (donde Feijoo lo lee) no le parece propio de un intelecto tan zafio como el que creería en la tesis ahí defendida. Véase Feijoo, carta erudita “Ventajas del saber”, en *Obras*, I, p. 581, 585.

²⁷ Carta erudita “De la crítica”, en *Obras*, I, p. 602-603.

crítico no se atiene a la verosimilitud en asuntos eminentemente opinables, entonces sólo queda pensar que es el interés (propio o de grupo) o bien la conformidad con la multitud lo que realmente lo inspira.

Tal es el panorama presentado por Feijoo respecto de los rumbos de la filosofía cuando los mismos sabios —o los pretendidamente tales— se ajustan al vulgo o sólo piensan en ostentar el propio ingenio, algo que los lleva a lo primero. Feijoo sostiene que en el fondo de esto se encuentran ciertos defectos de la naturaleza humana, los que a todas luces se amplifican en las profesiones intelectuales. Decisivo para la comprensión del problema es lo que Feijoo llama “el error universal”,²⁸ que ocurre en todos los seres humanos. Dicho error consiste en albergar una opinión exagerada sobre los alcances del propio entendimiento. Si este defecto es universal, ello significa que los mismos pilares de la filosofía no se han mostrado inmunes al mismo, y Feijoo afirma efectivamente que ninguno de ellos ha dejado de equivocarse y tenerse a la vez por muy superior. Una pregunta se torna entonces crucial: ¿por qué le cuesta tanto al intelecto humano, incluso al eximio, detectar esta falla? Feijoo remite, por una parte, a la fuerza irresistible del amor propio en cada hombre. Por otra parte toma en cuenta, sin embargo, las fallas propias del intelecto que favorecen visiblemente este error.

Para empezar hay que considerar que el entendimiento intenta siempre verificar sus dictámenes o actos directos mediante los actos reflejos, es decir mediante la reflexión, la cual con mucha soltura declara correctos a los primeros. No se percata el sujeto de que esta reflexión suya puede estar normada por los mismos principios que los actos directos, que de ser falsos contagiarán de esa falsedad a los actos reflejos.²⁹ Resulta así que la reflexión, como capacidad de autoexamen, no alcanza más que una relativa eficacia. El individuo debe estar entonces consciente de que este error universal lo acecha siempre y que la percepción de los errores ajenos debe recordarle continuamente esta situación; lejos de ensoberbecerse debe tener siempre en cuenta su debilidad en este mismo renglón. Pero esto no es nada fácil, concede Feijoo, quien registra la paradoja de que conforme más limitada sea una persona en su intelecto y más ayuda requiera para entender algo, en esta misma medida tenderá a pensar, una vez ilustrada en la cuestión, que su incapacidad no delataba una deficiencia intelectual sino otra de signo distinto, como la escasez de conocimientos o de repertorio lingüístico. Tiende a pensar, en fin, que su ilustrador lo supera en la capacidad de explicar, no de discurrir, por lo que cae de lleno en el error universal.

²⁸ “El error universal”, discurso XIII del tomo VI del *Teatro*, en *Obras*, III, p. 359-369.

²⁹ *Ibidem*, § IX, p. 365.

Sucede entonces que quienes más limitaciones exhiben en su intelección, más obstinados están también en afirmar la igualdad de los entendimientos, una ilusión generada por el amor propio y la consecuente ceguera ante la inferioridad revelada. En contraste evidente, los inteligentes reconocen la desigualdad de los entendimientos y veneran a quienes más destacan en las ciencias y las letras. Sobra aclarar aquí de qué lado de esta clasificación están los filósofos genuinos, en opinión de Feijoo.

Muy importante es notar aquí que los principales efectos del error universal ocurren en la política.³⁰ Entre ellos se cuentan las murmuraciones contra el gobierno por parte de quien, pese a no tener estudio o práctica, pretende de todas maneras corregir las decisiones del príncipe, el ministro o el prelado. Asimismo hay que atribuir a este error los desasosiegos interiores de quienes no tienen más remedio que obedecer órdenes que les parecen desacertadas. Y también entra aquí la “reinante pestilencia de la ambición”, que incita a quien se juzga muy entendido a procurarse indefectiblemente el mando. Igualmente atribuibles al error universal son los atrasos en las letras, donde los necios se obstinan en desplazar a los entendidos (por lo general muy modestos), de ahí que recurran a la vía de confundir al público con disputas ruidosas. Como se ve, el error universal señalado por Feijoo no deja de atentar constantemente contra la paz y la tranquilidad de la República.

Ahora bien, ¿cómo enriquece el diagnóstico de la filosofía vulgar la percepción feijooniana del creciente individualismo de la época? El autor del *Teatro crítico* está persuadido de que el filósofo vulgar explota vilmente el error universal y agrava así todos los conflictos derivados de la natural sobrevaloración intelectual de cada uno. Esta misma situación explica las animadversiones, denigraciones y hasta resentimientos gratuitos contra quienes más cerca están de la sabiduría, es decir, contra los que gozan de un mejor entendimiento. No es casual que el primer objetivo del filósofo vulgar sea producir una atmósfera de ebullición y confusión, con batallas de individuo contra individuo. Éste es precisamente el rasgo que Feijoo ha presentado como el más característico del vulgo desde su primer discurso del *Teatro*, “Voz del pueblo”, del que se habló ya en la introducción a este libro.

El vulgo, dice ahí, es como un hervidero de átomos, al estilo de los concebidos por Epicuro, en que unos y otros elevan sus voces y emiten sus opiniones sin orden ni concierto. Ante tal estado de cosas no es conducente conformarse con el postulado de una suprema inteligencia que a fin de cuentas preside este bullicio de átomos-hombres, según han hecho Gassendi y sus seguidores. De importancia decisiva es que en el her-

³⁰ *Ibidem*, § XI, p. 367.

videro intervengan agentes que pulan la rudeza de tales átomos, pues “de la concurrencia casual de sus dictámenes, apenas podrá resultar jamás una ordenada serie de verdades fijas”.³¹ Según lo dicho en este discurso, la inteligencia suprema debe fungir como la “intendente de la obra” pero el pulimiento de los materiales —el organizar y disponer a los átomos-hombres— toca a los hombres sabios en calidad de subalternos de dicha inteligencia. Con el advenimiento de la filosofía vulgar este esquema se invierte y el vulgo pretende gobernar a los más sabios.

La preservación de la integridad y buena fama de los verdaderos sabios y filósofos se revela así como una condición prioritaria en el plan de renovación moral y política concebido por Feijoo para España. Aquí se revela de nuevo la justificación del principio de la inmovilidad social promovido por él. Dicho principio es esencial para la convivencia pública porque corrige inconvenientes profundos de la naturaleza humana. Para Feijoo, los grandes momentos de la humanización, tanto en la vida personal como colectiva, son los avances en el sentido de acatar el orden y la jerarquía en las relaciones interindividuales, lo que sólo es posible si las personas controlan el impulso a la autonomía personal derivado del “error universal”. Es la policía, en concreto, la que marca los progresos de la lucha contra este error, pues por esta voz entiende Feijoo tanto la reglamentación de las cosas públicas en una ciudad o villa como la observancia de la urbanidad o cortesía (“cortesanía”).³²

El lector notará que en las dos acepciones el impulso a la autonomía queda doblegado en favor del pulimiento de la persona, en la primera por la vía del acatamiento irrestricto de la superioridad política, en la segunda —más amablemente— por la práctica de una virtud social. Es muy revelador que en una peculiar digresión sobre si ciertos primates de Borneo son hombres o no,³³ Feijoo sostiene que no lo pueden ser, dado que “si lo fuesen, sucesivamente se iría comunicando de unos a otros alguna policía y el uso del habla”, lo cual no ha sido el caso. Cuando un par de párrafos adelante este autor acepta hipotéticamente la posibilidad de que existan familias o grupos humanos primitivos desprovistos de lenguaje por generaciones, entonces resulta claro que es la policía lo que les permite dar el primer paso en el sentido de humanidad. Si carecieran de ella no tendría ya sentido la frase recién transcrita. Apréciese,

³¹ “Voz del pueblo”, en *Obras*, § 1, p. 3.

³² *Ilustración apologética al primero y segundo tomos del Teatro Crítico*, “Mapa intelectual”, *Obras*, IV, p. 311. Aclara ahí Feijoo que los franceses usan el término *police* sólo en el primer sentido mencionado (reglamentación), pues a lo segundo llaman *politesse*.

³³ En “Sátiros, tritones y nereidas”, discurso VII del tomo VI del *Teatro*, en *Obras*, III, § IV, p. 352.

por cierto, que la policía se aprende en la familia, que es el ambiente en que más directa y cotidianamente se vive el principio de la jerarquía.

El mal representado por el filósofo falso o vulgar queda así resumido por Feijoo en el intento de autonomizarse frente a la policía, esto es, frente a aquello que hace hombre al hombre y que de ser destruido implicará la ruina de la República. La policía como obediencia y urbanidad importa también como contrapeso a los inconvenientes morales de un mundo en que el dinero es asequible al hipócrita, que con ello encubre los propios defectos, según se vio en el apartado de Feijoo. Desde un punto de vista todavía más social, la policía es el factor que amortigua los aspectos relativamente hedonistas admitidos por Feijoo como propios de la vida común: las modas, la búsqueda de fortuna, la pasión del amor sensible, etcétera.

Así, dentro de las cualidades del hombre útil también debe estar —y muy preponderantemente— la honesta obediencia, sobre todo si se es uno de esos sabios transmisores de los designios de la más alta inteligencia (la Corona) a los átomos individuales (los súbditos). En esta última situación, sin embargo, el ministro ejerce también una autoridad honesta, sobre todo en la medida que se contribuya al urbano pero firme desengaño del vulgo. Quien se empeña en esta última tarea actúa conforme a la verdadera filosofía, digna de toda fama y aprecio.

Una conciencia parecida a la de Feijoo sobre los peligros políticos de la filosofía vulgar emergente lo encontramos en David Hume, tal como lo ha mostrado Donald W. Livingston de manera incontrovertible.³⁴ Hume está también consciente de que la filosofía alberga ya en sí ciertas tendencias patológicas que, de generalizarse, terminarán por envenenar peligrosamente la convivencia pública. En su caso la patología filosófica aparece descrita de manera más extensa y profunda que en Feijoo, según tres principios: 1) el principio de ultimacía: el filósofo no se contenta con la idea de las cosas que le transmite la costumbre o la experiencia, pues quiere llegar al principio último de ellas por el estudio y la reflexión para quedar satisfecho; 2) el principio de autonomía: filosofar implica rechazar la participación en la vida común o de costumbres para asumir entonces la posición de un espectador soberano, animado por la convicción de hallarse a un nivel más alto que quien permanece atado a la costumbre o al prejuicio; 3) el principio de dominio: dada esta posición de supuesta autonomía total, el filósofo experimenta todo disentimiento respecto de su propio sistema como un desafío lanzado desde un sistema contrario y no solamente distinto, de ahí su pasión por disputar y hacer

³⁴ En *Melancholy*, libro dedicado precisamente a esto. De esta obra está tomado el resumen de las ideas de Hume que se presentará a continuación.

prevalecer su propio sistema. Como se ve, esta última peculiaridad es la que Feijoo destaca de manera muy clara.³⁵

Ahora bien, trasladada la crítica feijooniana de la filosofía vulgar a las categorías de Hume, resulta que en éste las costumbres ocupan el lugar de lo que en Feijoo tenía la policía. La vida común o de costumbres es el más importante factor de humanización concebible, pues en él se gesta la misma capacidad del pensar individual. La relación entre costumbres y capacidad racional, hace ver Hume, es la misma que entre idioma hablado y gramática en un niño recién parlante: en éste no se constata que primero haya aprendido las reglas gramaticales y dominado después el habla, sino justamente lo contrario. De manera parecida, primero se aprende a pensar en la vida común (impresiones de reflexión) y luego a filosofar con juicios sofisticados (ideas de reflexión).

El verdadero filósofo es el que reconoce haber sido presa de una ilusión de independencia intelectual a partir de un “momento filosófico heroico”, aquel que pone al que lo padece en el camino de la pretendida autonomía frente a la vida común. Su perfil es el de un hijo pródigo que regresa a la costumbre para participar de nuevo en la vida colectiva, a la que en el futuro corregirá o criticará sólo de manera parcial y con la intención de mejorarla desde la veneración que por ella siente. No intenta más subvertirla o vulnerarla en su totalidad, como quería mientras estuvo poseído por el delirio de autonomía filosófica. También ha abandonado la pretensión de dominar desde un sistema de ideas, así como de acceder a una explicación última, cuya inexistencia resulta ahora patente. Puede decirse, en resumen, que el verdadero filósofo es un renegado del proceso de individualización extrema por la vía intelectual. Es un hombre consciente de la autonomía de la costumbre como lo verdaderamente autónomo, como aquello que existe en sí y de por sí, y de lo que él no puede por ende prescindir.

Tras la definición del verdadero filósofo por Hume podemos abordar ahora la de aquel que es falso o vulgar, que es la contraparte. Éste no experimenta nunca ese retorno a la costumbre que reorienta la vida del primero. Persiste en cambio en una carrera desenfrenada por autonomizarse frente a la vida común e incurrir en críticas demoledoras de ésta, en pos de una ultimacía filosófica que lo lleva a un auténtico tren de delirio. La especialidad del filósofo vulgar es elaborar versiones alquímicas que transfiguran la realidad y subvierten el orden real de las co-

³⁵ Es de notar, como diferencia importante entre Hume y Feijoo, que para este último la patología filosófica deriva de la naturaleza humana, en tanto que Hume la considera como contraria a ella. Evidentemente, Hume tiene una idea más benévola de la naturaleza humana, en lo que puede ser importante su alejamiento del dogma cristiano de la Caída, muy presente en el eclesiástico Feijoo.

sas. La alquimia filosófica consiste en extraer generalizaciones injustificadas de hechos particulares y difundir así versiones falsas de las cosas. Es el caso, por ejemplo, de quienes difunden la llamada interpretación *whig* de la Constitución inglesa, según la cual ésta ha de ser vista como el resultado de un contrato entre sujetos investidos de derechos individuales.

En sí, la teoría del contrato social es atentatoria de la lógica, muestra Hume, ya que se le quiere usar para formar gobiernos de una manera aprehendida cuando en realidad se está partiendo de un prejuicio evidente: que las costumbres, por lo que implican de jerarquías y autoridades, no deben tener parte en la empresa, pero más allá de esto, los filósofos vulgares *whigs* malentienden el famoso conflicto civil inglés del siglo XVII al desacreditar el partido realista por haber defendido el principio de autoridad frente a la libertad reclamada por los puritanos. En realidad, asegura Hume, los realistas sabían lo que hasta el pueblo más atrasado tiene claro: sin autoridad no es posible la existencia de gobierno alguno. Considerar la derrota realista como una victoria de la libertad equivale a subvertir el verdadero sentido de las cosas. Sin autoridad no puede haber libertad, concluye Hume.

Hume percibe así una filosofía vulgar contemporánea que malentende el vínculo entre libertad y autoridad. El máximo ejemplo de filósofo vulgar para Hume es John Wilkes, quien en la década de 1760-1770 encabeza en Inglaterra —y con amplio apoyo también en Angloamérica— el movimiento radical en favor de una mayor libertad de prensa y de la democratización parlamentaria. Este movimiento de “Wilkes y libertad” señala, sin embargo, una nueva etapa dentro de la historia de la degeneración filosófica *whig*. Se trata de una masificación genuina del espíritu filosófico al estilo de la verificada con los puritanos durante la Guerra Civil, advierte Hume, aunque ahora ajena al impulso religioso que todavía movía a estos últimos y los había hecho instalar un parlamento-iglesia enfrascado tanto en asuntos bíblicos como fiscales y políticos. Ahora, bajo el reclamo de los derechos individuales, la multitud londinense ostenta un desprecio completo por todo lo que aparezca como una autoridad no emanada del reconocimiento de estos derechos y del contrato de gobierno.

La falsa filosofía encuentra así vías inéditas en su apelo al vulgo.³⁶ Por lo demás, el movimiento de Wilkes también da voz a un sentimiento nacionalista inglés que esgrime la idea de que Inglaterra enseña al mundo lo que es la libertad y la Constitución óptima, además de dar voz a un

³⁶ También en Hume la palabra vulgo no se refiere a plebe o clases bajas. Este filósofo constata que las clases medias, que valora como las más activas e inteligentes, también se dejan llevar por la demagogia de Wilkes. Así es que vulgares los hay en todas las clases y sectores

desprecio profundo por el otro gran reino de la Unión Británica, Escocia. Esto último no deja de recordar aquel amor patriótico o nacional-particularista que Feijoo critica repetidamente como pasión vulgar de su tiempo.³⁷ El escocés Hume se muestra muy sensible al chovinismo inglés mencionado, como es natural.

Se aprecia, pues, que el temor por la difusión masiva de la filosofía vulgar por la vía de una politización innoble se agita en la mente de dos importantes pensadores dieciochescos de España y Gran Bretaña. Parece legítimo concluir que en Feijoo y Hume el concepto de filosofía vulgar se vincula progresivamente con el de política vulgar. Esta última es la que empieza a girar en torno a las ideas vulgares de nación (o patria), constitución y ciudadano. Estas nociones requieren, por tanto, ser esclarecidas desde una posición de filosofía verdadera. Ya en ello, Feijoo constata que la vanidad y la emulación suelen guiar a las naciones cuando se perciben entre sí,³⁸ de suerte que la difundida curiosidad por las peculiaridades nacionales viene a mezclarse con la pasión del amor a la patria o al territorio innato (reino, provincia, distrito).

Es preciso, por tanto, extirpar esta fascinación por lo único, lo singular, lo raro, que es un típico defecto de la aprehensión vulgar potenciado ahora por la afección a sí mismo. Hay que dejar sentado que la patria verdadera es el Estado de que se es miembro, por lo que afecto auténtico hacia ella lo habrá en la medida en que se acate su gobierno civil y se observen sus leyes. Si seguimos el modelo feijooniano de la utilidad en esto del amor patriótico, habrá que decir que la cosa o asunto es la sujeción al Estado y el modo los servicios que se hagan por la propia región. En el pensamiento político de Feijoo hay una clara subordinación del concepto de patria (particularidad) al de Estado (generalidad), lo que coincide con la subordinación de sociedad particular (amor al propio bien) a sociedad política (amor al bien común).

Hume, por su parte, aborda el punto desde la idea del carácter nacional. Señala que éste existe, pero como algo gestado a lo largo de generaciones por la vía de la memoria, el afecto y la emulación, tomada esta última en el sentido positivo a que se aludió en el apartado previo sobre este pensador. Es algo, pues, que surge de manera espontánea y ante todo por una participación en la vida común. Nada, pues, que tenga que ver con superioridades o vocaciones de liderazgo sobre los otros,

³⁷ Congruente con una actitud cosmopolita y supranacional, Feijoo lee y recibe la influencia de muchos autores franceses (literatos, filósofos, historiadores, ensayistas, etcétera). De ello da pruebas G. Delpy en su libro sobre las fuentes francesas de Feijoo: *Bibliographie des sources françaises de Feijoo*, Paris, Librairie Hachette, 1936.

³⁸ "Amor de la patria y pasión nacional", discurso X del tomo III del *Teatro, Obras*, I, § IV, p 144. § VI, p. 145.

vistos como menos capaces, según sucede en el nacionalismo *whig*. En lo substancial surge como un flujo de simpatía, esto es, de la operación por la que alguien hasta ahora no registrado queda incorporado a la atención y disposición benevolente del que lo percibe. El carácter nacional es motivo de gozo y placer para los que lo viven y no puede llevar a la agresión o al desprecio. Sus atributos no son, en suma, distintos de los de un estilo arquitectónico que poco a poco se impone en una colectividad por su belleza y funcionalidad.³⁹

Por lo que toca a la constitución, queda también claro que a Hume le importa mucho la preservación de los distintos órdenes sociales de participación en que se desenvuelve la persona, de suerte que no se le debe concebir como origen y sanción legal de un mero agregado de individuos-átomos. En *Idea de una perfecta Commonwealth*, de que se habló en su momento, y sobre todo en *Del origen del gobierno*, uno de sus ensayos más tardíos (1777), este escocés deja en claro que la constitución debe integrar a las formas de asociación surgidas de la vida común desde tiempo atrás. Concibe, en fin, una constitución en que estos órdenes sociales, distintos de la sociedad civil, tienen más poder que el propio rey. Se trata de aquellos órdenes articulados en torno a familias, ciudades, provincias o regiones históricas, universidades, gremios, etcétera. Esto no los dispensa ciertamente de someterse a leyes iguales y generales para efectos de administración pública. Sin embargo, no se trata de anular estos órdenes en aras de un poder centralizado que elimine o demerite la participación que los individuos tienen en ellos. Si los órdenes sociales insertos en la vida común han sido decisivos en la formación de individuos, absurdo sería querer derogarlos a nombre de lo que a fin de cuentas es una agrupación de estos últimos.

En cuanto a Feijoo, éste no ofrece pensamientos muy concretos sobre la Constitución. Conviene mencionar, sin embargo, lo dicho por un claro continuador suyo en el programa de revitalización nacional en sentido utilitario, Bernardo Ward. Éste se refiere ciertamente en el discurso preliminar del *Proyecto económico* (1779) a una “constitución de gobierno [en España] que deja al rey un poder absoluto para hacer todo el bien que quiera”. No obstante, ya en el curso de la obra hace ver que este esquema de absolutismo no implica la apatía de los vasallos en aras de un activismo único del monarca, antes bien supone que colaboren diligentemente en obras de utilidad. Ya en su *Obra pía*, el escrito anexado al anterior, Ward no sólo contempla la participación de individuos sino también de órdenes religiosas, cofradías, municipios, etcétera, para los mismos fines.

³⁹ Livingston, *Melancholy*, p. 369-370.

Evidentemente, para Ward es un error rotundo pensar en una soberanía que aplaste las formas de asociación distintas de la de los vasallos en estado de sujeción civil al poder real. Lo que hace el rey es coordinarlos, al tiempo que las asociaciones animadas por el espíritu público —como las sociedades económicas de Campomanes— transmiten la inteligencia directiva. Se trata, en fin, de la inteligencia suprema y las fuerzas pulidoras subalternas de que habla Feijoo en “Voz del pueblo”, cuya intervención ocurre para aprovechar un sentido de la utilidad y la obligación (policía) que el vasallo ha absorbido ya en la vida común. Las formas de vida en policía que prosperan independientemente de la soberanía real contribuyen a la renovación nacional. Ellas son las que han infundido en el individuo la capacidad elemental de visualizar jerarquías, indispensable para integrarse a una constitución de gobierno absoluto como la aquí referida.

Así, si Hume y Feijoo denuncian el error de un ciudadano definido por los derechos individuales y la vinculación a una supuesta patria territorial, ello es porque estas últimas ideas resultan de la filosofía vulgar y son recogidas con entusiasmo por políticos igualmente vulgares, a menudo para efectos de oposición destemplada y hasta movilización masiva (caso de Wilkes). El verdadero ciudadano está definido por virtudes antes que por derechos, y entre las primeras destacan la benevolencia y la elevación de alma según la concepción ciceroniana (Hume) o la “ingenuidad” o franqueza y la magnanimidad (Feijoo). En ambos casos se trata de individuos conscientes de la inexistencia de virtudes o méritos que no se originen y preserven en la vida común, sea que a ésta se le identifique con el reino de la costumbre o la policía. Saben, pues, que como individuos ellos mismos se deben a éstas.

Según Hume, el gran beneficio del retorno del filósofo a la vida común es el hacerlo generoso y confiado en un orden providencial cuyos resortes no domina pero de los que está cierto. Desde este talante puede desarrollar el verdadero filósofo una marcada civilidad o disponibilidad incondicional para los deberes públicos, sobre todo aquellos establecidos por la tradición. Esta honesta generosidad falta en personajes como Wilkes y Pitt el Viejo, ese político inglés que Hume detesta por promover guerras comerciales con motivación chovinista y desvirtuar así el sentido sociable y civilizador del comercio.⁴⁰ También falta en Rousseau, a quien Hume tiene ocasión de conocer y tratar con cierto detenimiento durante un viaje hecho por el suizo en Inglaterra, un episodio que permite al escocés apreciar el remilgado sentimiento de culpa latente en muchas ideas de Rousseau.

⁴⁰ Hume reprueba severamente los fines hegemónicos de la Gran Bretaña al embarcarse en la guerra de los Siete Años (1756-1763).

Lo anteriormente visto basta para mostrar la importancia que en las corrientes atlántica y española adquiere la crítica de una filosofía vulgar que alimenta a la política vulgar. De manera natural surge la siguiente pregunta: ¿cómo se manifiesta esta misma preocupación en las corrientes italiana y alemana?

Muratori sitúa la patología de los filósofos en relación con el apetito de la propia estima y alabanza, aquel que en su opinión no ha sido detectado debidamente por los moralistas de las épocas anteriores. Primera y primariamente este apetito se manifiesta como un ansia de estima de sí mismo, pero pronto deja el lugar al deseo de ser apreciado por los otros.⁴¹ Universal en su incidencia, este apetito puede ser particularmente provechoso o dañino en los hombres de letras, según los mueva a la utilidad pública, esto es, a contribuir al gobierno y la delectación honesta de los otros, o bien a la persecución de fines muy deshonestos. Ejemplo patente de esto último son algunos letrados que se desentienden de lo que más gloria acarrea a un ser humano: la práctica continua de las acciones y costumbres rectas. En tal caso no queda hablar de ellos más que como “la peste del mundo”, asegura Muratori, ya que su fama se sustenta en motivaciones inicuas. Entre estos sabios y profesores la ciencia sirve para satisfacer la concupiscencia y las pasiones, no para expresar un amor genuino a la virtud.

El sabio falso en el sentido de Muratori es impío, esto es, un individuo que se beneficia de la buena fe de la sociedad y se insurrecciona a la vez contra ella, dado su desapego a la honestidad de costumbres. No es ilícito anhelar la gloria, aclara Muratori, pero sí el pretender conseguirla sin virtud. Un sabio egregio, aquel que se atiene a los deberes religiosos, no actúa por el deseo de alabanza. Si ésta llega, la acepta como una forma de glorificar a Dios. Letrados de menor virtud, pero todavía sabios, suelen ser más condescendientes con la gloria mundana, si bien todavía se muestra capaces de verla como algo casual y apreciable en cuanto que acarrea una alegría inesperada. Son los hombres situados en el escalón inferior de la sabiduría quienes más buscan la alabanza de los demás, lo que se explica por sus miras limitadas a la persecución de la virtud civil, siempre inferior a la religiosa.

El apetito de estima y alabanza opera entonces como el de hacienda, ya que se dirige a un bien puramente temporal. Sin embargo, Muratori tiene claro que la alabanza debe ser situada a un nivel de beneficio más alto que la riqueza, que supone el riesgo de la disipación personal y familiar. El italiano no tiene inconveniente en recomendar la conquista del reconocimiento como una forma de ganar contactos en la sociedad polí-

⁴¹ Muratori, *Filosofía moral*, I, p. 246-254.

tica. Esto se debe hacer, sin embargo, como un ejercicio legítimo de la prudencia personal, de algo en lo que el individuo actúa calculadamente en pos de un fin aceptable y no como esclavo de la pasión.

Reaparece, pues, el tema ciceroniano de la imposibilidad de una utilidad sin honestidad. Muratori tiene como característica infaltable de la falsa o impía filosofía el creer posible que se puede tener la primera sin la segunda. Tratado ya el punto en el apartado dedicado a este autor, no abundamos más en él. Nótese simplemente que la patología filosófica de la impiedad remite aquí a una pasión universal y primitiva, la más elemental de todas en el esquema de Muratori: el amor propio. Desbocada, esta pasión primaria entraña el grave riesgo de un profundo desequilibrio moral, de ahí el estado de alerta continua que los hombres de profesión intelectual deben mantener a este respecto, sobre todo si gozan ya de reconocimiento, pero además de este peligro, la profesión literaria puede despertar una segunda tendencia moralmente disolutiva. Muratori la señala al hablar de Epicuro, el filósofo que explicó la felicidad mediante términos como “placer” o “voluptuosidad” cuando perfectamente podía haber recurrido a “contento”, “delectación”, “alegría”, “gozo”, etcétera, que hubieran sido más justos con el imprescindible componente espiritual de ese estado. Se trata de una manipulación deliberada de los conceptos que priva a éstos de su componente de honestidad, que para Muratori es la esencia de lo espiritual. Por descarriar a los otros respecto del verdadero sentido de las cosas, en este caso de la felicidad, Epicuro también los orienta hacia lo contrario de lo que buscan. Ya en lo relativo a la filosofía moderna, Muratori detecta falsa filosofía en Locke, como se pudo ver en su momento. Para el sabio modenense el peligro de la falsa filosofía es tan actual y acuciante como para Feijoo y para Hume.

Ahora bien, ¿cuáles son los efectos políticos de profesar una filosofía equivocada, según Muratori? Desde luego es menos explícito a este respecto que Feijoo y Hume. Sin embargo, un buen punto de partida en nuestra búsqueda es esa condenación suya del sabio que antepone la satisfacción de la concupiscencia a la de la confianza pública depositada en él. Un planteamiento de este tipo no deja de remitir a la idea estoica del decoro, tal como aparece en *Los oficios* de Cicerón.⁴² Según éste, las personas que viven en el decoro son quienes más merecidamente se ganan la atención (*i. e.* el aprecio) de los de su entorno. Supone así una conducta humana en la que se exhibe lo requerido por cualquier virtud particular y la general; en suma, se actúa con orden, coherencia y arreglo, de suerte que no se escatima la reverencia debida a todos los hombres, incluidos los vulgares.

⁴² Cicerón, *Oficios*, libro I, cap. 28, p. 29

Dos elementos deben estar siempre presentes en el decoro: la justicia o abstención de hacer daño a otros y el respeto o abstención de ofenderlos. Quien conoce el decoro conoce el mejor tono en el trato con los otros y no falla nunca o casi nunca en ello. Los movimientos de su ánimo son proporcionados y deleitan tanto como los de un cuerpo bello y bien dispuesto. En traducción a la terminología de Muratori, el decoro es ese buen gusto que infunde la medida adecuada en todo. Como despliegue de justicia y respeto, el buen gusto constituye el factor más humano y humanizante. Lo decisivo de dicho decoro es que el individuo cumple con lo que los otros esperan de él, si no es que va aún más allá.

El filósofo vulgar concebido por Muratori carece evidentemente del sentido general de la medida y la pertinencia que redundan en el respeto y la justicia para todos. Epicuro fue presa de esta patología al suponer una felicidad consistente en placeres ininterrumpidos, algo que sólo podría conseguir un individuo residente en un jardín de delicias en situación de lejanía de sus congéneres. Locke demostró adolecer de lo mismo al sugerir tesis materialistas respecto de conceptos que en su esencia se refieren a realidades espirituales. Ya en lo político, la falta de respeto y justicia se manifiesta cuando se antepone el placer y la comodidad a la obligación de todos de participar en la empresa de la felicidad pública,⁴³ situación que Muratori critica en una vena muy parecida a la que Ward muestra algunas décadas después. Aquí viene a cuento el concepto de República, punto de partida del italiano para recordar que el pueblo vive en una sociedad gobernada en Estado por el príncipe, en lo que “sociedad” tiene una connotación individualista (conjunto de átomos-individuos) y a la vez integrativa (es pueblo). Todo esto encaja perfectamente con el principio del decoro o buen gusto como forma esencial de la participación en lo colectivo, pues es de la satisfacción de una expectativa social —la colaboración de todo individuo a la felicidad pública bajo el príncipe como principal encargado— que depende el gozar de la paz y la tranquilidad públicas.

La vertiente italiana es la que sin lugar a dudas más profundamente ataca lo vulgar en el sentido de bajeza en el gusto y las conductas. Si el decoro consiste en una veneración de todos los seres humanos, de manera automática se excluye cualquier pasión nacional en sentido de singularizarse agresivamente frente a los otros. Muratori admite que la expresión “gloria de una nación” tiene sentido, tanto como que la considera equivalente a felicidad pública; sin embargo, esta equivalencia sólo se verifica si de por medio hay una tarea cultural en que todos participan según su propia capacidad individual y sin perjuicio de las otras naciones.⁴⁴

⁴³ Este es una idea que recorre el capítulo III de *Felicidad*, de Muratori.

⁴⁴ Continisio, *Governo*, p. 20-25, señala la importancia del tema de la gloria cultural italiana en Muratori.

La nación se sustenta en el decoro y a la vez ha de ser fuente de decoro de las demás. En cuanto al ciudadano verdadero, que debe ser virtuoso, éste ve en el bien de la República el suyo propio, mientras que la filosofía vulgar, por desentenderse de lo honesto decoroso, fomenta ante todo un “ciudadano” que busca el placer y las comodidades. El decoro o buen gusto afianza en el individuo la intuición de la honesta espiritualidad, de la misma manera que la policía de Feijoo lo hacía respecto de la honesta obediencia y la costumbre de Hume sobre la honesta benevolencia. Como intuición, el decoro lleva consigo una especie de visualización de la virtud que Muratori nunca se cansa de recomendar: la humildad.

Acorde con esto, la constitución ideal es la que arregla los asuntos públicos por una óptima combinación de los principios de utilidad y honestidad, con primacía evidente de esta última. Por la misma senda que Muratori, Verri condena el recurso judicial a la tortura que se hace en Milán, esto es, a una inhumanidad que se aplica a discreción del juez y que se quiere justificar en nombre de su utilidad para la indagación de la verdad, pese a no estar sustentada en ninguna ley milanesa y ser por tanto ilegal.⁴⁵ Aunque no lo plantea explícitamente en estos términos, Verri reclama aquí el primado de la honestidad sobre la utilidad de la manera más directa que pensarse pueda.

Queda hablar de la corriente alemana para cerrar las consideraciones sobre la condena a la filosofía y la política vulgares. Rastrear esta crítica en Wolff implica retomar el concepto de la intuición deleitable de la perfección, aquel que él mismo considera su principal aportación a la filosofía moral.⁴⁶ En un primer momento, sin embargo, conviene remontarse al enfrentamiento de Wolff con los seguidores del filósofo y teórico del derecho natural Christian Thomasius, paso indispensable para saber cómo plantea en general el problema de la verdadera y falsa filosofía. Según señalan los biógrafos de Wolff, ya en sus primeros años como catedrático en Halle (Prusia) le resultaba fastidiosa a éste la oposición de los adversarios mencionados, sobre todo porque Thomasius era un catedrático prestigiado y rival en esa misma universidad.⁴⁷ Es en contraste con la tradición thomasiana-pietista, y muy particularmente con el eclecticismo filosófico profesado por ésta, que Wolff enarbola la bandera de la

⁴⁵ Sus *Osservazioni sulla tortura* u *Observaciones sobre la tortura*, terminan de ser redactadas en 1777, pero Verri no se atreve a publicarlas en vida. Son editadas en 1804, algo después de que José II de Austria ha abolido la tortura en sus dominios imperiales (incluido Milán) en 1784.

⁴⁶ Schwaiger, *Problem*, p. 111.

⁴⁷ Johnatan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 544-562, trata a nivel general de las discusiones filosóficas desatadas por la filosofía de Wolff en Alemania y otras partes. Entre ellas se cuenta, desde luego, la sostenida con los thomasianos, quienes atacan con peculiar agresividad a la filosofía leibniano-wolffiana.

verdadera filosofía. Una buena manera para abordar este desacuerdo es la discusión sobre las causas del error humano.

Según Thomasius, los errores de los hombres resultan de la “corrupción” del entendimiento, esto es, de un estropeamiento que hace al intelecto disfuncional en sus operaciones.⁴⁸ Causas últimas de este estropeamiento serían las inclinaciones y los apetitos, cuyo dominio de la conducta demuestra la independencia de la voluntad frente al entendimiento. A este postulado thomasiano contraponen Wolff sus ya expuestas ideas sobre la intuición deleitable de la perfección, la operación decisiva del conocimiento. Aunque Wolff admite que dicha intuición puede ser defectuosa, ello no significa que acepte una corrupción intelectual en el sentido thomasiano. Su explicación del error remite a la naturaleza misma de la intuición deleitable, que en sí no ofrece garantías de acierto. Lo conocido por esta intuición requiere ser sometido a la prueba del silogismo para precisar su verdad o falsedad. De esta manera, la condición prejuiciosa del hombre no es la clave de sus errores sino la poca garantía de verdad de su operación cognitiva espontánea, que de cualquier manera está sujeta a ser corregida por la operación silogística. Wolff tiene tal confianza en los alcances del razonamiento silogístico, que en ellos se basa para reprobar toda duda sobre la fuerza cognitiva del hombre. A éste lo considera de hecho un copartícipe del conocimiento divino.⁴⁹

El conceder al conocimiento racional la condición de objetivo y universal es el distintivo del filósofo verdadero dentro del pensamiento de Wolff. Falso filósofo será aquel que se sustrae a la obligación de pensar y actuar según esta verdad. Ahí está el caso de los thomasianos mismos, quienes sostienen que el proceder sistemático de Wolff acaba inevitablemente en sincretismo, esto es, en una conciliación ilusoria de verdades inconexas y contradictorias. El filósofo, argumentan los thomasianos, debe ser ecléctico, lo que significa que debe asimilar lo bueno de las distintas filosofías pasadas como un paso necesario para el desarrollo de la propia reflexión, pero precisamente es este ideal thomasiano, el de un itinerario ecléctico individual como senda para conocer las principales

⁴⁸ Silvia Carboncini, “Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius”, en Jean Ecole (comp.), *Autour de la philosophie wolffienne. Textes de Hans-Werner Arndt, Sonia Carboncini-Gavanelli et Jean Ecole*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 2001, p. 256.

⁴⁹ La diferencia entre lo que sabe Dios y lo que logra saber racionalmente el hombre, según Wolff, es cuantitativa y no cualitativa, Lutterbeck, *Staat*, p. 157-158. Importante es también lo que sobre esto dice Hans-Werner Arndt, “Erste Angriffe der Thomasianer auf Wolff”, en *ibidem*, p. 233. Frente a la aspiración wolffiana a construir un sistema filosófico, varios thomasianos propugnan la realización de una enciclopedia filosófica, como señala Silvia Carboncini, “Tradition”, p. 254.

verdades filosóficas, lo que drásticamente se ve relativizado por Wolff, quien no da cabida a una autonomía intelectual de esa índole. Wolff no concibe un filósofo que se apoye preponderantemente en la reflexión propia, aun cuando lo haga en la idea de asimilar lo bueno de un conjunto de filosofías ya hechas, es lo experimentado, no lo reflexionado, lo que ofrece a la persona elementos seguros en el proceso del conocimiento. Es lo experimentado, no la familiaridad ecléctica con corrientes filosóficas, lo que aporta verdadera materia prima que pasa a ser procesada, corregida o reelaborada por la razón. La teoría wolffiana de las secuencias del conocimiento moral arrojará más luz sobre este planteamiento.

Según Wolff, el conocimiento ético se inicia con la adquisición de nociones conceptuales que aún requieren afinamiento.⁵⁰ Es el caso de la virtud, por ejemplo, de la que el sujeto se forma una cierta idea cuya corrección depende del grado de claridad con que alcance a concebirlo. A esta primera fase del conocimiento Wolff la llama “cognición simbólica”. La siguiente fase consiste en que el individuo precise el significado de los conceptos remitiéndolos a su propia experiencia. Es entonces cuando interviene la intuición deleitable de la perfección, la cual visualiza y aclara el contenido del concepto con recurso a esta experiencia, por lo que el sujeto procede a la tercera fase de su conocimiento, la “cognición filosófica”, en que aplica la prueba silogística a lo aportado por la experiencia.⁵¹

Estas tres fases vinculan, por tanto, dos niveles: el de la experiencia y el de la razón. Es importante notar que aunque el término experiencia se refiere ante todo a la propia del sujeto, Wolff acepta una *experientia aliena* (es decir, de otros) a la que el sujeto inevitablemente recurre en vista del carácter siempre limitado de la suya. Es así como Wolff habla también de una *experientia communis* (compuesta por la propia y la ajena), por la que las mentes individuales se ven influidas por las costumbres, las pasiones y el lenguaje, y que por lo mismo devela el origen comunitario de gran parte de las ideas.

El interés de Wolff por esta experiencia y por la descrita en los libros de historia, donde ve una importante fuente de conocimiento moral, revela su aguda conciencia de que el conocimiento no se genera al margen de lo social. En tal esquema, la abstracción o *reflexio* es la simple comparación o ponderación intelectual que ocurre tanto en la experiencia propia como

⁵⁰ Sobre este proceso de conocimiento ético, con énfasis en la importancia de la *experientia propria, communis y domestica*, Hans-Werner Arndt, “Zu Begriff und Funktion der *moralischen Erfahrung* in Christian Wolffs Ethik”, en Ecole, *Philosophie*, p. 159-171.

⁵¹ El contenido del silogismo en cuestión es el siguiente: una premisa mayor en que se afirma que un tipo de acción conlleva tal consecuencia virtuosa; una menor en que se constata el hecho empírico de que tal acción ha ocurrido y conllevado la consecuencia mencionada y la conclusión correspondiente.

en la colectiva, así es que tiene parte en el primer nivel del conocimiento (empírico) y en la intuición que lleva al segundo (racional). No se le puede reconocer; sin embargo, la garantía de la racionalidad universal (silogismo), frente a la que sólo tiene un *status* de instrumental. El filósofo está para llegar a este último nivel, el de la racionalidad, no para quedarse en la reflexión.

Lo anterior explica el rechazo de Wolff a un conocimiento basado sólo en la reflexión, incluso sobre la filosofía pasada, dado que esto significará desconocer la relevancia de la experiencia y del impulso implícito hacia la racionalidad plena que las nociones colectivas llevan ya consigo. Una prueba de esta inmediatez, tal como la entiende Wolff, la ofrece la visualización de la verdad ética por la vía del ejemplo contenido en la fábula moral, una operación asequible a la intuición deleitable de la perfección y posibilitada por la experiencia común, que Wolff llama ahora “noticia de las cosas vulgares”. (*i. e.*, comunes) El ejemplo moral en cuestión puede suscitar la visualización de la honorabilidad o vileza de una acción. De esta manera, incluso quien no practica la cognición filosófica puede estar ya preparado para el conocimiento ético. Por tanto, es la vida común, no el conocimiento de la filosofía del pasado, la que ya pone al individuo en ruta hacia la racionalidad.

Lo anterior también es decisivo en la desautorización wolffiana de la tesis thomasiana de una voluntad independiente del entendimiento. Esta tesis debe quedar desacreditada, según Wolff, por los alcances del ejemplo moral para fines de una honestidad honorable. Esta honorabilidad o respetabilidad, que es como procede traducir la *honestas* invocada por Wolff, corresponde al decoro de Muratori, la policía de Feijoo y la costumbre de Hume. No por casualidad se niega el wolffiano *Justi* a considerar que la honestidad quede limitada al recinto de las clases aristocráticas. De ser así, afirma, habría que conceder que la corrupción de éstas se contagiará indefectiblemente al resto social, idea montesquiana que *Justi* rechaza, según se vio en su apartado. La ciencia de la policía de *Justi* supone que donde se preserva un colectivo humano existe de manera infalible un mínimo —quizás difuso ciertamente— de honorabilidad compartida. También desde este punto de vista los planteamientos wolffianos acarrearán una ruptura muy significativa con *Thomasius*, quien invoca el *honestum* pero lo limita a una esfera moral individual en que genera tranquilidad interior.⁵² Para Wolff lo honesto tiene un alcance mucho mayor y de importancia decisiva en lo público.

⁵² Lutterbeck, *Staat*, p. 43. *Thomasius* habla también de un decoro al estilo de *Muratori*, pero lo limita a la sociabilidad particular, ajena a la esfera de coerción o influencia del Estado.

El falso filósofo, desde la visión de Wolff, gusta de ostentarse como muy realista en los asuntos del conocimiento. Sin embargo, tal filósofo no se formula una pregunta esencial o la formula sin los alcances que debería: ¿qué relación hay entre el conocimiento y la vida en Estado?⁵³ La filosofía wolffiana se cuestiona esto y responde que hay un vínculo indisoluble entre una y otra cosa: el perfeccionamiento del individuo. La búsqueda de este perfeccionamiento, vigente en grado de categórico por la ley de la naturaleza, informa lo que en el ideario de Wolff el Estado puede y debe ser en forma simultánea. De esta manera la paz y la seguridad públicas, los fines tradicionalmente aceptados para el Estado, adquieren sentido renovado en tanto que permiten una búsqueda general de saber universal. La intuición deleitable de la perfección está siempre ahí, potencialmente lista para llevar al sujeto del nivel empírico al racional, pero es la sociedad civil en forma de Estado la que aporta el imperativo que orienta continuamente al individuo hacia el rumbo decisivo, que es en sentido de perfeccionamiento. Esto explica el sistema de educación elemental semipública que Sonnenfels quiere ver confiado al Estado, en lo que se combina la visualización intuitiva de verdades básicas por el niño o joven con un entrenamiento para el juicio rápido y eficiente.

Desde esta posición rechaza Wolff las imputaciones de los thomasianos en el sentido de que su filosofía representa la ruina de la religión, la moralidad, la disciplina y la honorabilidad, en suma, de la Constitución entera.⁵⁴ El mero hecho de que éstos hablen como si la filosofía y el saber no trascendieran con su beneficio a los fines particulares revela la magnitud de su error. Wolff insiste en lo contrario y en congruencia con tal posición impulsa la redacción de obras filosóficas en alemán, el idioma nacional, dentro de un plan de difusión de la Ilustración en su país.⁵⁵

La realización del saber universal involucra las fuerzas más elevadas del alma humana, es decir de los súbditos y la nación entera, y es desde esta certeza que Wolff establece su distancia con el tipo de política zelota promovida por los protestantes pietistas, aliados de los thomasianos contra él. Éstos se aprestan a apoyar incondicionalmente al rey prusiano en sus medidas de absolutismo patrimonialista.⁵⁶ Así, si los pietistas se mues-

⁵³ Thomasius es más filósofo de la sociedad civil que del Estado, como apunta Lutterbeck, *Staat*, p. 42-143.

⁵⁴ Wolff mismo señala este tipo de argumentos como usado por sus enemigos en sus *Vermünftige Gedanken des menschlichen Verstandes*, cap. XIV, § V, *apud* Carboncini, "Tradition", p. 257, nota 57.

⁵⁵ Günter Barudio, *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648-1779*, trad. Vicente Romano García, México, Siglo XXI editores, 1989 (Historia universal Siglo XXI, 25), p. 199-200. También Thomasius había redactado ya obras en alemán.

⁵⁶ *Ibidem*. Los pietistas de Halle contribuyen a desprestigiar y expulsar a Wolff de esa universidad (1723) tras convencer al rey Federico I de que la filosofía de éste adolece de fatalismo

tran encaminados a hacer de la emoción religiosa interior una pasión de resistencia política contra el extranjero,⁵⁷ Wolff defiende la tradición del pensamiento nacional en un plano filosófico, con argumentos y razones.⁵⁸ Finalmente, por lo que toca a la ciudadanía que puede concebirse sobre bases wolffianas, ya en el apartado dedicado a Wolff se explicó cómo ésta supondrá un gran amor y dedicación a la búsqueda de las verdades. En ningún caso implicará faccionalismos o parroquianismos, pues la “sabiduría del mundo” es el ideal filosófico de Christian Wolff.

Lo anteriormente expuesto muestra un aspecto del pensamiento utilitarista neomercantilista en el que la influencia de la filosofía moral resulta particularmente relevante. La consideración de este nuevo aspecto desmiente frontalmente cualquier interpretación del utilitarismo neomercantilista como una variante indulgente con el hombre egoísta, algo a lo que parecía dar pie el individualismo implicado en sus ideas económicas. También es en esta otra cara de la corriente donde se revela más claramente la franca inserción de estos autores en la tradición occidental de la filosofía política. Conceptos como libertad, autoridad, Estado, sociedad, constitución, ciudadano, marcan la pauta en esta nueva serie de reflexiones. La demostración del origen social del individuo (la temática recién expuesta) remite a los fines tradicionales de la vida en la *polis* (la paz y la tranquilidad), sin que vuelva a ser preciso el situarlo en los distintos ámbitos o procesos en que se desenvuelve como útil.

La filosofía de la vida común o experiencia común gira en torno al convencimiento de que el individuo es producto de la colectividad y producto eminentemente moral: sólo a partir de un cierto grado de vínculo e identificación afectiva con ella puede existir. Lo humano está dado precisamente por esto último. Incluso en Wolff, autor de una teoría jurídica que postula la vida civil como resultado de un contrato, es la filosofía y no la teoría de marras lo que a fin de cuentas explica el *proceso* del que resulta el individuo. La *experientia communis* invocada por

leibniciano e incita por ello a la desertión de soldados en el Ejército, Manfred Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 25. Wolff permanece desterrado de esa universidad hasta 1740.

⁵⁷ Sobre cómo este sentimiento interior de resistencia viene a transformarse, con apoyo en el discurso filosófico kantiano, en uno de nacionalismo beligerante hacia comienzos del siglo XIX, Isaiah Berlin en su ensayo “Kant como origen desconocido del nacionalismo”, p. 345, incluido en Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. Pedro Cifuentes, ed. Henry Hardy, Madrid, Taurus, 1998, p. 331-354.

⁵⁸ Pues Wolff llega a resentir la entronización de Maupertuis y de la filosofía empirista ilustrada en la Academia de Ciencias de Prusia hacia 1750, lo que ocurre dentro de un contexto de acercamiento intenso al ambiente iluminista francés por parte del rey Federico el Grande, Barudío, *Época*, p. 223-224. En general, Wolff critica tanto el gusto inglés por el librepensamiento como el deísmo, el escepticismo y el materialismo franceses, Hazard, p. 48.

él es ante todo un concepto de la filosofía. No se entiende bien a estos autores si se olvida la importancia de su filosofía moral en la idea que se forman del individuo.

Lo que explica esta especie de dualidad de filosofía política entre un *zôon politikon* definido desde el concepto de utilidad (capítulos I a IV) y otro definido desde el concepto de humanidad (capítulo actual), es la adopción por nuestros autores del viejo dualismo de raíz griega de naturaleza y convención o naturaleza y arteificio (*Phycis y nomos*), que incluso un filósofo tan moderno como Hume no se abstiene de retomar.⁵⁹ El dualismo se expresa en que se reconoce: 1) una causación natural eficiente del componente moral más fundamental (la honestidad propia del ser humano vista en este capítulo), y 2) una intervención del arteificio humano para crear opinión, convención e instituciones, en suma, para adaptar la utilidad a la diversidad de las formas sociales (lo expuesto en las partes previas). Este dualismo, que se desdobra en el de hombre e individuo,⁶⁰ explica la paradójica situación de que los utilitaristas neomercantilistas divergen notablemente en su idea del régimen político ideal (producto del arteificio) pero coinciden en denunciar a la filosofía vulgar como algo atentatorio de lo humano. Paz y seguridad (metas políticas naturales) sólo se verifican por medio de las formas útiles de gobierno (metas políticas del arteificio).

Ajustada a diversos modelos un tanto fisicistas de fundamentación de lo útil (atracción y tendencia, equilibrio, concordancia, relación cosa/modo), la categoría de utilidad es decisiva para compaginar lo afirmado por las tradiciones políticas con las conveniencias del lujo, la moneda, el crédito, etcétera, en términos de conductas individuales, que tanto interesan al neomercantilismo. Ya en lo relativo a la utilidad resultante de una conducta honesta del hombre, tópico ciceroniano sobre la condición humana admitido por éstos autores, la categoría adquiere un contenido moral completo que se refiere al sustento de la vida pública en la común.

Es interesante constatar, por otra parte, que en el abordaje de sus respectivos temas las dos vertientes del utilitarismo neomercantilista proceden de manera inversa. En la búsqueda del individuo útil se ha prescindido un tanto de los contenidos morales del concepto de Constitución, la ciudadanía y la nación. Ahí se ha partido de un individuo integrado ya en su comunidad política y que es gobernable en la medida que logra encauzar sus pasiones hacia la generación de riqueza y poder, además de cultivar su capacidad intelectual de opinar y hacer distinciones sobre lo necesario y probable para tomar parte en las convenciones e institu-

⁵⁹ Haakonssen, *Science*, p. 23.

⁶⁰ Dualismo que no se ha observado hasta ahora, pues se ha utilizado muy frecuentemente estos términos de manera indistinta. Sólo cuando se le señale explícitamente en el texto, como en este y los siguiente párrafos, se empleará la distinción de términos.

ciones públicas. Así, la meta del estudio del individuo útil es definir tanto las pasiones más importantes para la generación de riqueza como el programa de vida que lo desarrolla intelectual y moralmente. En la vertiente de la filosofía de la vida común o experiencia común se realiza un diagnóstico de la salud pasional del hombre puesto en contacto con la filosofía, de lo cual se parte para prevenir una comprensión desvirtuada de “Constitución”, “ciudadanía” y “nación”.

Ahora bien, complementadas las dos grandes vertientes del pensamiento utilitarista neomercantilista, es conducente sacar las conclusiones más generales de una consideración conjunta de ambas. Tres enunciados resumen las principales ideas políticas de estos autores en relación con el tema del hombre útil, entendido ahora como suma de individuo y hombre, según los sentidos tomados en los últimos párrafos previos:

1. *El gobierno es un fin en sí mismo*. El utilitarismo neomercantilista llega a la conclusión de que tanto en la vida pública como particular las pasiones exigen ser reguladas, equilibradas o incluso moldeadas. Factor siempre presente en la convivencia humana y origen potencial tanto de agitación como de aplicación provechosa, las pasiones deben ser una preocupación central del gobernante y el gobernado por igual. Cuando Montesquieu y Hume subrayan la morigeración de las pasiones resultante del libre curso del propio interés, en tanto que Muratori enseña el gobierno de las pasiones, Wolff el imperativo del perfeccionamiento y Feijoo el pulimiento por la vía del ministerio, se dirigen tanto a quien detenta el poder político como a quien lo padece. Ambos destinatarios tienen la responsabilidad del control y el provechoso encauzamiento de las pasiones, presupuesto indispensable para hacer valer el bien público en cualquier comunidad política.

Pero más allá de la proyección del utilitarismo neomercantilista en la concepción del gobierno, que es a lo que se refiere el párrafo previo, debemos decir que la vertiente político-filosófica de este ideario, la recientemente expuesta, deja en claro que el gobierno civil o público no es visto como un simple instrumento para el control o regulación de las pasiones, que es lo que en un primer momento se podría pensar. El gobierno (doméstico, público o del afán particular) es un fin en sí mismo desde que el individuo viene definido como producto del colectivo, con la revaloración filosófica del carácter humanizante de la vida común. El buen gobernante civil no sólo respeta estas formas de vida común sino que sabe transmitir la legitimidad y autoridad de éstas al gobierno que él encabeza.

Hemos visto las fórmulas que se proponen para lograr esta meta: respeto y veneración a las costumbres en Hume, al buen gusto en Muratori, a la honorabilidad en Wolff, a la policía en Feijoo. Todas estas fórmulas

se orientan al fin de una vida pública con individuos provistos de sentido de autoridad desde su educación doméstica hasta la actividad más privada y personal que realicen, si bien es cierto que las de honorabilidad y policía suponen un énfasis mayor en el proceso doméstico formativo que las otras. Un gobierno supremo bien estructurado y establecido sólo corporiza esta autoridad de una manera más visible y racionalizada que las formas de dominio intermedias o elementales.

2. *Constitución, nación y ciudadanía tienen su verdadero significado en la filosofía.* La discusión sobre la verdadera y la falsa filosofía ha revelado un rechazo tajante a toda filosofía que desacredite o disminuya las formas de participación individual en la vida común. Si las desacredita es germen de mala política, cuyos estragos se agravan por una comprensión filosófica deficiente de la constitución y la nación. En tal situación la filosofía no tiende el puente que debería haber entre el ámbito preracionalizado de la vida común y el racionalizado del orden civil. Hume es quien probablemente expresa de manera más concreta el origen de este mal, percibido de cualquier manera por todos los autores: un reduccionismo que concibe al individuo como algo autónomo de la vida común.

En términos generales podemos decir que la mala comprensión de la Constitución y la nación se debe a que se les atribuye su origen en alguno o algunos actos filosóficos heroicos y autónomos del proceso histórico o de la ley de la naturaleza, realidades estas últimas que no se entienden sin considerar la vida común. El falso filósofo invoca la Constitución y la nación para re-escenificar imaginariamente actos fundacionales míticos en sentido segregacionista o de integración social ilusoria por malabares filosóficos, con lo que se muestra desconocedor de los verdaderos orígenes de la asociación humana. La verdadera filosofía sabe muy bien que la Constitución y la nación son productos históricos o “naturales” (de ley natural) y surgidos por tanto de la vida común. Su condición no es la de fines en sí mismos sino de elementos indispensables para el gobierno civilizado (el verdadero fin) por motivo de su función social integradora.

En cuanto a un derecho con tanta garantía jurídica como el de la propiedad, reconocido particularmente por Hume y Montesquieu, su sentido último es tender también un puente entre la vida común y el orden civil, puesto que por él la persona modesta que “crece” desde su actividad económica diaria se integra —tras un cierto tiempo— a la clase de los propietarios, la médula de la nación política. Dada esta última función, el ejercicio de este derecho recuerda al de apoyo mutuo de Wolff, que también supone el traslado del individuo de lo común pre-racional a lo racional procesando la carga de moralidad originalmente infundida. Tal es el sentido de los “dispositivos jurídicos” en la obra de estos

autores, en quienes los dictados del derecho se supeditan a los filósofos. A este nivel hay plenamente ciudadano útil y no mero vasallo o súbdito útil, pues la persona dispone del conocimiento verdadero de lo que es la Constitución y la nación, que impide verlas como objetos de pasión. A este nivel también es posible concebir a la nación como un agregado de individuos,⁶¹ con la salvaguarda de que no se olvida que la individuación resulta de influencias morales formadoras y no de una abstracción o abstención de la vida común.

3. *La utilidad no tiene fronteras.* En las conclusiones anteriores se ha explicado lo que posibilita respectivamente un súbdito y un ciudadano. En esta tercera conclusión tenemos al héroe de la utilidad, al individuo que se convierte en agente especial en un plan de utilidad universal, trascendente a todo orden civil y por lo mismo realmente excepcional. Es el gobernante santo de Feijoo, el sabio legislador y fundador de un Estado de Hume,⁶² el sabio universal de Wolff, el elocuente predicador patristico de Muratori. A este nivel, el hombre útil es participante ya no sólo de la vida común y el orden civil sino de la historia o la ley natural de la humanidad. La causa de su excepcionalidad es una sabiduría humana más elevada que la necesaria para los órdenes de cosas antes expuestos: la intuición de una cierta providencia o inteligencia superior que rige al mundo y se actualiza en cada momento y situación. Precisamente por ello, la utilidad excelsa de sus acciones no suele ser percibida sino al paso del tiempo, cuando las generaciones posteriores de ciudadanos y súbditos voltean a verlos y advierten la deuda providencial que los une a ellos.

Tales son los tres principales niveles en que se concibe al hombre útil por el utilitarismo neomercantilista: súbdito, ciudadano y héroe.⁶³

Se habrá advertido que casi no se ha hablado ahora de Montesquieu, algo extraño en vista de su pensamiento eminentemente político. No existe en él una discusión tan directa de la dialéctica de la verdadera y falsa filosofía, por lo que hubiera sido necesario un cierto rodeo para exponer el punto según sus escritos. Sin embargo, ciertos pasajes develan la coincidencia con Hume respecto de una libertad política que debe ser distin-

⁶¹ En "De los caracteres nacionales" ("Of National Characters"), de 1748, Hume se refiere así a la nación: "...since a nation is nothing but a collection of individuals." Hume quiere recalcar ahí por cierto que los individuos están sujetos a influencias morales que los homogeneizan en modales o hábitos, no en un temperamento general dado por el clima y el suelo. Las influencias morales se despliegan como reflejos entre las mentes, Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 79.

⁶² Se refiere a esta figura en su ensayo sobre los partidos ("Of Parties in General") de 1741, incluido en *Essays*, ed. Haakonssen, p. 33.

⁶³ *Ibidem*, Hume se extraña que antiguo hayan considerado dioses a inventores de ciencias y artes y no los legisladores y fundadores de Estados, que más lo ameritaban.

guida de la licencia, que Montesquieu prefiere llamar “independencia”,⁶⁴ con lo que interpreta la degeneración de la libertad en el mismo sentido que el escocés según el ejemplo de la mentalidad *whig*.

El caso de referencia es el mismo que el de Hume: la Inglaterra liberal del siglo XVIII, en que el exceso de libertad origina una comprensión distorsionada de la propia historia.⁶⁵ De igual manera que Hume, Montesquieu conoce la enorme importancia de los órdenes sociales diversos además del civil, así como de las costumbres en tanto que ámbito de vida común irreductible a la racionalización del soberano legislador.⁶⁶ De suerte que a grandes rasgos, el escritor francés también conoce los riesgos de violentar las costumbres y opta por encarecer la civilidad,⁶⁷ que en su esquema corresponde a la costumbre, el buen gusto, la policía y la honrabilidad de los autores antes vistos.

⁶⁴ Montesquieu, *Espíritu*, libro XI, cap. 3, p. 103. Binoche revela (*Introduction*, p. 259) cómo Montesquieu transcribe un pasaje de Locke (del segundo *Tratado sobre el gobierno civil*, de 1689) en que el término original era licencia, no independencia. El entender el fenómeno como una independización del individuo es cosa, pues, de Montesquieu.

⁶⁵ *Espíritu*, libro XIX, cap. 27, p. 213, en que señala como nota común a los historiadores de las monarquías absolutas y los Estados extremadamente libres el no ser veraces, estos últimos “a causa de la misma libertad, que engendrando divisiones y disputas hace a cada uno tan esclavo de sus prejuicios y los de su partido como lo sería de un déspota”.

⁶⁶ *Ibidem*, libro XIX, cap. 14, p. 203: “Los pueblos, en general, son muy apegados a sus usos; quitárselos a la fuerza es hacerlos desgraciados; no conviene, pues, cambiárselos; es mejor inclinarlos a que los cambien ellos mismos”.

⁶⁷ *Ibidem*, libro XIX, cap. 16, p. 204: “...la civilidad es mejor que la urbanidad. Ésta lisonjea los vicios de los demás, en tanto que aquélla nos impide exteriorizar los nuestros. La civilidad es una barrera que han puesto los hombres entre sí para no desagradarse”. La civilidad es, pues, el sentido de actividad y esmero constante (como contrapeso a la complacencia) que las costumbres infunden en pueblos como el chino.

SEGUNDA SECCIÓN

EL UTILITARISMO NEOMERCANTILISTA EN MÉXICO

VI. LA COLONIZACIÓN DEL NORTE DE MÉXICO Y EL COATZACOALCOS

De la lectura de los capítulos I a IV ha quedado claro que una de las condiciones consideradas como centrales por los utilitaristas neomercantilistas en la persecución de la riqueza y el poder de los Estados es la abundancia de población, de lo que las mejores pruebas las tenemos en la corriente alemana. La cuestión del aumento de la población remite de manera lógica a otra, no menos importante, que es la del territorio nacional. Éste es abordado de manera distinta por las corrientes, según sean de utilidad a la sociedad o al Estado. Salvo en el caso de Montesquieu, a los autores de la utilidad a la sociedad les interesa el territorio en relación exclusiva con la forma de subsistencia,¹ y es desde esta vinculación que indagan cómo dicho factor condiciona los principios del comercio, la moneda y la población.

Los planteamientos mantienen así un carácter bastante abstracto que se hace muy patente en la atención de Galiani a la repercusión del factor espacio (distancias) en el precio del grano, cuestión tratada desde una óptica claramente cuantificadora. En contraste, la corriente alemana considera el potencial de recursos del territorio ocupado por la nación de que se trate. Wolff propone el programa de proteger las zonas boscosas y las especies animales amenazadas por la extinción. El filósofo de Halle las señala como riquezas económicamente valiosas cuya pérdida sería lamentable. Justi está convencido, por su parte, del impacto de la situación geográfica en las posibilidades económicas de un país. En los españoles tenemos expedientes como el plan de colonización de Sierra Morena de Campomanes, en que se plantea lo relativo a las formas de ocupación humana del territorio. Ni Montesquieu ni Hume ni los italianos elaboran programas semejantes de asentamiento territorial.

Desde luego, este tipo de diferencias son indisociables de la historia de unos y otros países. Alemania y España inician el siglo XVIII con mucho mayores problemas de despoblación que Francia, Italia y Gran Bretaña. Afectados por las guerras del siglo XVII (Alemania) o por la emigración a América y por causas sociales de despoblación, como el celibato eclesiástico o el parasitismo económico (España), los países de la utilidad al Es-

¹ Es decir, si favorece o posibilita el comercio, la agricultura, la manufactura, etcétera.

tado afrontan problemas mucho más grandes en este sentido que los otros. Sin embargo, el contraste entre las corrientes no se explica sólo por la historia. La cuestión de las ideas no debe ser pasada por alto. Vayamos por partes para explicar esto.

El punto de partida de todos estos autores es la importancia del territorio como asiento de una población que se debe preservar, si no es que aumentar. Desde este punto de vista, cuestiones como la conveniencia de prevenir y remediar las pestes, las hambrunas, los efectos del clima malsano y demás causas atentatorias de la salud humana pasan a formar parte de lo que se llama el buen gobierno.

En un autor como Montesquieu, este asunto no es desligable de la temática del desengaño. Elocuente es una expresión dejada entre sus apuntes,² donde refiere que no existe plan o designio natural por el que se justifique la idea habitual de que los lugares inhóspitos albergan los medios de saneamiento que los hará habitables, una asunción que da a entender que el simple poblamiento de esos lugares posibilitaría el descubrimiento de antídotos y remedios contra las enfermedades, epidemias, hambrunas, etcétera. El magistrado francés asegura que “más bien sería al revés: habiendo encontrado los remedios, los lugares se han vuelto habitables”, con lo que rebate una concepción providencial de la naturaleza y confirma su propuesta de una indagación laboriosa de las causas regulares actuantes en ésta. Proceder con ingenuidad pre-científica, como es el envío de pobladores a sitios insalubres o de clima duro, atenta contra los verdaderos intereses del Estado, por no hablar de la inhumanidad que supone por parte del gobernante.³ Montesquieu condena la Conquista de América por España como ejemplo supremo de dispersión y pérdida innecesaria de pobladores, situación que ni siquiera va con la tónica del gobierno despótico.⁴ Al destruir la población de América y establecer ahí colonias para la ocupación de territorios extensos, los españoles sólo hicieron de su país un desierto.

Similar fue la suerte de los portugueses en las Indias Orientales, pese a no haber aplicado allá una política de conquista. Su destino fue sufrir revueltas nativas atizadas por los holandeses, que los expulsaron de la expansión comercial por esa parte. Así, sobre el trasfondo de una preocupación higiénica por los climas y una idea hipocrática de la enfermedad, Montesquieu está mucho más alerta de los inconvenientes que de

² Iglesias, *Pensamiento*, p. 215.

³ Esta convicción aparece ya en las *Cartas persas*, Montesquieu, *Lettres*, CXXI, p. 209.

⁴ *Espíritu*, libro VIII, cap. 18, p. 83, y *Lettres*, CXXII, p. 212, donde afirma que un gobierno dulce contribuye maravillosamente a la propagación de la especie y como ejemplos menciona los casos de Holanda y Suiza, países situados en terrenos muy ingratos. Los extranjeros se sienten atraídos por los lugares donde hay gobiernos moderados.

los beneficios de un traslado de población a medios diferentes. Su conclusión última es que los gobernantes deben comprender el perjuicio de “dividir” al género humano, lo que sucede con las empresas de conquista o colonización de territorios ajenos.⁵ Las colonias no deben ser más que enclaves útiles al comercio. Mejor hubiera sido para los españoles, asegura, que los indios y mestizos fueran trasladados a su metrópoli en lugar de promover una colonización que debilitaba a España ante las demás potencias europeas.⁶

Desde estas consideraciones podemos establecer un primer plano en que el pensamiento utilitarista neomercantilista deslinda un principio del territorio a partir del principio de la población. Si un gobernante atiende a lo dicho por Montesquieu y decide perseverar a la vez en la colonización de territorios grandes y lejanos, es imposible que no vea la necesidad de buscar los remedios al clima hostil y a los inconvenientes de una población dispersa, así como de interrumpir la empresa tan pronto se note una disminución en la población del Estado. En forma parecida, Muratori recalca lo irresponsable que es el envío de los milicianos a la guerra, lo cual acarrea una despoblación masiva del campo.⁷ En caso no poderse evitar el reclutamiento, afirma el italiano, dicha medida se deberá practicar sólo con los milicianos de la ciudad. Detalle interesante es que Muratori relaciona esta cuestión con lo que él considera el gran defecto de los gobiernos de su tiempo: la fuerte carga de impuestos sobre los hombros de los pobres. Bajo tales circunstancias, los habitantes del campo no experimentan el más mínimo sentimiento de gloria o motivación para morir por la patria. Por lo demás, añade Muratori en otro pasaje,⁸ los príncipes sabios conocen el peligro de una afluencia de gente hambrienta y enferma a su Estado, origen frecuente de epidemias que se han de evitar por todos los medios posibles.

En el caso de Montesquieu, toda esta preocupación está relacionada también con un prejuicio todavía extendido en los ambientes iluministas del siglo XVIII, como lo es la creencia en una drástica disminución de la

⁵ Podemos concluir que los gobernantes que se conducen así vienen a ser la antítesis de los grandes hombres, aquellos que unen a la humanidad mediante la utilidad providencial de que son instrumento, según el utilitarismo neomercantilista (*vide supra* capítulo V): los fundadores de Estados, los grandes oradores y predicadores cristianos, etcétera. Se vio ya que hasta una conquista puede terminar siendo útil, si opera para unir y no desunir, como en el caso de Alejandro Magno, comentado por Montesquieu.

⁶ *Lettres*, CXXI, p. 210-211: “En lugar de hacer pasar a los españoles a las Indias, habría que hacer pasar a los indios y mestizos a España; habría que restituir a esta monarquía de todos sus pueblos dispersos; si sólo conservara la mitad de esas grandes colonias, España se convertiría en la potencia más temible en Europa.”

⁷ *Felicidad*, p. 366-369.

⁸ *Ibidem*, p. 218.

población mundial desde mucho tiempo atrás.⁹ A nuestra manera de ver, su idea newtoniana de la utilidad interviene en sus afirmaciones sobre el tamaño ideal del territorio: debe ser el adecuado para conservar la atracción económica, política y social entre los individuos según el tipo de régimen.¹⁰ Recuérdese lo que Montesquieu decía sobre el efecto de atracción del principio del honor en la monarquía.

En Montesquieu, por tanto, el principio del territorio se relaciona estrechamente con el principio de población en el punto de la salubridad. Sin embargo, aquel principio está provisto también de contenido propio en lo relativo a la dimensión territorial. En el libro XVIII del *Espíritu*, separado de los que tratan de los temas más estrictamente económicos (principios del comercio, de la moneda y de la población: libros XX-XXIII), Montesquieu establece correlatos entre el tipo de terreno (llanura/montaña; fértil/árido), el tipo de subsistencia (nómadas/sedentarios) y el grado de libertad (moderación/despotismo; libertad natural/libertad política; gobierno de muchos/gobierno de uno solo).¹¹ Lo que es muy significativo es que Montesquieu no señala influencias causales unívocas entre el tipo de terreno y el tipo de subsistencia o actividad económica. Por tanto, el principio del terreno no opera en un sentido de determinismo económico, por más que sí se reconozca este tipo de orientación explicativa en otros temas de su obra, como la esclavitud en los países cálidos.¹²

Sobre este trasfondo cobra importancia el dato de que a finales del siglo XVIII tiene lugar la eclosión de la ciencia geográfica moderna con Alexander von Humboldt, quien formula las bases de tal ciencia a partir de su amplio recorrido americano de 1799 a 1804.¹³ Rasgos fundamentales de su labor científica en este sentido es su sentido notable de las realidades espaciales del paisaje, del continente, de la “tercera dimensión” geográfica (la altitud), pero más que nada del espacio geográfico.

⁹ Iglesias, *Pensamiento*, p. 208-209. Ejemplos concretos de esta preocupación en Montesquieu, *Letras*, CXIV, p. 197-199, donde atribuye al cristianismo y al islamismo el haber transformado las costumbres en el sentido de disminuir la fecundidad humana.

¹⁰ *Espíritu*, libro VIII, cap. 20, p. 84: las repúblicas deben ser pequeñas, las monarquías medianas, si no se quiere que dejen de ser lo que son. Los grandes imperios implican siempre despotismo.

¹¹ Binoche, *Introduction*, p. 329-331, ofrece comentarios muy ilustrativos sobre los nexos causales establecidos por Montesquieu entre estos factores.

¹² Sobre el determinismo geográfico de Montesquieu, Aron, *Main Currents*, p. 37-41.

¹³ Hanno Beck, *Grosse Geographien. Pionere-Außenseiter-Gelehrte*, Berlín, Dieter Riemer Verlag, 1982, p. 90-96, trata de la gran aportación geográfica del Humboldt explorador de América. Sostiene Beck que Humboldt llevó a efecto el designio kantiano de un estudio empírico de lo natural que no sólo implica descripción de la naturaleza e historia natural sino también conocimiento de los fenómenos en la dimensión estricta del espacio.

Teorías en sentido determinista sistemático no las hay ciertamente en Humboldt. Sin embargo, sí brinda elementos para entender la influencia de la geografía en la economía. ¿Puede atribuirse al utilitarismo neomercantilista alguna contribución al surgimiento del sentido de la influencia geográfica, aunque no sea en sentido de determinismo? La respuesta a esta pregunta tras un estudio de los proyectos de colonización en cuestión será afirmativa.

Ya en Wolff se nota un cierto sentido de los recursos naturales como parte de la riqueza nacional, y en Sonnenfels veíamos un énfasis en la operatividad permitida por el espacio estatal. El estudio documentado contenido en este capítulo confirmará que la aplicación de este tipo de pensamiento utilitario a un aspecto gubernativo como la colonización es campo fértil para desarrollar el sentido de la influencia geográfica y el de lo espacial, tematizados ya geográficamente por Humboldt.

Los conceptos que requerimos para trazar a grandes rasgos esta aportación los tomaremos con cierta laxitud de un conocido texto de estudio de las relaciones internacionales de Raymond Aron, donde éste distingue una percepción del espacio como terreno de la de medio y de objeto en litigio.¹⁴ Para la presente investigación emplearemos los conceptos de terreno, medio y teatro.

Hablamos de “terreno” cuando, como sucede en un campo de football o basketball, el territorio en cuestión está dispuesto de tal manera que los jugadores toman como puntos de referencia ciertas propiedades constantes del mismo (ubicación de la meta de gol o enceste, tamaño de las áreas, geometría de la superficie) y desatienden otras características que no tienen relevancia para el estricto fin del juego, como la orientación del campo en relación con las coordenadas geográficas.

El territorio es “medio”, en cambio, cuando algunos elementos o propiedades del suelo confieren especificidad a las actividades de los hombres o influyen incluso en algún aspecto de su constitución física (desarrollo de ciertos anticuerpos, por ejemplo), de suerte que tales elementos o propiedades se singularizan como relevantes en la satisfacción de sus necesidades o en la persecución de sus metas, en contraste con los que confieren especificidad a las actividades de los hombres en otros medios. Si un terreno de football se ve repentinamente sometido a vientos fuertes y fríos, en este mismo momento el campo de juego deja de ser terreno y se transforma en medio para los jugadores, si es que éstos ya

¹⁴ Raymond Aron, *Paz y guerra entre las naciones 1. Teoría y sociología*, trad. Luis Cuervo, Madrid, Alianza, 1985 (Alianza Universidad, 436), p. 233. Aron considera el “terreno” —refiriéndolo principalmente al lugar de juego o batalla— como una variante del “teatro”, que desde su perspectiva geopolítica representa, junto con el “medio” y el “objeto en litigio”, una modalidad del concepto más general de espacio.

no se atienen a la meta de ganar o evitar la derrota sino evitar un esfuerzo excesivo que los vaya a lesionar.

Así, la sugerencia montesquiana de mantener la dimensión del territorio y no añadirle otro conquistado, con vistas a evitar la dispersión humana, supone una concepción de terreno: abstrae a éste como una magnitud justa para mantener el número de los súbditos e ignora lo que no considera relacionado con esto —el grado de riqueza natural del suelo, por ejemplo—. Lo mismo hay que decir sobre la tesis también montesquiana de una influencia determinante del tamaño del territorio en el tipo de régimen, que postula de una manera igualmente abstracta en función de la meta política universal de preservar la atracción entre los individuos. En cambio, ciertas reflexiones de Montesquieu sobre el efecto combinado de clima y terreno apuntan a una comprensión del territorio como medio. Tal es el caso de su afirmación de que la conjunción de clima favorable y terreno seco determina muchos nacimientos pero pocas vidas logradas en China,¹⁵ circunstancia que singulariza la situación de la reproducción humana en este país. Y más sentido de medio hay aún en la alta valoración de Wolff y Justi del hecho de que existan minerales en el propio suelo, lo que otorga ventajas especiales en el camino a la opulencia estatal.

Si los ejemplos recién citados ilustran sobre la existencia de la noción de terreno y medio entre los utilitaristas neomercantilistas, preciso es aludir a un tercer nivel de percepción del territorio en esta corriente. Tal nivel se revela en la significativa diferencia entre la posición de Montesquieu y la de Justi sobre los efectos que cada uno atribuye al comercio en la relación entre los Estados. Mientras Montesquieu lo ve como una de las actividades que más patentemente suavizan las costumbres de una sociedad y disponen a los Estados a tratar de manera pacífica entre sí, Justi se manifiesta consciente de que el comercio también da lugar a competencias y rivalidades que despiertan el deseo de dominación entre los Estados así como las influencias indeseables.¹⁶ En concordancia con esta percepción del comercio, Justi formula su ideal de autosegre-

¹⁵ *Espíritu*, libro XXIII, capítulo XVI, p. 274-275.

¹⁶ Montesquieu, *Espíritu*, libro XXIII, cap. XVIII, p. 285. En cuanto a Justi, además de lo dicho en nuestro apartado IV, véanse sus *Grundfeste* § 17, I, p. 17-18, donde expone el ejemplo imaginario de tres islas a las que el comercio y el conocimiento de su situación respectiva las impelen a competir por el abasto seguro y completo de trigo, metales y manufacturas (de materia pecuaria), lo cual conseguido permitirá a la ganadora el dominio sobre las otras. Este ejemplo de Justi recuerda mucho a uno presentado por Melon en su *Ensayo político sobre el comercio* (Melon, *Essai*, p. 707-708). Se recordará que la corriente alemana pone su esperanza, en cuanto a la meta de la concordia universal entre los hombres, en una constelación jurídica favorecedora de la marcha hacia el Estado mundial, no en la mercantil de los entrelazamientos y dependencias económicos.

gación autárquica, esto es, de alejamiento de cualquier contaminación de costumbres perniciosas, lo cual considera una condición para el máximo estado de felicidad en una comunidad política.

La persecución de la felicidad del Estado pide en tal contexto el aprovechamiento integral de los recursos del suelo y de las ventajas de la propia situación geográfica frente a los demás Estados. Sin embargo, también admite el cameralista que el comercio ofrece la ocasión para ocupar y aumentar la población y un incentivo decisivo para perseguir la opulencia, factores básicos del aumento demográfico. Desde esta valoración de la ambivalencia del comercio en sus efectos, los cameralistas alemanes esbozan una nueva concepción del territorio nacional, ahora como un marco para el moldeamiento del complejo estatal. Se trata ya de la concepción del espacio como “teatro”,¹⁷ que en este caso tiene grandes consecuencias para efectos de poblamiento y ocupación.

El territorio no sólo importa así a los cameralistas como dimensión (terreno) y pluralidad de factores de efecto individualizante en lo humano (medio). Por la influencia conjunta del medio y la historia, las acciones y metas humanas dependen de la alternancia del estímulo y el límite que la ubicación geográfica impone a los pueblos. Así, veíamos en Justi cómo asevera que una virtud como la valentía no suele ocurrir en un Estado aislado o rodeado de otros pacíficos,¹⁸ lo que supone una concepción más amplia del condicionamiento geográfico que la atendida a una simple influencia climática, pues se implican situaciones históricas.¹⁹

Así es como en lo relativo al territorio vuelve a importar la abstracción de ciertas características, prioritarias en tanto que explican la presencia o ausencia de determinadas conductas. El territorio visto como teatro a partir de la consideración histórica y la situación geográfica conjuntas prepara la noción de “espacio” en el sentido geopolítico moderno, puesto que en él ocurren procesos dinámicos que suponen expansiones, contracciones, influencias, reacciones, desplazamientos, etcétera. Si bien este nuevo horizonte tendrá vigencia hasta nuestros días, el pensamiento utilitario aquí reseñado, fundamentalmente en su variante cameralista, lo concibe aún de una manera bastante elemental y abstracta.

¹⁷ Sobre el concepto de teatro geográfico. Aron, *Paz*, I, p. 238-242.

¹⁸ *Vide supra* apartado IV.

¹⁹ Herdmann, *Montesquieu-rezeption*, p. 179, resume los argumentos de Justi contenidos en su *Natur und Wesen, Grundriß y Grundfeste* contra los alcances dados por Montesquieu a la influencia del clima en la forma de gobierno, costumbres e industriosidad de los pueblos. Para ello, Justi recurre a la demostración histórica, como la de que los pueblos del norte no siempre han sido más valientes que los del sur, según se deduciría de los esquemas climáticos de Montesquieu.

El reto del aprovechamiento útil del territorio. La colonización del Nuevo Santander por José de Escandón

Empecemos por el caso del Nuevo Santander, en que la empresa de poblamiento llevada al cabo por José de Escandón desde 1748²⁰ nos da un ejemplo acabado de las concepciones que por entonces ganan fuerza sobre cómo repoblar y transformar un territorio, en este caso la franja territorial adyacente al golfo de México, en una región próspera mediante la inmigración de colonos y el sojuzgamiento de una población nativa rebelde.²¹ José de Escandón y Helguera²² ha tenido parte ya en una empresa de pacificación y poblamiento anterior, la de Sierra Gorda,²³ un territorio de menor extensión que el neosantanderino y más cercano a la ciudad de México, sede de las máximas autoridades virreinales. Escogido de entre otros individuos dispuestos a llevar a efecto el poblamiento en lo que hasta entonces se conoce como la costa del Seno Mexicano, Escandón cuenta con el apoyo decisivo de personajes activos en los círculos de poder en Nueva España, como el auditor de

²⁰ Tomamos la fecha de 1748 porque en este año procede el mencionado Escandón a ocupar formalmente lo que se vino a llamar la Colonia del Nuevo Santander, que por entonces quedaba vagamente comprendida en el llamado Nuevo Reino de León y en la actualidad corresponde al estado de Tamaulipas y algunas partes del de San Luis Potosí y Veracruz. Escandón emprende al poblamiento después de haber realizado una expedición por esa misma región por encargo de una Junta de Guerra y Hacienda celebrada en la ciudad de México, misma que en 1746 lo ha nombrado lugarteniente de capitán general de las costas del Seno Mexicano. El año de 1766 se le llama a la ciudad de México para que responda a una causa formada sobre sus acciones en dicha empresa, lo que significa su retiro del mando supremo de la colonia. Estos datos, y los que a continuación se darán sobre la empresa de Escandón, en Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1997 (Serie Historia Novohispana, 59).

²¹ A los indios que después de haber estado al servicio de y en contacto con los españoles se vuelven reacios y huyen al monte se les suele llamar “apóstatas”. A los que nunca han sido sometidos y viven errantes se les llama, de manera muy genérica, “chichimecos” o “mecos”.

²² De origen peninsular (del grupo de los asturianos o “montañeses”), Escandón nace hacia 1700 en España y llega en 1715 a Nueva España, en concreto a Yucatán, donde sirve como miembro de las tropas virreinales de Mérida. En 1721 se desempeña como miembro de la Compañía de Milicias Urbanas de Querétaro. En 1740 es nombrado coronel de las Compañías de Infantería y Caballería de Santiago de la ciudad de Querétaro y un año después ocupa el cargo de teniente de capitán general de las misiones, presidios y fronteras de la Sierra Gorda, la región montañosa y agreste situada en las cercanías de dicha ciudad. Tras gobernar la Colonia del Nuevo Santander, Escandón muere en 1770. Esta información biográfica, en el estudio preliminar de Patricia Osante al *Testimonio de la causa formada en la Colonia del Nuevo Santander al Coronel Don José de Escandón*, ed. Patricia Osante, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 2000 (Serie Documental, 22).

²³ El estudio clásico al respecto es el de Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico enlace misionero en el centro de México, siglos XVII y XVIII*, Pachuca, 1976, p. 81-86.

Guerra y Hacienda Juan Manuel Rodríguez de Albuérne y Miranda, marqués de Altamira.²⁴

Este último funcionario viene desde años atrás proponiendo un esquema de ocupación del norte novohispano que dé prioridad al traslado de vecinos españoles frente al establecimiento de misioneros, así como a la disminución del poder político del misionero frente a la atribución de la autoridad civil o militar. También quiere Altamira impulsar la secularización de las misiones de indios cuando éstas ya pueden mantenerse a sí mismas y pasar a ser curatos.²⁵ Emparentado con la influyente familia Sánchez de Tagle, que goza de jugosas concesiones para abastecer las poblaciones del norte desde Nueva Galicia,²⁶ Altamira influye en el ánimo del virrey en turno, el primer conde de Revillagigedo, así como en el de la ya referida Junta General de Guerra y Hacienda, para que Escandón reciba el mando de la expedición de reconocimiento previo al poblamiento.²⁷

Aquí importa, desde luego, el hecho de que Escandón cuenta con la experiencia de Sierra Gorda y que en ella ya dejó ver una concepción de los fines de la empresa muy similar a la de Altamira. Dos fases existen en la labor de poblamiento de Escandón. La primera, de 1748 a 1752, absorbe el esfuerzo más intenso para conseguir la ocupación de la costa del Seno Mexicano, basada fundamentalmente en la fundación de 14 poblaciones nuevas. La segunda comprende el resto del periodo hasta el año de su comparecencia ante las autoridades asentadas en la ciudad de México, esta última por una causa instruida contra él. Para entonces Escandón ha logrado establecer 24 poblaciones nuevas y refundar 3 en lo que ya se conoce por esas fechas como Colonia del Nuevo Santander.²⁸ Antes de

²⁴ Sobre Altamira y sus proyectos de colonización del norte de la Nueva España en general, María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira y las Provincias Internas de Nueva España*, México, El Colegio de México, 1976 (Jornadas, 81).

²⁵ Mientras los establecimientos son misiones, Real Hacienda les da un sínodo o estipendio para su manutención.

²⁶ Velázquez, *Altamira*, p. 20-21. Ya antes del siglo XVIII los Sánchez de Tagle formaban una familia rica e influyente, con participación en el comercio transoceánico y en el gobierno municipal y militar.

²⁷ El dictamen de Altamira, del 27 de agosto de 1746, se encontrará en Velázquez, *Altamira*, p. 33-65. Más información sobre la elección del proyecto de Escandón, en Osante, *Orígenes*, p. 98-102. Otro dictamen de Altamira sobre Escandón, del 17 de diciembre de 1749, preservado en AGNM, *Provincias Internas*, v. 173. También el oidor y auditor de Guerra y Hacienda anterior a Altamira, Pedro Malo de Villavicencio, viene apoyando a Escandón desde 1742, como señala Velázquez, *Altamira*, p. 39-40, nota 1.

²⁸ En adelante utilizaremos genéricamente el término de Nuevo Santander para nombrar la zona del poblamiento en cuestión, sin ignorar que sólo desde el plan de Escandón se empieza a generalizar tal denominación. Hasta entonces se le ha conocido fundamentalmente como Costa del Seno Mexicano. En el dictamen de Altamira, citado repetidamente a continuación, se mantiene esta denominación antigua.

entrar en algunos detalles sobre la labor de Escandón, retomemos los objetivos de la empresa pobladora, tal como la concibe Altamira, con lo que conoceremos el tipo de argumentos empleados para conceder al primero la empresa del Nuevo Santander.

En el párrafo anterior se mencionaron ya algunas de las características que hacen de este plan algo importante en la historia del pensamiento utilitario en Nueva España. Entre las metas principales de esta empresa de “pacificación, reducción y población”, como la llama Altamira en su dictamen de 1746,²⁹ está que a los indios se les debe “aplicar” al trabajo, a la sociabilidad y a la enseñanza sin que regresen a la vida silvestre. Ello implica que la organización y las metas de las misiones deben supeditarse a una forma de vida de los indios que implique una ocupación más provechosa y mayor integración de los mismos a la población española. Para ser más específicos mencionemos que el Nuevo Santander es una región que nunca había sido conquistada por los españoles en una sola y única empresa. Más bien fue como resultado de una gradual penetración desde tres áreas colindantes que la población de origen europeo consiguió un cierto control pasajero y una evangelización un tanto fugaz de la población indígena local.³⁰

La iniciativa de repoblar y volver a evangelizar esta parte, cada vez más reiterada en las primeras cuatro décadas del siglo XVIII, deriva sobre todo de los graves efectos que la apostasía e incivilidad de la población indígena errante venía teniendo en las partes limítrofes de la Sierra Gorda y en las regiones adyacentes del Nuevo Reino de León, sede de un vecindario de ocupación principalmente agropecuaria. En este último reino se registraba desde varias décadas previas un marcado proceso de despoblación, derivado principalmente de las incursiones violentas de los indios salvajes en busca de ganado o venganza a causa de su antiguo sojuzgamiento por los españoles.³¹ El resultado fue la drástica dis-

²⁹ Velázquez, *Altamira*, p. 59. Por reducción entiende, desde luego, la reunión y asentamiento de la población indígena, que por entonces vive en forma nómada.

³⁰ La penetración en cuestión fue, desde la parte sur, de Pánuco y Valles; desde la parte colindante, a un nivel medio y norte, era el núcleo del Nuevo Reino de León; y desde el suroeste o la custodia de Río Verde, Guadalcázar, Valle de Maíz y Matehuala, que era la parte colindante con la Sierra Gorda, Osante, *Orígenes*, p. 42-43.

³¹ *Ibidem*, p. 39-44, trata de la indole de los establecimientos tradicionales de los españoles en la franja de tierra en torno al Seno Mexicano (golfo de México) durante los siglos XVI y XVII, cuya expresión más típica son las llamadas “congregas”. Altamira describe así las congregas en su dictamen de 1746, en que las equipara a la esclavitud: repartimientos de indios para beneficio de los españoles, quienes, investidos del título de protectores, emplean a estos indios en sus campos, haciendas y hogares a cambio de sólo darles comida y vestido. Los españoles suelen cazar a los indios, para lo cual compran licencias de los gobernadores del Nuevo Reino de León, lo que los hace sentirse facultados a alquilar también esta fuerza de trabajo si no es que a venderla o traspasarla. En la práctica se ejerce como un derecho de propiedad sobre la persona del

minución del ganado lanar que solía pastar en el Nuevo Reino de León, llevado en buena parte desde regiones colindantes, así como la interrupción de la comunicación más directa entre el centro de Nueva España con la gobernación fronteriza de Texas, también llamada Nuevas Filipinas. Los perjuicios fueron tanto para los pobladores del Nuevo Reino de León como para la misma seguridad de Nueva España en general, pues se trataba de la parte más expuesta a las colonias extranjeras de Norteamérica.

Así, aunque entre la ciudad de México y la bahía texana del Espíritu Santo apenas existen —según Altamira—³² algo menos de 200 leguas de distancia, transitar de un punto al otro supone hacer un camino de 400 leguas. Ante tal situación no puede postergarse que la Corona financie a la brevedad posible un plan de pacificación, reducción y poblamiento, tal como la misma Real Cédula del 10 de julio de 1739 previno mediante la formación de una Junta General de Guerra y Hacienda para impulsar el expediente.³³

Desde el punto de vista del territorio, la tónica de la empresa, tal como la deja ver Altamira, va totalmente en el sentido de preservar el área compacta, por lo que encaja plenamente en la fase de una comprensión del mismo como terreno. El auditor recurre a consideraciones territoriales muy abstractas, hechas sobre un mapa que seguramente acompaña el dictamen que presenta.³⁴ En el pasaje citado Altamira hace un repaso general a la situación territorial de Nueva España y ofrece una visión macroscópica del poblamiento y la pacificación constatables en ella. Entre la ciudad de México y la península de California se extiende lo que Altamira considera una especie de gran línea de expansión hacia el norte, de suerte que por ahí se han alcanzado los 32 grados de latitud. Asimismo, entre la capital de Nueva España y la gobernación de Nuevo México se desplaza la parte “mediterránea”, en que se localiza el pueblo de San Jerónimo de Taos como extremo septentrional, que alcanza los 37 grados 28 minutos de latitud norte. Finalmente, por el este se tiene una tercera sección, la costa del Seno Mexicano, que llega un poco más allá de los 32 grados 20 minutos de latitud, donde se ubica el presidio del Pilar de los Adais, capital de la provincia de Texas.

indio en cuestión, Velázquez, *Altamira*, p. 42. Altamira no oculta su convencimiento sobre la necesidad de tratar a los indios de manera más suave y humana, *ibidem*, p. 58.

³² Velázquez, *Altamira*, p. 37-40, en que Altamira expone su comprensión del problema de fondo en 1746.

³³ Dicha cédula fue ratificada el 13 de junio de 1743, tras de que la Corona notara inacción en las autoridades integrantes de la mencionada Junta: el virrey, algunos oidores de la Real Audiencia de México y demás personas instruidas sobre el terreno, indios y utilidades involucradas en el plan, Osante, *Orígenes*, p. 102; Velázquez, *Altamira*, p. 53.

³⁴ *Ibidem*, p. 36-37.

Presentado este panorama cartográfico, Altamira procede a exponer las consideraciones ya resumidas de las causas de la decadencia demográfica y económica del Nuevo Reino de León. Al razonamiento sobre el mapa sólo le ha presidido una breve enumeración de los daños causados por las incursiones de los indios salvajes, tanto a particulares como a la Real Hacienda,³⁵ al tiempo que ha aclarado que además de redimir las almas de los nativos el objetivo principal debe ser el de salvar las vidas, honras, haciendas y caudales, no sólo de los vecinos sino de “muchas de las principales jurisdicciones de esta gobernación de Nueva España, de todas las jurisdicciones del Nuevo Reino de León y las de su consecutiva gobernación de Nueva Extremadura o Coahuila”.³⁶

Altamira pretende, pues, reafianzar el control sobre una tercera parte de todo el territorio novohispano, en el que las partes despobladas repercuten con una decadencia extendida a las partes colindantes, hasta la gran zona mediterránea. Su percepción del binomio territorio-población es similar a la de la fase de terreno, en que ante todo se trata de preservar el número de habitantes y la dimensión territorial, con riesgo, si no se hace, de originar un proceso de decadencia imparable que debilitará profundamente la fuerza del Estado entero. No son los accidentes geográficos que separan a la población los que aparecen como causas de los males constatables y en claro aumento,³⁷ sino el mero dato de la despoblación de las fértiles llanuras de pastizal en ciertas regiones del Nuevo Reino de León, afectadas por los indios rebeldes.

Que Altamira mencione en la enumeración de los daños la obstaculización al uso de caminos, puertos, salinas, minerales y demás bondades del territorio en la franja del Nuevo Santander, no debe llevar a pensar que el auditor contempla algo así como una empresa de expansión económica por este corredor geográfico. En sentido estricto, su concepción del territorio corresponde a la fase en que la mera preservación de la población exige una intensificación de la obtención de riquezas, entre otras razones para que Real Hacienda obtenga ingresos que subvencionen el programa de poblamiento³⁸ y en un momento dado hasta

³⁵ Por los cuantiosos gastos que tiene que erogar para la resistencia contra las incursiones indígenas.

³⁶ *Ibidem*, p. 35. Por Nueva España toma aquí el territorio original de la parte central del país, aquella conquistada en el siglo XVI, cuyo núcleo corresponde aproximadamente a la parte gobernada por la Audiencia de México.

³⁷ De hecho, sólo en un pasaje (*ibidem*, p. 39) menciona Altamira las inundaciones, ciénegas, esteros y lagunas difícilmente “andables” y servibles de la costa del Golfo, y esto para constatar que tales características hacen creíble que ahí se encuentran salinas abundantes.

³⁸ Así, por ejemplo, en la fundación de pueblos nuevos y la repoblación de algunos antiguos en el Nuevo Reino de León realizada en 1715 por el alcalde del crimen de la Real Audiencia de México, Francisco de Barbadillo Victoria, éste cuenta con recursos de la real caja de

verse libre de tal carga y devengar todas las ventajas posibles del auge económico del noreste. Recuerda a Montesquieu cuando éste constata que en los Estados actuales su mera conservación demográfica les exige excedentes agrícolas de importancia.

En su citado dictamen de 1746, Altamira pasa revista a varias de las representaciones elevadas en fechas previas por los gobernadores y vecinos del Nuevo Reino de León, que han considerado urgente la empresa de pacificación y ocupación del territorio para beneficio común de la autoridad y los particulares. Entre las acciones desatadas por esta serie de solicitudes y propuestas merece ser destacada la de un alcalde del crimen, Barbadillo, cuya fundación de tres nuevos pueblos y repoblamiento de otros dos en 1715 se había dado al parejo de la abolición de las congregas en el Nuevo Reino de León, un plan que deja ver el objetivo de redistribuir la tierra en apoyo del poblamiento. A los indios antiguamente empleados en congregas los reunió en los tres nuevos pueblos, situados por cierto en terrenos de buenas tierras de labor, con una buena provisión de agua, madera, pastos y piedra en las cercanías.³⁹ Esto significó desposeer a varios de los propietarios establecidos ahí previamente, a quienes no indemnizó como se debería, según la ley de Indias.⁴⁰

Tal como lo presenta Altamira, Barbadillo había querido mostrar un cierto tono de magnificencia para con los indios esclavizados en las congregas, en la idea de que ahora éstos podrían, como habitantes de pueblos, dedicarse al laborío de tierras. Ya en lo estrictamente productivo, Barbadillo pensó en activar la labor agrícola, no la cría, lo cual es natural en una región en que desde el comienzo había campeado la desigualdad de la riqueza por causa de las grandes propiedades ganaderas. Al frente de cada pueblo puso Barbadillo a un protector de los indios. El alcalde, por cierto, logró atraer a los indios por medios amistosos (regalos, atenciones, buenas maneras) para que aceptaran vivir en los pueblos.

El plan de Barbadillo, pese a toda su magnanimidad, no había dado los resultados esperados y más bien había agravado el problema, según Altamira. La confiscación de tierras para fundar los pueblos significaba un despojo de riqueza de los propietarios afectados, pues no se les indemnizaba. Además, retirado Barbadillo del Nuevo Reino de León en 1716, los vecinos volvieron a las congregas y a las persecuciones de los indios, quienes tampoco permanecieron con gusto en los pueblos. Altamira deja ver que este plan terminó siendo contraproducente para la meta

San Luis Potosí, de la misma manera que en otros planes posteriores para repoblar ese mismo reino se reciben recursos de Real Hacienda liberados de otros destinos, Velázquez, *Altamira*, p. 46, 51, 53.

³⁹ *Ibidem*, p. 45-48.

⁴⁰ Ley catorce, título tres, libro sexto.

del poblamiento del noreste novohispano. La actitud hostil de los indios fue en aumento, lo cual dejó ver un descontrol creciente dentro de la jurisdicción del Nuevo Reino de León, donde la abolición oficial de las congregas privaba a los ganaderos y demás colonos de los medios tradicionales para contar con la mano de obra indígena. Incitados por los indios apóstatas o dedicados al saqueo y al bandidaje, los indios supuestamente pacíficos y reducidos se sumaron a estas actividades, de suerte que varios gobernadores comenzaron a insistir en que las autoridades del centro tomaran cartas en el asunto. Varias de estas proposiciones incluyeron un reforzamiento del personal y material bélico de los presidios correspondientes a la zona (Cadereyta y Cerralvo).

En 1738 el asunto vuelve a ser ventilado, esta vez por iniciativa de un vecino neoleonés, Antonio Ladrón de Guevara, quien logra interesar a las mismas autoridades peninsulares⁴¹ en el programa de repoblar el Nuevo Reino de León en su frontera oriental, esto es, hacia la franja costera del Nuevo Santander. Como lo hace ver Altamira, Ladrón de Guevara recalca la viabilidad de reeducar a los indios para su integración como mano de obra de los españoles, al tiempo que subraya la posibilidad de aumentar la labranza y siembras, la cría de ganados, el comercio con las lanas y otros ramos, etcétera, sin olvidar la explotación de los minerales y las salinas del Nuevo Santander.

En la misma tónica de detener un proceso de decadencia más que concebir lo que sería un crecimiento o expansión económica de la provincia, Ladrón de Guevara señala que sólo la restauración de las congregas ocasionará que los indios se apliquen al trabajo y a la sociabilidad económica, así como al aprendizaje de lo que a juicio de los españoles necesitan. Los españoles involucrados en la empresa verán de educar y mantener a los indios recibidos en congregas; solamente después de haber recibido tal educación los indios podrán ser destinados a vivir en pueblos, con un cura doctrinero (no misionero) a cargo de su atención espiritual. Deja ver, pues, que las congregas representarán un recurso temporal para incitar a los indios al trabajo y a la asimilación de las maneras indispensables en su trato con los españoles.

Se presupone también que un cierto número de vecinos del Nuevo Reino de León pasará al Nuevo Santander y que de parte de la Corona se les concederán auténticos privilegios de conquistadores. El propio Ladrón de Guevara recibirá la prerrogativa de administrar las salinas que descubra, las cuales brindarán recursos para el fomento demográfico y la reducción de indios. A cambio de esto, Real Hacienda no tendrá que

⁴¹ En concreto, el Consejo de Indias, la máxima autoridad conciliar relacionada con el gobierno de los reinos americanos, *ibidem*, p. 51.

erogar nada durante el primer año para la fundación y mantenimiento de pueblos, además de que el propio Ladrón de Guevara se encargará de cubrir lo relativo a las herramientas, los sínodos (estipendios) de las misiones, la construcción de las iglesias y los fuertes de vigilancia. También cuenta este proyectista con que los gobernadores de Nuevo León no interferirán en absoluto en el gobierno presidido por él en Nuevo Santander.

Frente al plan ejecutado por Barbadillo y el mismo dictamen de Altamira, cabe decir que el programa de Ladrón de Guevara ofrece un cierto cambio respecto del binomio de territorio-población. Ahora se recalcan algunas características del medio: las tierras fértiles, salinas y minerales que pueden ofrecer los recursos para revertir la depresión demográfica en cuestión. Sin embargo, advertimos que de nuevo se trata de aumentar el rendimiento económico de un terreno en vistas a preservar, más que multiplicar, la población. Otra novedad frente al alcalde del crimen es el convencimiento de Ladrón de Guevara de que la pacificación y el poblamiento no funcionarán si no se ofrecen ventajas interesantes a sus posibles colegas en la empresa. Ésta resulta ser, a fin de cuentas, la razón principal esgrimida por este vecino neoleonés para proponer la restauración de las congregas. Sólo así se podrá convencer a estos otros vecinos de emprender la tarea de educar a los indios, asegura, sin lo cual se correría el peligro de exponer a éstos a la pérdida de sus almas. Más que militar, ésta es ya una empresa económica, pues el vecino neoleonés quiere que entre indios y españoles prevalezca el interés recíproco y la seguridad de que la otra parte cumplirá lo propio.⁴² Se podría casi decir que se trata de transformar las energías de la hostilidad bélica en energías económicas para la utilidad recíproca.

Es importante consignar que hacia 1736 el recién saliente alcalde mayor de la villa de Valles, Narciso Varquín de Montecuesta, propone un plan en el que se contempla más bien una empresa militar con cargo a la Real Hacienda, la que recibiría ingresos por los sínodos a suprimir en varias misiones con medios propios y por la explotación de unas salinas neosantanderinas ya concesionadas al vecindario de la aldea villa de Tampico, el cual no cumple su compromiso de contribuir a la pacificación de los indios.⁴³ Sometida la zona mediante un primer avance contundente, Montecuesta contempla el establecimiento de presidios, con lo cual

⁴² *Ibidem*, p. 50, refiere la idea de Ladrón de Guevara sobre que el régimen de congregas atraerá a muchos españoles a avecindarse en Nuevo Santander "por el seguro servicio de los indios para sus menesteres, utilizándose recíprocamente éstos en tener segura su manutención, vestuario y doctrina que no les faltarían los españoles, por su propio interés".

⁴³ *Ibidem*, p. 52-53.

recurre al medio tradicional de los españoles en su lucha con los indios bravos en la frontera norte.⁴⁴

Prudencio Antonio de Palacios, antiguo fiscal de la Real Audiencia de México y fiscal por entonces del Consejo de Indias en España, otorga un parecer en el que apoya tal plan en lo general y recalca que los hacendados, ganaderos y demás vecinos del Nuevo Reino de León no han logrado evitar hasta ahora la destrucción y los crímenes de los indios apóstatas, ni siquiera cuando ello les abriría la posibilidad de disponer de mejores tierras y pastos, además de evitar el habitual gasto para mantener los soldados y escoltas. Palacios razona así exactamente en contrario de Ladrón de Guevara, pues apunta que el incentivo económico no basta para despertar el esfuerzo necesario para la pacificación, reducción y poblamiento. Contrariamente también a Montecuesta, Palacios expresa la convicción de que la Real Hacienda no debe resarcirse de sus gastos mediante las salinas explotadas por los tampiqueños sino mediante aquellas situadas en el territorio neosantanderino ocupado por indios enemigos. Si en esta campaña se han de otorgar incentivos económicos, éstos no deben ser otros que el pago adelantado a los soldados, milicianos e indios amigos que marchen a la guerra, así como una remuneración atractiva a Palacios, a quien se debe conceder también un grado militar.

Tenemos ya dos variantes de proyecto del Nuevo Santander, la militar y la económica, ofrecidas en fechas previas a la formación de la Junta de Guerra y Hacienda que escogerá finalmente el plan a realizar. Un tercer plan también previo al de Escandón que la Junta tendrá que considerar es el de José Antonio Fernández de Jáuregui y Urrutia, gobernador del Nuevo Reino de León por las mismas fechas en que Ladrón de Guevara presenta su propuesta (1738). La de Jáuregui es una variante del modelo de planificación con medios militares, entre los que se cuenta ahora el de deportación. Sugiere realizar primero tres campañas de guerra o bien una sola general de cuatro meses, en lo que contempla un mayor número de soldados e indios aliados que el previsto por Montecuesta. A los indios que han roto su promesa de paz se les enviará cautivos a lugares lejanos; se fundará una gran villa con 60 familias españolas, bien guarnecida y con ayuda de costa por tres años; los dueños del ganado que pasta en la parte aledaña del Nuevo Reino de León y las partes más orientales pagarán a los colonos una cuota por su ayuda en la lucha contra los bárbaros.

⁴⁴ Como se dijo ya en la Introducción de este libro, el presidio y la misión han constituido las instituciones fundamentales en la avanzada española en los terrenos septentrionales habitados por tribus indígenas hostiles durante los siglos XVI y XVII, así como en la primera mitad del XVIII.

¿Qué rasgos contiene el plan de Escandón para que se justifique oficialmente su idoneidad frente a los otros posibles, ya resumidos? Altamira destaca tres rasgos aspectos principales.⁴⁵ El primero es que mientras Ladrón de Guevara, Jáuregui y Montecuesta sólo proponen reducciones aisladas y pequeñas, Escandón promete ser capaz de una ocupación total del terreno asolado por los indios rebeldes en sus incursiones y fugas en la Sierra Gorda. Ni siquiera Ladrón de Guevara ha hecho una buena oferta en este sentido, dada su idea de fundar sólo tres reducciones. Frente a esto, Escandón tiene a su favor el haber fomentado ya la fundación o refundación de misiones en Sierra Gorda, lo que se realiza con la participación de religiosos de dos institutos de *propaganda fide*.

Asimismo ha logrado que en dichas misiones de Sierra Gorda los indios se vuelvan trabajadores y sociables, dispuestos a aprender y renuentes a regresar a la vida agreste de los montes. La tónica de su trato con los indios ha sido de suavidad, de regalos y cumplidos, sin perderse el respeto que los mismos deben al personal de milicias. Finalmente, Escandón se ha mostrado como un verdadero dirigente de sus milicianos, de entre los cuales ha nombrado a uno al frente de cada misión, cuyo título es de cabo caudillo. Se trata, pues, de un jefe que ha sabido ganarse el aprecio no sólo de sus subordinados directos sino también de los integrantes de las compañías milicianas de las regiones aledañas, por lo que éstos no tendrán inconveniente en colaborar con él en la pacificación de los indios devastadores del Nuevo Reino de León. El carisma personal de Escandón garantizará así una presencia numerosa de milicianos en la empresa.

Las consideraciones de Altamira sobre Escandón como jefe de la empresa armonizan del todo con un principio básico de la corriente utilitarista neomercantilista española en su primera fase. Destaca la coincidencia con Feijoo en el elogio de un hombre excepcional en cuanto a su capacidad de entenderse con gente de los más diversos tipos y genios. Se trata de algo parecido al perfil que el benedictino reconoce en Cromwell, cuya capacidad política le parece incomparable.⁴⁶ Altamira no recomienda a Escandón porque se trate de un hombre de grandes conocimientos teóricos o redacte un plan a todas luces superior a los de sus competidores. Ante todo lo ve como un hombre con capacidad probada en la procuración de un servicio de utilidad pública, esto es, el tipo de individuo al que los funcionarios reales deben permitir la participación en empresas políticas ventajosas a la República. Que Escandón haya realizado la pacificación de Sierra Gorda casi

⁴⁵ *Ibidem*, p. 51-60. Decimos aspectos y no puntos o medidas porque para esas fechas Escandón no ha presentado todavía un plan concreto detallado comparable a los recién descritos.

⁴⁶ *Vide supra* apartado IV.

sin gastos de Real Hacienda es una de las circunstancias que Altamira recalca como muy recomendable para decidirse en favor de él.

Otro punto digno de recalcar es el principio de no alterar las dimensiones del territorio en que se asienta la población, y mucho menos si ésta se encuentra en proceso de disminución. Escandón ha emprendido en la Sierra Gorda una pacificación y poblamiento cuyos efectos benéficos pueden extenderse a los territorios adyacentes. Apunta Altamira que “*un solo cuerpo* forman todas las tierras que se tratan de pacificar y poblar, cuya expedición correrá mejor bajo de una sola conducta y comienza más bien desde la Sierra Gorda” (subrayado nuestro).⁴⁷ Es decir, lo que procede es mantener el mismo criterio empleado en la Sierra Gorda para la empresa subsecuente en el Nuevo Santander, lo cual implica evitar los riesgos de un mosaico en cuanto a las fórmulas de pacificación, reducción y poblamiento. Vuelve a manifestarse que aquí subyace una concepción abstracta del territorio como terreno, esto es, como una unidad compacta desprovista de diferencias regionales que puedan acarrear contrastes geográficos de importancia en cuanto al fin deseado. El reconocimiento territorial que Escandón tendrá que hacer en Nuevo Santander, en caso de aprobarse su plan, será para precisar cómo poner en marcha ahí el modelo empleado en Sierra Gorda.

Escandón es escogido efectivamente para la empresa gracias a que el virrey Revillagigedo desiste de apoyar el plan de Ladrón de Guevara, como tendría que haber hecho ante lo dispuesto por la Real Cédula de 1739, que dirimía la cuestión en favor de este último.⁴⁸ Escandón tiene un plan rector, como lo refiere Osante,⁴⁹ que en sus ideas centrales coincide con lo dicho por Altamira en su dictamen. Se trata de garantizar la convivencia de indios y colonos en asentamientos distintos pero contiguos, lo que servirá para que los naturales aprendan “la policía y como-

⁴⁷ Velázquez, *Altamira*, p. 63.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 39-40, nota 1. Véase asimismo Lawrence Francis Hill, *José de Escandón and the Founding of the Nuevo Santander. A Study in Spanish Colonisation*. Columbus, The Ohio State University, 1926, p. 58, que subraya el peso de los argumentos de Altamira respecto del beneficio económico de la colonización escandoniana para convencer a Revillagigedo de revivir a favor del pacificador de la Sierra Gorda.

⁴⁹ *Orígenes*, p. 102-115, donde expone lo relativo al plan colonizador de Escandón que se presentará a continuación. De particular importancia para conocer este plan son la primera representación enviada por Escandón al virrey conde de Fuenclara, con fecha del 26 de octubre de 1744, y la propuesta posterior, presentada a la Junta General de Guerra y Hacienda y aún no localizada en los archivos actuales. Expedientes relacionados con el caso permiten conocer lo esencial de esta última propuesta. Asimismo es revelador el *Informe para reconocer, pacificar y poblar la Costa el Seno Mexicano*, también de Escandón, donde el colonizador incluye las observaciones hechas por él durante su viaje de exploración de 1747, aquel que Altamira dispone como un paso previo a la ocupación y colonización del Nuevo Santander. Este informe ha sido editado en Ciudad Victoria por el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Tamaulipas, 1999.

didades que les resulta del comercio con los españoles”.⁵⁰ Las misiones pasan a subordinarse, en cuanto a su localización y funcionamiento, al objetivo urgente de inculcar en los neófitos el modo de trabajo de los españoles y el respeto hacia éstos. Es lo que podemos llamar el modelo de colonización española con población indígena agregada,⁵¹ pues en tal condición se harán las reducciones.

Respecto de las economías para la Real Hacienda, Escandón asegura haber mantenido de su propio caudal a catorce compañías milicianas de la Sierra Gorda próximas a la extinción, al tiempo que por entonces también se decide a habilitar con su pecunio los caminos más idóneos para el tránsito y comercio de la zona, pero más allá de lo anterior, Escandón asegura tener una buena idea del ritmo de asentamiento y las necesidades que supondrá el poblamiento santanderino, tanto como que cuenta con una rica experiencia previa sobre este punto.

Por lo que toca a la labor de pacificación y defensa propiamente dichas, Escandón asegura que pronto se podrá prescindir del personal militar, puesto que en los tres o cuatro primeros años los mismos vecinos establecidos asumirán plenamente la labor de acudir a las armas en caso necesario. Se hará, pues, una “reforma” de los presidios y el personal militar, de suerte que éstos desaparezcan de la colonia a los pocos años de iniciado el poblamiento. Está convencido de que la abundancia de cosechas y el establecimiento de la actividad comercial en la región impelerán a los colonos a asumir la tarea militar: van a defender no sólo sus personas y bienes sino la supervivencia de todo un entramado de actividades económicas.

Así, la vieja fórmula española de “presidio y misión” queda totalmente relegada. De los presidios opina que sólo sirven para aniquilar el real erario, además de que albergan personal muy poco idóneo para desarrollar el apego a la tierra que debe sustentar toda empresa de poblamiento. Los soldados no viven con sus familias, no necesitan cultivar y pueden ser removidos en cualquier momento. En lo relativo a las misiones, no deja de contemplar que la secularización y la reducción de su número permitirán economizar en sínodos de Real Hacienda para los ministros.

Finalmente son de mencionar las ventajas del afianzamiento del control político y militar del Nuevo Santander como territorio de la Nueva

⁵⁰ En carta de Escandón al virrey, primer conde de Revillagigedo, Dolores, 8 febrero 1753, en GNM, *Provincias Internas*, v. 172, exp. 14, f. 225v-226. Aunque escrita cuando ya está en marcha el proceso de colonización, la carta revela la idea original de Escandón sobre el proceso de integración civil y económica de los indios.

⁵¹ *Testimonio*, p. 186, con una referencia a una Real Cédula del 9 de marzo de 1763, donde el rey califica el poblamiento neosantanderino como de ciudades y villas españolas, con los indios en calidad de agregados.

España, de suerte que no resulte ya vulnerable a las incursiones de los indios rebeldes y a la potencial amenaza de invasión o penetración por los europeos no españoles, sobre todo los franceses asentados en la zona del Mississippi. Escandón se apoya aquí en un mapa del Nuevo Santander resultante de su expedición de 1747, la cual supuso una penetración militar hacia la parte central del territorio desde tres ángulos: el norte (Texas), un punto situado más al sur (Pánuco y Tampico), y el oeste (villa de Valles).

Según Escandón, las provincias vecinas se beneficiarán enormemente de la pacificación y el poblamiento del Nuevo Santander. Hacia el suroeste se establecerá una comunicación importante con la región de la Sierra Gorda mediante la reubicación de varias poblaciones existentes; un segundo grupo de fundaciones facilitará el acceso del Nuevo Reino de León a la costa del Golfo: un tercer sector de poblaciones permitirá ejercer control sobre el tránsito de los indígenas hacia las montañas circundantes. Por el lado de la costa también habrá un puerto que dé entrada y salida a un comercio amplio y articulado con las provincias vecinas de Coahuila o Nueva Extremadura, San Luis Potosí y la Huasteca.⁵² Escandón quiere que dicho puerto se establezca en Soto la Marina, donde ve factible el resguardo de los navíos de guerra. El colonizador empresario tiene plena conciencia de que las fundaciones del Nuevo Santander sólo reportarán ventajas comerciales si se vinculan con las provincias vecinas. Ello no le impide, por otra parte, reclamar para su colonia el *status* político de provincia independiente, liberada de la sujeción al Nuevo Reino de León y subordinada directamente a la Capitanía General de Nueva España.

El plan escandoniano se inscribe así en la línea de Ladrón de Guevara de resaltar los beneficios económicos de la empresa, con apego a la convergencia del interés particular y el público como aquello que permite prever un buen desenlace de la empresa. La solicitud de que la nueva provincia quede directamente bajo la autoridad militar central de Nueva España responde muy probablemente a que Escandón prevé la voluntad de entrometimiento de los gobernadores del vecino Nuevo Reino de León. La preponderancia económica y política de los hacendados neoleonese determina que los gobernadores se plieguen frecuentemente a sus miras, lo que puede resultar en una presión muy fuerte para Escandón si no goza de un poder similar o superior al de dichos jefes.⁵³

⁵² Osante, *Orígenes*, p. 124 y 199, con los datos relativos a lo que Escandón planea para la distribución de poblaciones en función de los objetivos del comercio y la seguridad, así como lo referente al puerto.

⁵³ Recuérdese que los hacendados en cuestión practican la ganadería trashumante y están interesados en extender esta actividad al Nuevo Santander. De hecho, varios de ellos optan por participar como colaboradores de Escandón.

En fechas previas sólo Barbadillo había logrado imponerse con contundencia frente a los propietarios, lo cual había sido posible por el poder político concedido desde la ciudad de México. Escandón se propone ahora algo similar, pues las nuevas poblaciones no sólo serán centros de actividad económica sino también de poder político-militar. Ya con anterioridad mencionamos que Escandón hace efectivamente un buen número de fundaciones en el Nuevo Santander y que entre 1748 y 1766 goza de un amplio margen de acción en su empresa de poblamiento. El apoyo económico dado por la Corona es significativo, pues ya en 1751 Escandón solicita 22 000 pesos sobre el tope originalmente fijado con la Junta de 115 700 pesos.⁵⁴ Pertinente es señalar, sin embargo, que los 157 950 pesos a que finalmente se eleva el costo de los primeros años del poblamiento no representan un desembolso excesivo. Otras provincias del Septentrión novohispano, como Texas, resultan mucho más gravosas para Real Hacienda.⁵⁵

Altamira y otros funcionarios de la misma línea garantizan, pues, el triunfo de una empresa que verifica la concepción defendida por ellos desde tiempo atrás respecto de la manera de poblar el Septentrión novohispano. Así, pese a lo subido de los gastos, las autoridades no retiran su apoyo a Escandón y toleran que éste obligue a los misioneros a establecer buena parte de las misiones junto a las villas españolas y conformarse con sínodos inferiores a los esperados.⁵⁶ Es cierto que en el caso de las regiones ocupadas por indígenas nómadas, Escandón tiene que aceptar la formación de asentamientos misionales alejados de las villas, así como ve emerger en otras áreas la situación opuesta, tampoco deseada por él: la convivencia total de indios y “gente de razón” (población blanca).

De cualquier manera, Escandón consigue el objetivo básico de ejercer un poder político férreo sobre los misioneros e impedirles toda iniciativa o influencia que implique desmedro de su control personal sobre la Colonia. Que desde un principio ha dispuesto que los religiosos concentren sus esfuerzos en la evangelización de los indios, por lo que la atención espiritual de la población de villas resulta deficiente, sólo demuestra lo decidido que está a defender su primado de autoridad, aquel que le permite erigirse en auténtico gobernador de la colonia y obligar a los misioneros a integrarse en los esfuerzos por echar a andar económicamente la provincia. Por otra parte, la actitud paternal y dirigista de Escandón respecto de los indios coincide en general con las indicaciones de Altamira en su dictamen de 1746, donde asienta que con los

⁵⁴ Osante, *Orígenes*, p. 211-212, trata de los costos del poblamiento neosantanderino.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 213-214.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 148-151.

indios rebeldes se debe proceder como lo señalaron ya los grandes tratadistas e historiadores españoles respecto de los conquistados en el siglo XVI: con un dominio que les haga bien y promueva su educación política y cristiana.⁵⁷

Ahora bien, si importantes son las concordancias entre lo prometido y lo realizado por Escandón, debemos decir que las discordancias no lo son menos. Aunque había sostenido que convertiría a los inmigrantes en propietarios plenos, Escandón limita ya en los hechos la plena posesión de tierra (“repartición de las tierras en individuo”) a un reducido grupo de militares y hacendados que le han acompañado ya en su expedición preparatoria y desde la primera fase del poblamiento. Se trata del grupo equivalente al de los “cabos caudillos” de Sierra Gorda. El gobernador termina así por confinar al grueso de los colonos potenciales (soldados e indios) al cultivo de las tierras del común. Para ello esgrime el argumento de que un repartimiento como el originalmente previsto habría significado dar las mejores tierras a los primeros pobladores en desmedro de los que llegarían después,⁵⁸ con lo que se frustraría a esta última población, además de destruir el mejor estímulo para el avance del poblamiento.

Por otra parte, dado que reparte las mejores tierras al grupo de militares que lo acompañan desde el principio, así como a algunos grandes propietarios, toda forma de organización o poder municipal efectivo queda descartada de antemano. Escandón mantiene así su poder político intacto y muchos pobladores se ven obligados a trabajar para el selecto grupo de capitanes y propietarios beneficiados con una muy abundante y barata mano de obra para sus grandes posesiones agrícolas y ganaderas.⁵⁹ Esto, desde luego, no da lugar a un mejoramiento material notable de la gran mayoría de los inmigrantes, buen número de los cuales son pobres y así permanecen. Sin embargo, para algunos de ellos la estancia en la Colonia no es tan lamentable, dado que son perseguidos de la justicia en otras partes. Escandón les da apoyo para no ser enviados a los justicias o alcaldes que los reclaman.

⁵⁷ Velázquez, *Altamira*, p. 40-41. En concreto, Altamira invoca la autoridad del historiador Juan de Torquemada, autor de *Monarquía indiana* (1615), así como de Juan de Solórzano Pereira, cuya obra es *Política indiana* (1629).

⁵⁸ Esto lo sostuvo ante los cargos de la causa que se le formó, *Testimonio*, p. 40-41.

⁵⁹ Entre estos grandes propietarios se cuentan también algunos procedentes de Querétaro, además de los oriundos de las provincias de Coahuila y Nuevo Reino de León, varios de los cuales poseen ya grandes extensiones de tierra en el Nuevo Santander antes de la venida del primero. Escandón tiene que aceptar en varios casos el canje de tierras para poder fundar las villas de la Colonia, así como el conceder el cargo de capitán de villa a algunos de estos antiguos propietarios. Esto lo limita en su propósito original de confiar los cargos de dirección política exclusivamente a españoles, pues no todos los propietarios lo eran. Osante, *Orígenes*, p. 207-220.

Donde finalmente se percibe el máximo contraste entre lo que debe ser la Colonia y aquello en lo que de hecho se convierte, es en lo relativo al auge comercial, cuya realidad debía ser palpable a partir de los diez años de iniciado el poblamiento. El establecimiento de vías carreteras y puertos se contempla en el plan original como algo vital, tanto como que comunicarían a la Colonia con las provincias colindantes y con otros puntos importantes del Imperio español, respectivamente. Ahora bien, aunque efectivamente se abren nuevos caminos que permiten el intercambio comercial hacia el sur con las jurisdicciones de San Luis Potosí y Charcas, así como hacia el este con Coahuila y el Nuevo Reino de León,⁶⁰ la abierta oposición de los comerciantes almaceneros capitalinos a una red de comercio fuera de su control, así como la hostilidad de algunos burócratas hacia la persona de Escandón, impiden la realización de lo que para éste, para Altamira y para otros funcionarios sería la máxima ventaja económica del poblamiento en la colonia.⁶¹

En 1763 la Corona emite una Real Cédula que prohíbe el uso de Soto la Marina como puerto, disposición confirmada en 1773, en que la prohibición se extiende al empleo de embarcaciones pequeñas. La colonia del Nuevo Santander queda así como un mero asiento de grandes explotaciones ganaderas que abastecen a los centros textiles de Querétaro y San Miguel el Grande,⁶² con una actividad agrícola subordinada en muchas partes a la ganadería extensiva y una producción salinera destinada a cubrir las necesidades locales y las de Coahuila y el Nuevo Reino de León.

La escasísima presencia de inmigrantes dedicados a actividades artesanales caracteriza también el panorama económico de la Colonia desde un comienzo y confirma que las miras de Escandón y sus compañeros se concentran en la explotación del suelo para cimentar la economía de la colonia. Agricultura y comercio serían los ejes económicos de la Colonia.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 195. La unión con poblados de Texas como los presidios de Bahía del Espíritu Santo, San Antonio de Béjar y Adaes, contemplada originalmente, no se verifica ante la falta de interés de los propietarios para comerciar con dichos puntos.

⁶¹ Al terminar el periodo de gobierno del virrey de Revillagigedo (1755) comienza la obstaculización de los planes de comercio marítimo a través del puerto de Soto la Marina. El nuevo virrey, marqués de las Amarillas, cede a las presiones de los almaceneros capitalinos y ya en 1757 manda hacer una inspección del Seno Mexicano por dos funcionarios hostiles a Escandón: el capitán de dragones José Tienda de Cuervo como juez inspector y el ingeniero Agustín López de la Cámara Alta como acompañante asesor. Más adelante, en 1766, Escandón vuelve a estar en la mira de las autoridades como posible autor de actos punibles y se comisiona al mariscal de campo Juan Fernando Palacio y al licenciado José Osorio y Llamas para iniciar pesquisas sobre su conducta y métodos de gobierno, Osante, *Orígenes*, p. 201-204.

⁶² Esta es una de las razones por las que acaudalados negociantes de Querétaro se interesan en apoyar o acompañar incluso a Escandón en su empresa colonizadora en el Nuevo Santander. La producción de lanas del Bajío, la parte occidental de la gran meseta mexicana, no basta ya para abastecer a dichos obrajes, *ibidem*, p. 168, 187.

No habiéndose logrado el auge comercial que se esperaba, en nada sorprende que otra de las peculiaridades económicas de la provincia sea la escasez de circulante.⁶³

Finalmente, el trato suave que Escandón ofrece mostrar a los indios no incluye la tolerancia para aquellos que optan por reincidir en actitudes rebeldes. A algunos de éstos los lleva con collera a Querétaro para que los varones trabajen como obreros en los obrajes textiles del propio Escandón y en los de sus socios, las mujeres y los niños como ayudas domésticas en conventos o casas de la gente acomodada.⁶⁴ Este trato duro, más frecuente en los capitanes que en el propio jefe de la colonia, repercute en rebeliones indígenas constantes que no permiten hablar de una pacificación total del Nuevo Santander durante el periodo escandoniano.

Recapitemos sobre el tipo de empresa útil encabezada por José de Escandón, así como los términos de su relación con la Corona en su condición de encargado de una obra de primera importancia para ésta. Desde un principio queda claro que para Altamira lo más importante es el poblamiento, incluso más que la posible explotación de las salinas o cualquier otro expediente ventajoso para Real Hacienda o el comercio. Detener la pérdida de pobladores en las provincias afectadas por la hostilidad de los indios se establece como prioridad suficiente para conceder el mando de la empresa a quien ha dado ya resultados satisfactorios en un caso similar.

Si bien Escandón no cumple con el repartimiento de tierra a los colonos que lo acompañan, esta falta no afecta el apoyo o tolerancia que la Corona le presta durante casi veinte años. Lo significativo es que en la causa formada contra él a partir de 1767, a raíz del juicio de residencia aplicado al término de sus funciones como gobernante, el fiscal José Antonio Areche y el auditor Domingo Valcárcel terminan por exculparlo tanto del cargo de no haber realizado el repartimiento agrario como del duro trato dado a los indios refractarios, al igual que del gasto excesivo y no haber extinguido los sínodos de las misiones ni el personal militar.⁶⁵ Tres son los argumentos principales con que los dos mencionados funcionarios justifican a Escandón en aquello que no ha realizado según su plan original, lo cual le han echado en cara varios civiles e incluso frailes residentes en la colonia durante su gobierno:

⁶³ Escandón no parece haber cumplido el compromiso adquirido ante la Junta de Guerra y Hacienda de pagar en numerario y no en especie a los soldados colonos, que es uno de los males habituales que padecen los militares enviados a las fortificaciones de la frontera de Nueva España desde mucho tiempo atrás. En lugar de pagar los sueldos en moneda, los oficiales vienen entregando géneros, lo que les permite hacer negocio. Esto mismo sucede en Nuevo Santander. *ibidem*, p. 216-217.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 232-233.

⁶⁵ Los dictámenes de Areche y Valcárcel forman el contenido de *Testimonio*.

- 1) Que “lo que hizo el señor Escandón no fue asegurar sino proyectar, y esto fundándose abiertamente en la probabilidad que ministraba la calidad de terreno y la inmediación de las fronteras pobladas...”⁶⁶ Así, confiar a alguien una misión con base en un proyecto es algo distinto que celebrar un contrato, asiento o capitulación con él, lo cual de ninguna manera hizo la Junta de Guerra y Hacienda al concederle la empresa. Y aún si éste hubiese sido el caso de un contrato, sostiene Areché, lo expresado por Escandón respecto de sus planes no implicaría obligación, salvo en lo que se refiere a las instrucciones o precauciones propias de todo negocio, cuya omisión sí da lugar a una causa común de delito. No es el caso, asegura el fiscal, pues la no verificación de varias medidas contempladas dependió de causas accidentales e imprevisibles.
- 2) En lo relativo al resultado de la empresa, Real Hacienda asumió desde un principio el éxito y los costos posibles de ella.⁶⁷ Éste es argumento de Valcárcel, quien atribuye así a Real Hacienda una personalidad jurídica en los proyectos aprobados por la Corona, los cuales implican, como se ha visto, actuar en función de probabilidades calibradas por el juicio intuitivo del planificador. Lo que Escandón presentó a la Junta y motivó su elección como jefe del Nuevo Santander fue una consulta o informe, y esto sin goce de sueldo.
- 3) Aun en el caso de que Escandón haya fallado en no repartir la tierra o no castigar a capitanes que trataron con tanta dureza a los indios, preciso es recordar que una de las bases del derecho es que se atienda primordialmente al fin e intento principal de las acciones. Si se logra lo sustancial, los defectos u omisiones en el proceso de su consecución deben pasar a un segundo término. Concluye Valcárcel que “en el concurso de dos causas, una que aprovecha, otra que daña, aquélla se ha de mirar y prevalecer, especialmente cuando es más útil y favorable”.⁶⁸ Si con los indios no se logró la pacificación esperada, ello dependió principalmente del arbitrio de ellos mismos, que optaron por rebelarse. En cambio, el poblamiento organizado por Escandón no ha dejado nada que desear.

Así, redactados más de veinte años después del dictamen de Altamira (1774), los razonamientos de Areché y Valcárcel muestran coincidencias y contrastes con aquél en cuanto a la manera en que la Corona debe proceder con un hombre capaz de tan relevantes servicios para el “rey, la religión y el Estado”.⁶⁹ Coincidencia hay en la prioridad que se concede

⁶⁶ *Testimonio*, p. 28, afirmación de Areché, cuyo argumento en cuestión abarca hasta la p. 36.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 94.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 187-188.

⁶⁹ Así Valcárcel en *ibidem*, p. 188. La fórmula de “la religión y el Estado” remite al tema de la justicia desarrollado en la primera sección de este libro.

a la meta del poblamiento sobre la de la pacificación, pues es más probable que ésta se dé como consecuencia de la primera que lo contrario. En este sentido se ha afianzado la idea de que se debe formar una “colonia”, de suerte que “colonizar” significa primordialmente la unión de “reducción y pueble”, en tanto que la pacificación queda más bien como una consecuencia natural de las primeras metas.

Este acuerdo se percibe también en que las pruebas de la buena fe y sincera aplicación de Escandón lo recomendaron desde el principio como un proyectista óptimo en apoyo de la Corona. La Real Hacienda viene a ser el brazo ministerial directo para promover este tipo de proyectos y asumir los riesgos y costos de ello.

En el tercer argumento citado también se concede incluso prioridad jurídica al criterio de lo útil, con clara argumentación a favor de conceder dispensa al vasallo útil si es que se le llega a detectar alguna falla de tipo civil o criminal. También es de recalcar que la libertad dejada a Escandón de ajustarse o no a los medios propuestos, sobre la base de que es su experiencia en empresas del mismo tipo lo que lo avala plenamente, revela esa importancia concedida al “modo” que vimos ya en la corriente utilitaria española.

En cuanto al trato de la población en lo sanitario, los dictaminadores tampoco asumen que la preservación de los habitantes de los peligros higiénicos haya debido ser una norma para la conducta del empresario colonizador. Ambos justifican, por ejemplo, que Escandón haya trasladado indígenas pames desde la Sierra Gorda para poblar el Nuevo Santander, no obstante que ello representaba llevarlos a un clima distinto al que estaban acostumbrados.⁷⁰ Así es que en esta justificación final de la empresa colonizadora de Escandón en el Nuevo Santander, punto de partida para su exoneración definitiva en el año mismo de los dictámenes,⁷¹ aún no se reconoce prioridad al argumento sanitario en lo relativo al buen gobierno.⁷²

⁷⁰ *Ibidem*, p. 154. Y esto lo aceptan pese a haber prohibiciones legales expresas de sacar a los indios de sus países. Los dictaminadores recuerdan que junto a la ley en cuestión existe otra que permite hacer este traslado en el caso concreto, que es el de indios cristianos dispersos y empeñados en llevar una vida montaraz. Por cierto, una parte de la población indígena del Nuevo Santander muere por el contagio de las viruelas, el sarampión y el matlazahuatl de parte de los españoles. Durante el gobierno de Escandón hay epidemias en 1751, 1754 y 1763, Osante, *Orígenes*, p. 234, nota 76.

⁷¹ El 7 de octubre de 1774 emite el virrey Bucareli un decreto que declara a José de Escandón, sus albaceas y herederos libres de todo cargo en su contra. Escandón, por cierto, ha muerto ya cuatro años antes y no vive para ver esta exoneración. En 1776 una Real Cédula confirma lo sentado por el decreto de Bucareli, Osante, *Orígenes*, p. 261, 268; *Testimonio*, p. 191.

⁷² También es revelador que pese a la Real Cédula del 29 de marzo de 1763, que dispone proceder al repartimiento de tierras en individuo, Escandón decide seguir repartiendo tierras a las poblaciones y no a individuos, en lo que las autoridades de la Capitanía General de Nueva

La colonización como oportunidad para un nuevo tipo de sociabilidad económica

En este apartado abordaremos algunos planes relativos a la colonización en el noroeste novohispano, con énfasis en las ideas de José de Gálvez, el visitador general de tribunales y cajas reales que de manera más patente impulsa las reformas y proyectos útiles promovidos por Real Hacienda, según la tónica ya vista en Areche y Valcárcel respecto de la empresa de Escandón. Comencemos por mencionar algunos de los antecedentes más sobresalientes de la situación en el Noroeste novohispano.

Como se ha mencionado ya, durante los primeros siglos de la expansión hacia el norte prevalece la fórmula de “presidio y misión” como medio de pacificación y cristianización de los paganos en las regiones de frontera. Conforme con esta fórmula ocurre la avanzada española en la árida península de Baja California y en las igualmente secas comarcas de la gobernación de Sonora y Sinaloa, que a diferencia del Nuevo Santander están provistas de centros mineros,⁷³ pero Sonora y el Nuevo Santander tienen en común, de cualquier manera, el haber sido las últimas provincias del Norte en tener jurisdicciones y gobiernos propios.⁷⁴

Desde esta perspectiva, la política colonizadora seguida en la gran región noroccidental no deja de reflejar una reacción a los malos resultados de España en la guerra de los Siete Años (1756-1763).⁷⁵ El espíritu de competencia económica y militar que alienta esa política constituye ya una razón poderosa para centrar la atención en esta zona y rastrear ahí la aplicación de las ideas utilitaristas neomercantilistas en los proyectos de poblamiento. Un segundo motivo para ello es que se trata de una zona de características geográficas mucho más difíciles que las del Nuevo Santander; cuya parte interior goza de clima templado, seco y saludable, con una abundancia relativa de arroyos y manantiales nacidos en la sierra.⁷⁶ La lucha

España están de acuerdo, dado que esto no perjudica la conservación y el aumento de las mismas poblaciones, *Testimonio*, p. 37.

⁷³ Sergio Ortega se refiere a la historia de toda esta ocupación de territorio por el noroeste en *Un ensayo de historia regional. El noroeste de México, 1530-1880*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1993, p. 52-54 y 59-63.

⁷⁴ Luis Navarro García, “The North of New Spain as a Political Problem in the Eighteenth Century”, trads. Elizabeth Gard y David J. Weber, p. 203, en David J. Weber (comp.), *New Spains’ s for Northern Frontier. Essays on Spain in the American West, 1540-1821*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1979, p. 203.

⁷⁵ David J. Weber, *The Spanish Frontier in North America*, New Haven/Londres, 1992, p. 205, 214-220.

⁷⁶ Osante, *Orígenes*, p. 20. Sólo en la costa del Nuevo Santander hay un clima extremo, seco e insalubre.

con el medio cobra una importancia mucho mayor en el noroeste que en el noreste, lo que permitirá apreciar cómo y en qué grado el pensamiento utilitarista neomercantilista asimila esta circunstancia en el caso de Nueva España.

El ya mencionado visitador José de Gálvez concibe un ambicioso plan de expansión al noroeste novohispano, el cual le demanda buena parte de su atención y sus energías durante una parte de su estancia en Nueva España (1765-1771), concretamente de 1767 a 1769. Como han dejado en claro sus estudiosos, Gálvez se forma ideas muy claras sobre la importancia de fortalecer la parte septentrional de Nueva España en su parte más occidental.⁷⁷ Su preocupación principal es la creciente rivalidad entre las potencias por ganar territorio⁷⁸ y establecer enclaves en la costa del Pacífico norte, sitio privilegiado para efectuar un ventajoso comercio con Asia.

Las potencias occidentales buscan algún río o vía de comunicación acuática que permita el acceso a este costado del continente americano. Gálvez, de quien dice su biógrafo que “llevaba los intereses de la Corona hasta los últimos confines de la frontera”,⁷⁹ alberga desde un principio ideas muy firmes sobre las grandes ventajas de la gran franja de territorio noroccidental novohispano y muy particularmente de aquel que cae dentro de los confines de la provincia de Sonora y la península de Baja California.⁸⁰ Su comprensión del problema de afianzar en lo militar y lo económico esta amplia zona se plantea ya en términos del utilitarismo neomercantilista. La ventaja del fisco se concibe como ligada a la prosperidad económica de la región, con mayor disposición a dejar margen al ingenio individual y a una dinámica de competencia económica que en el plan de Escandón.

⁷⁷ En su manuscrito intitulado *Discurso y reflexiones de un vasallo sobre la decadencia de nuestras Indias españolas* (1760), Gálvez todavía no tiene en mente la amenaza rusa. Ante todo le preocupa la penetración territorial de los ingleses, así como el contrabando fomentado por éstos y los holandeses, franceses y portugueses. Es en su estancia en Nueva España que Gálvez toma conciencia de la avanzada rusa, Navarro García, “North”, p. 209. Véase la edición reciente del *Discurso* en Navarro García, *La política americana de José de Gálvez según su “Discurso y reflexiones de un vasallo”*, Málaga, Ed. Algazara, 1998 (Colección Nuestra América, 4), p. 126-136.

⁷⁸ Un resumen ya clásico de las expediciones de los españoles y del estado de su conocimiento geográfico sobre la franja en cuestión, desde 1774, en Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, ed. Juan A. Ortega y Medina, México, Porrúa, 1978 (Colección “Sepan cuantos...”, 39), p. 212-224. También habla Humboldt de las miras de las potencias sobre ese territorio, sobre todo de Rusia.

⁷⁹ Navarro García, en “North of New Spain”, p. 206.

⁸⁰ Sobre esto, Ignacio del Río, *La aplicación regional de las reformas borbónicas en Nueva España. Sonora y Sinaloa, 1768-1787*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1995 (Serie Historia Novohispana, 55), p. 59 y 63. Como aclara Del Río (*ibidem*, p. 56-58), tanto jesuitas como militares y funcionarios reales vienen difundiendo desde varias décadas atrás la idea de que Sonora está sembrada de riquezas metalíferas fabulosas.

Weber⁸¹ sintetiza los planes del visitador Gálvez respecto del noroeste novohispano en tres metas fundamentales:

- 1) Fortalecer la provincia de Sonora y la península de Baja California para poder llevar la frontera más al noroeste.
- 2) Crear en las tres Provincias Internas de Occidente (Baja California, Sonora y Nueva Vizcaya) un gobierno militar con alto grado de autonomía. La sede de dicho gobierno estaría en las cercanías del punto de unión de los ríos Gila y Colorado, en la Yuma actual.
- 3) Con estas provincias del noroeste en estado floreciente, impulsar la avanzada hacia el Pacífico norte hasta la bahía de Monterey.

Estas empresas seguirían el mismo orden que el de los puntos mencionados. Las ideas básicas no son nuevas en los tiempos de Gálvez. El jesuita misionero y explorador Eusebio Kino había recalcado ya más de medio siglo atrás la conveniencia de extender la labor misionera hacia la zona costera de la Alta California,⁸² si es que se quería que los esfuerzos evangelizadores por ese flanco dieran frutos satisfactorios.

De la misma manera se contemplaba desde hacía mucho tiempo que la bahía de Monterey representara el límite de la colonización novohispana en esa parte, pero en el caso de Gálvez, la empresa expansionista adquiere un carácter grandioso. La creación del gobierno militar mencionado en la segunda meta señalada debe llevar al surgimiento de un nuevo reino, de igual o mayor poderío que Nueva España. Ya en plena acción, Gálvez pone en marcha las famosas expediciones por mar y por tierra a San Diego y Monterey para iniciar la ansiada expansión, a lo que lo apremia la sospecha de que los ingleses tienen ya asentamientos cercanos a Nuevo México y pueden tomar la delantera, de la misma manera que teme que los rusos se establezcan en California.

Gálvez espera que el nuevo gobierno militar sea embrión de una nueva entidad administrativa liberada de la situación de decadencia común a España y sus posesiones americanas. Sólo un plan de reestructuración completa del Imperio español le parece el remedio para esta última situación.⁸³ Es claro que con su plan de ocupación apresurada del no-

⁸¹ Weber, *Spanish Frontier*, p. 239.

⁸² Lo que actualmente es el estado de California en Estados Unidos.

⁸³ Navarro García recuerda (*Política americana*, p. 109) que además de este plan de Gálvez de reestructuración y fortalecimiento del imperio español, existen el de “unidad nacional” de todos los vasallos, de Campomanes y Floridablanca, y el de Ábalos y Aranda, a favor de dividir el imperio mediante la creación de varias monarquías americanas. La idea de unidad nacional se deriva de la de riqueza nacional, ya expuesta en nuestro capítulo IV. En cuanto al segundo tipo de plan, véase Richard Konetzke, *Die Politik des Grafen Aranda. Ein Beitrag zur Geschichte des spanischen-englischen*

roeste americano, Gálvez concibe este territorio como teatro y más concretamente como un “objeto en litigio” (Aron), pero, ¿cómo se ha dado el tránsito de una concepción del terreno como la del expediente de Escandón a la galveciana de teatro? De importancia decisiva es un informe redactado en 1750 por José Rafael Rodríguez Gallardo, juez comisario, visitador y pesquisidor general de la gobernación de Sinaloa y Sonora, cuya estancia en esas provincias entre 1748 y 1749 le permite hacer un diagnóstico sobre una región envuelta en la violencia de los indios rebeldes, de lo que resulta el peligro de su decadencia total.⁸⁴ El autor de este informe relaciona directamente esta crisis con la despoblación de las provincias, y esto bajo una concepción del territorio como medio. Su posición marca el tránsito entre el expediente de Escandón y el plan colonizador de Gálvez, por lo que amerita ser mencionada antes de entrar en lo relativo al plan de este último.

Rodríguez Gallardo deja en claro que la provincia de Sonora, la situada más al norte dentro de la gobernación en cuestión, corre patentemente el peligro de perderse.⁸⁵ No sólo colinda con zonas habitadas por indios más hostiles (apaches no convertidos) sino que constituye un territorio enorme con grandes espacios entre los escasos sitios habitados, que en su mayoría son misiones. Su plan se orienta, pues, a encontrar la manera de afianzar lo ya “descubierto” —el territorio supuestamente ocupado— para sobre esta base expandir el dominio de la Corona sobre nuevos territorios aún desconocidos.⁸⁶

Según este visitador provincial, la dispersión en que vive la población española en estas regiones determina el constante temor de la misma ante la población nativa, aun frente a los indios supuestamente ami-

Weltgegensatzes im 18. Jahrhundert, Berlín, Ebering, 1929 (Historische Studien, Heft 182), donde queda claro que el factor más importante de recomposición imperial implicaría una distribución del poder en varios centros dentro del Imperio, pues concedería una relativa independencia a las principales posesiones hispanoamericanas, cada una de las cuales bajo el gobierno de un infante de la casa gobernante de España. Frente al carácter descentralizador de este último plan, las iniciativas de Gálvez conservan en mucho mayor grado el dominio peninsular.

⁸⁴ Antes de cumplir con este encargo, Rodríguez Gallardo se desempeñaba como ayudante del fiscal de la Real Audiencia de México, en calidad de comisionado para tratar de los asuntos de presidios y misiones. Probable es un profundo vínculo ideológico y personal entre este funcionario y el marqués de Altamira, quien lo manda llamar en 1749 para promocionarlo a abogado fiscal de la Superintendencia General de Azogues. En 1750 el virrey, el primer conde de Revillagigedo, lo nombra Contador General Interino de Reales Tributos, cargo que ocupa hasta 1769. Durante este último periodo, Rodríguez Gallardo sigue ocupándose de asuntos de misiones y presidios, ahora como asesor del virrey. Estos datos en José Rafael Rodríguez Gallardo. *Informe sobre Sinaloa y Sonora. Año de 1750*, ed. Germán Viveros, México, Archivo General de la Nación/Archivo Histórico de Hacienda, 1975 (Colección documental, 1), p. 1.III-I.IV.

⁸⁵ Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. 7.

⁸⁶ *Ibidem*, señala que se trata de “correr las líneas [de colonización] al gentilismo”, esto es, a la zona noroeste habitada por indios aún no reducidos ni convertidos.

gos, entre quienes se nota una creciente actitud de desafío e insolencia hacia los españoles.⁸⁷ Mediante la reunión de población blanca en poblaciones bien localizadas para garantizar la defensa, con pueblos de indios agregados,⁸⁸ los españoles recuperarán la confianza para ejercer su dominio sobre el territorio en proceso de despoblación y emprender incluso una ampliación del mismo.⁸⁹

La tónica del trato a los indios es más dura que la esperada en el expediente de Escandón. Rodríguez Gallardo considera improcedente atraer a los indios mediante regalos y gestos de amabilidad por la parte española.⁹⁰ Los indios no conocen el agradecimiento, asegura el visitador provincial, por lo que estas muestras sólo despiertan su codicia, esperanza o amor propio. Para sujetarlos nada hay como el temor y el castigo; excluidas estas coacciones, el trato con los españoles únicamente les interesa para engañar a éstos. De hecho, a estas alturas es ya difícil distinguir tajantemente los indios de misión de los montaraces, afirma, pues los primeros se muestran muy proclives a retomar la vida salvaje. Esta situación le sirve para afirmar la necesidad del aumento de población como único medio de conservar y hacer rendir el territorio.

Tenemos así un plan de poblamiento que incluye la pacificación como parte integral del mismo, no como una empresa colateral o aparejada. En concreto, Rodríguez Gallardo piensa que la ocupación debe hacerse conforme a una proporción numérica entre españoles e indios, la cual debe estar dada por su respectiva fuerza y valía.⁹¹ Si los indios tienden a la vida errante es porque perciben esta misma actitud entre muchos de los españoles de la provincia, quienes por miedo a los nativos o por no saber imponerse a los misioneros optan por el traslado de un lado a otro.

⁸⁷ Señala Viveros, editor del *Informe* de Rodríguez Gallardo, que las rebeliones indígenas aumentan desde 1740, alcanzando niveles culminantes con la de los pimas de 1751-1752 y la de los seris y pimas de 1766, contra la que se organiza una costosa expedición bajo el mando del coronel Domingo Elizondo, Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. XXX-XXXII. Sobre esta expedición, Domingo Elizondo, *Noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto. Sonora, 1767-1771*, ed. José Luis Mirafuentes y Pilar Máñez, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1999 (Serie Historia Novohispana, 63).

⁸⁸ Sigue, pues, el modelo de Escandón en la Sierra Gorda, al que elogia en cuanto que implica el gobierno del pueblo de indios por el cabo caudillo, al tiempo que los vecinos españoles actúan en calidad de milicianos, Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. 26.

⁸⁹ Elizondo, *Informe*, p. 91-98, contiene referencias a informes de oficiales encargados de la campaña de 1766 contra los seris y pimas que delatan su decepción frente a la falta de espíritu militar entre los vecinos españoles del noroeste. El gobernador de Sonora, Juan de Pineda, refiere en carta al virrey marqués de Croix que se ha visto obligado a desvanecer la "perniciosa y contagiosa enfermedad del terror pánico" que se ha apoderado de los vecinos, lo cual hace con medidas un tanto draconianas.

⁹⁰ Rodríguez Gallardo, *Informe*, p. 40. También sobre la relación entre los indios y españoles, p. 27-42.

⁹¹ Calcula que la proporción sería más o menos de diez indios por español, *ibidem*, p. 40.

Todo vecino español de las poblaciones nuevas o de los sitios refundados debe recibir su porción de tierra, sin lo que no se logrará el aumento demográfico. Los indios representarán la mano de obra y serán cristianizados en las misiones, sin que el visitador provincial especifique cuándo se podría concederles un *status* de colono similar al de los españoles. También juzga preciso que en las misiones se modifique el sistema por el que la única presencia española es el mayordomo, sujeto al mando político del misionero. La figura de autoridad más importante frente a los indios debe ser ahora la de los justicias, esto es, los españoles encargados de velar por el buen orden hasta en las misiones más aisladas, quienes deben mostrar independencia frente a los misioneros.

Pero decíamos que lo más significativo del plan de Rodríguez Gallardo es la racionalidad económica sustentante de su tesis poblacionista, lo que se relaciona con una idea del territorio como medio. Uno de los problemas a afrontar son las hambrunas, causadas por la aridez de la provincia, que golpea mucho a los indios.⁹² Éstos optan frecuentemente por rebelarse para obtener algo de comida, ya que los explotadores de minas suelen despedirlos cuando se padece escasez. De esta manera, el poblamiento no se dará con sólo disponer las reducciones de los indios o las agregaciones de los pueblos indígenas y españoles; también se necesita impulsar el comercio con otras provincias, abastecer de moneda a la gobernación y establecer un tipo de gobierno adecuado a la amplia extensión de ésta. El comercio marítimo es el medio adecuado para echar a andar económicamente la región, de suerte que a la parte central de Nueva España puedan enviarse los frutos de la provincia.⁹³

Asimismo, el problema de la falta de circulante es crucial en cuanto que fuente de innumerables abusos de los comerciantes para con quienes no tienen plata con qué pagar.⁹⁴ Situación particularmente irónica es ésta en un territorio sembrado de metal precioso como es Sonora, piensa el visitador. En la actualidad, señala Rodríguez Gallardo, estos tratos usurarios originan que muchos labradores procuren obtener directamente el metal del suelo para comprar los géneros traídos del exterior, con lo que las profesiones y oficios no se diversifican ni se consolidan como deberían. No importaría tanto que el metal cosechado del suelo salga de la provincia, como sucede ahora, con tal de que circulara un tanto en ella.

⁹² *Ibidem*, p. 13.

⁹³ “Esta falta de comercio por el mar es causa de que no tengan consumo muchos géneros de la tierra, no hay industria ni trabajo que se dedique a comerciarlos por ser su expendio difícil”, *ibidem*, p. 14.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 46-58, para lo relativo al problema del escaso circulante. En la gobernación se usa de manera casi exclusiva el tejo de plata por parte de los mineros. Fuera de ello no hay metal para los cambios y a menudo se practica el trueque entre mercancías.

La falta de circulante impide incluso el cobro del tributo a los indios, lo que priva a la Real Hacienda de un ingreso legítimo. En cuanto al gobierno de la gobernación, lo idóneo sería dividir ésta en dos gobernaciones, una de Sinaloa y otra de Sonora, con un gobierno propio para cada una.⁹⁵

Al relacionar el poblamiento con el aumento del comercio y la ocupación, Rodríguez Gallardo evidencia una mentalidad convergente con la del utilitarismo neomercantilista. Nótese la importancia que da al factor ocupación para efectos de pacificación, así como su alta valoración del comercio en tanto que actividad que impulsa directamente el aumento de la población. La pacificación se vuelve meta a conseguir mediante ocupación y bienestar económico, de suerte que el poblamiento queda también como medio para ese fin. Para que los indios no tengan motivo de rebeldía —hambre, conciencia del miedo de los españoles, etcétera— lo decisivo es ponerlos en un régimen laboral permanente, sea en las minas, las artes o los campos. También propone ofrecer el traslado a la provincia de todos aquellos españoles ociosos y pobres que viven en ciudades novohispanas sobrepobladas, como México, quienes a menudo aceptan ocuparse por salarios bajos.⁹⁶

Sin embargo, lo que servirá de engranaje decisivo para el fomento mutuo del comercio, el poblamiento y la ocupación es el abastecimiento del circulante, que no de manera necesaria resultará de una casa de moneda nueva establecida en la región o cerca de ella, sino simplemente de proveer a estas provincias con el numerario suficiente desde la capital y con inclusión de piezas de baja denominación. Con una percepción del aspecto psicológico de la relación del hombre con el dinero, el visitador provincial señala cómo la falta de circulante ha dado lugar a una confusión total de los valores en estas tierras, por lo que en ellas se da un tipo de comercio insólito.⁹⁷

Rodríguez Gallardo extraña, pues, en la región ese descubrimiento de los estándares de valores comunes que tanto recalca la corriente utilitaria italiana por voz de Galiani y Verri. El visitador de la gobernación ve en el establecimiento del sentido de los valores (el “sentido universal de los valores” de Verri) un medio para la diversificación de las profesiones y oficios, de suerte que de conseguirse lo primero no sólo habrá mineros aviados por los comerciantes sino también oficiales y criadores de

⁹⁵ La división en dos provincias permitiría que los justicias puedan desempeñar su función en áreas más reducidas que las actuales.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁹⁷ “Toda esta confusión prepara el comercio de aquella tierra tan distinto y distante de otras; que parece comercio de reino extranjero y totalmente extraño”, *ibidem*, p. 52. Apunta cómo piezas de tela burda se venden al mismo precio que las de seda.

ganado, con lo que se suscitarán las interdependencias sociales y se dará el florecimiento mercantil. Espera, en fin, que los oficiales estacionados en los presidios, imprescindibles todavía por algún tiempo, difundan el circulante entre la tropa mediante una alza general de salarios que elimine el comercio practicado por los primeros a costa de los segundos al “pagarles” sus sueldos. Éste sería el medio idóneo de inyectar circulante a toda esa región.

Los puntos programáticos centrales del desarrollo de estas provincias del noroeste, según Rodríguez Gallardo, están dictados por la lucha con un medio árido y carente de fronteras naturales que faciliten la contención de los indios hostiles. Ante este reto destaca la función integradora de los espacios económicos por las urbes —en este caso presidios— a través de la moneda, que además de facilitar los intercambios en la provincia articulará a ésta con los espacios exteriores. Legítima parece la afirmación de que en Rodríguez Gallardo prevalece una combinación del entorno visto como medio y como teatro, lo cual se manifiesta muy patentemente en su señalamiento de que la colonización de la Alta California debe servir tanto para ofrecer un puerto de recuperación higiénica a los marineros enfermos de escorbuto⁹⁸ como para establecer contactos entre la monarquía española y el extremo Oriente.

Aun más allá de esto, es interesante que este visitador de Sinaloa y Sonora se ostenta como muy preocupado por la conversión de los indios gentiles o apóstatas, de ahí la justificación última de su plan.⁹⁹ Esto podría tomarse, desde luego, como un mero formalismo y una invocación del estereotipo de que las empresas de la Corona española se orientan a la gloria de la fe católica, esta vez sólo para justificar la sujeción económica de los indios. Quizás haya algo de verdad en esto, pero también es importante notar que Rodríguez Gallardo recalca siempre la angustia y el miedo de los españoles dispersos en el territorio asolado por la hostilidad indígena, sobre todo los que más duramente trabajan.

Se antoja así plausible decir que contempla una nueva modalidad de encauzamiento de las energías vitales de los indios, más individualista

⁹⁸ Se refiere a los marineros de la Nao de la China, el navío que por entonces recorre anualmente la ruta entre Acapulco y Manila para intercambiar metal precioso por mercancías finas de Oriente, *Informe*, p. 17. En lo relativo a las virtudes higiénicas de California para los enfermos de escorbuto, Rodríguez se apoya en los informes de la expedición a la costa californiana realizada por Sebastián de Vizcaíno hacia 1602, en los tiempos del virrey conde de Monterrey.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 21: “El único necesario arbitrio que se me ocurre a favor de las nuevas conversiones y para que se afiancen y subsistan las antiguas, es el de poblar toda la tierra descubierta...”, y en p. 31 asegura que su recomendación de establecer vecindarios españoles en las actuales misiones de indios sólo se dirige a la laudable conversión de los indios.

que la propagada por el sistema misional imperante y mejor ajustada a la situación psicológica de las partes involucradas. Al colono español le dará la seguridad de su propia valía y su posición dirigente y prominente frente al indio; a éste último le infundirá una verdadera aplicación al trabajo, eliminando la simulación que acostumbra mostrar frente al primero. Rodríguez Gallardo no dice explícitamente esto, pero sus reflexiones permiten deducirlo. En todo caso, no parece apropiado minimizar su enfático convencimiento de que la vida en las misiones debe ajustarse a una convivencia interétnica fundada en la búsqueda común de un bienestar económico a nivel de la provincia.

Abordemos ahora el plan de colonización de Gálvez respecto de de la provincia de Baja California de 1768,¹⁰⁰ el cual expresa notablemente algunas de sus convicciones fundamentales respecto del funcionamiento económico que quiere ver implantado en Nueva España. Se trata de un primer proyecto fugaz, previo al programa integral mencionado en los párrafos previos, que revela mucho de la organización específica deseada por Gálvez para las nuevas poblaciones del noroeste. En concordancia con una idea difundida en y por ciertos medios oficiales de la metrópoli sobre la sociedad indiana, retratada como un escenario de egoísmo mezquino de parte de los blancos para con los indios,¹⁰¹ el visitador parte de que el abatimiento del indio lo ha llevado a considerarse a sí mismo como un ser racional de segunda clase y que para ofrecerle la salida de tal situación basta con darle una nueva oportunidad de cultivarse.

Baja California debe ser así el escenario de un comenzar nuevo por lo que toca al sentimiento que los indios albergan respecto de sí mismos y del rey. Dispuesto a echar por la borda la organización prevaliente allí durante el régimen misionero de los jesuitas,¹⁰² Gálvez deja abierta la inmigración a todos los individuos que se quieran presentar, con tal de que deseen llevar una vida laboriosa y muestren buenas costumbres. Esa idea sobre una disponibilidad total de los inmigrantes y nativos que permita un comenzar de nuevo armoniza con su idea de una gran hermandad bajacaliforniana integrada por individuos de todas las

¹⁰⁰ Este plan ha sido expuesto por Ignacio del Río Chávez en "Utopía in Baja California. The Dreams of José de Gálvez", en *Journal of San Diego History*, v. XVIII, núm. 4, 1972, p. 1-13. Este artículo aparece publicado en español en la *Revista de la Universidad de México*, v. XXVI, núm. 3, 1972, p. 15-24. De este último tomamos lo relativo a su plan de colonización.

¹⁰¹ Crítica coronada por la idea de una burocracia corrupta, ineficiente y atrasada en sus criterios. Sobre el surgimiento e intenciones de esta percepción, deliberadamente difundida a niveles altos del gobierno metropolitano, Horst Pietschmann, "Justicia, discurso político y reformismo borbónico", p. 17-54.

¹⁰² Ellos tuvieron a su cargo las misiones de Baja California desde finales del siglo XVII, hasta que fueron expulsados de Nueva España y todo el imperio español en 1767.

clases y dedicada a convertir a los indios paganos de la provincia. La función de las misiones aparece aquí como algo superado, como algo propio del pasado.

Respecto al cultivo, Gálvez planea que los indios trabajen tanto tierras comunales como el lote que se les otorgue en propiedad intransferible, indivisible y hereditaria,¹⁰³ además de otros dos lotes concedidos en calidad de temporales. En el caso de las tierras comunales, que serán las mejores por su irrigación y cercanía a la población, la labor será colectiva y servirá para mantener la misión existente y dar sustento a los individuos que por su edad o mala salud no puedan ya trabajar. Los españoles se ajustarán a este mismo régimen de propiedad, pero recibirán permiso para poseer minas, privilegio al que se añadirá el de llevar armas de fuego y gozar de fuero militar.¹⁰⁴

En contrapartida, los plazos para construir sus casas y el número de cerdos son desfavorables para los españoles, si se los compara con los estipulados para los indios. Para trabajar las minas habrá cuadrillas integradas por los indios que no estén bajo presión de cultivar las tierras comunales o propias. Pese a la aparente continuación de algunos esquemas de privilegio, pensamos que la prohibición de la acumulación de ganado excesivo¹⁰⁵ y la determinación de pagar salarios decorosos a los indios empleados en minas revelan la intención de elevar el nivel de vida general y evitar una situación social dominada por los extremos de riqueza y pobreza. La tónica es uniformadora de los individuos, misma que prevalece en el dictado de que indios y españoles tengan el mismo tipo de vivienda y de forma de trabajo.

Como en el plan de Rodríguez Gallardo, al comercio se le concede una importancia decisiva. Los indios podrán ejercerlo mediante dos ferias anuales para concentrar las mercancías traídas de Acapulco y San Blas, libres de derechos, así como los frutos a llevar de Baja California al puerto de Guaymas (Sonora). Un almacén real servirá para surtir de provisiones a las minas que se exploten a nombre del rey.¹⁰⁶ Asimismo se

¹⁰³ Tampoco podrá ser recargada con algún tipo de imposición o gravamen. Sólo el indio que no cultive anualmente su propiedad, no la cerque o no construya durante el plazo convenido su casa, perderá sus lotes en la villa y el campo. Además de estos terrenos, una superficie de 400 varas de largo y 200 de ancho será cultivada de manera igualmente colectiva para donar sus frutos al rey, en reconocimiento del vasallaje que le deben.

¹⁰⁴ Y los indios no podrán poseer mulas y caballos, pues lo prohíben las leyes de Indias.

¹⁰⁵ Lo que evidentemente significa una especie de limitación a una de las formas más habituales de acumular riqueza entre los españoles de Nueva España desde siglos atrás, de la que el caso del Nuevo Santander ha sido un ejemplo óptimo.

¹⁰⁶ Gálvez hace ir a Baja California al famoso sabio mineralogista novohispano Joaquín Velázquez de León para que disponga la mejor manera de explotar las minas, de suerte que éstas se conviertan en ejemplo para el resto de Nueva España.

establecerá una escuela de navegación y buceo, cuyo objeto será habilitar a los indios huérfanos para la extracción de perlas del mar. En cuanto a las artes, el visitador contempla establecer la enseñanza de las mismas a los indios en las misiones, donde también aprenderán los oficios útiles.

Antes de concluir sobre lo más significativo de este proyecto, reparemos en que también postula un modelo de ocupación uniforme del espacio al interior de la provincia en cuestión. Los núcleos para la colonización consistirán en poblaciones urbanas racionalmente trazadas, en torno a las cuales se extenderán los lotes de laborío y agostadero. No deja de coincidir éste en mucho con el proyecto que por entonces se llevaba al cabo en la Sierra Morena, España.¹⁰⁷ En este último proyecto se ponía también el énfasis en núcleos trazados a la manera típica de los pueblos españoles, a partir de los cuales se extendían concéntricamente los laboríos. En este modelo de ocupación territorial no se atiende mucho a las características físicas de la provincia, es decir a su medio geográfico, sino al establecimiento uniforme de los núcleos urbanos habitados por vasallos útiles en condiciones de igualdad, lo que los debe impulsar a la competencia económica y al poblamiento en general. Armoniza con el esquema abstracto del espacio como teatro que subyace en el plan de la nueva entidad administrativa del noroeste, pensada en función de la competencia económica y la eventual rivalidad militar con otras potencias por ese flanco. Como Campomanes, Gálvez quiere orientar la industriosisidad y la creatividad de los individuos hacia el aumento de la riqueza nacional, en lo que el establecimiento de nuevas comunicaciones e intercambios es vital.¹⁰⁸

Con el antecedente del plan de Rodríguez Gallardo y el informe del marqués de Castillo de Aysa,¹⁰⁹ se contempla en este plan ya no sólo la

¹⁰⁷ *Vide supra* capítulo IV.

¹⁰⁸ Él mismo funda el puerto de San Blas en 1768 para que impulse el comercio del noroeste con las partes meridionales del virreinato. Weber, *Spanish Frontier*, p. 241.

¹⁰⁹ El marqués del Castillo de Aysa fue gobernador y capitán general de Nueva Galicia, y posteriormente presidente de la Audiencia de Guadalajara. En este último cargo pide informaciones y elabora un reporte sobre la situación del noroeste novohispano entre 1740 y 1743, el cual es presentado al virrey conde de Fuenclara en este último año. En dicho informe Castillo de Aysa critica ya los resultados de la obra misionera como deficientes en la conversión, al tiempo que propone establecer dos balandras armadas para defensa del noroeste novohispano. Asimismo piensa el marqués en la posibilidad de enviar vagos y delincuentes de la jurisdicción de Nueva Galicia para poblar esos territorios. Sobre Castillo de Aysa y su informe, Juan Domingo Vidargas del Moral, *Navegación y comercio en el Golfo de California, 1740-1824* (tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México), México, 1982, p. 46-48. De lo que menciona Navarro García en *Don José de Gálvez y la comandancia general de las provincias internas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1964 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 148), p. 89, no queda claro si Gálvez conoce el informe referido de Castillo de Aysa o el de Rodríguez Gallardo antes de viajar a América.

conservación de la República sino el aumento de su prosperidad. Se ha visto ya la idea de infundir entre los indios el agradecimiento a su rey, sentimiento que los llevará a cultivar algunas tierras especialmente destinadas a ello. Si los indios tendrán que estar agradecidos es porque algo recibirán del monarca, cabe asumir, lo cual no será otra cosa que la profesión de la verdadera fe, la oportunidad de una vida cristiana y pacífica, y sobre todo la ocasión para labrarse, como los españoles, un patrimonio propio.¹¹⁰ Los indios que más cosechen recibirán tierras nuevas, tomadas de las ya despejadas e irrigadas por la comunidad. Es evidente también que a cambio de poder gozar de su felicidad los indios deben prestar una obediencia incondicional al rey.¹¹¹

El proyecto galveciano intenta suscitar el vasallo “útil y obediente”, con encauzamiento a la producción de la riqueza nacional, algo que todavía en el expediente de Escandón no se formulaba. En su concepción late la vinculación de justicia-utilidad-razón que es característica de la ciencia del gobierno utilitaria que ya ha sido descrita en la primera parte de este libro. Más allá de esto, el plan deja ver también una tónica de utilidad humanitaria en cuanto que se ofrece a los vasallos indígenas una nueva oportunidad de acceder al bienestar tras de haber sido con frecuencia preteridos al respecto.

Asimismo es de recalcar el rompimiento total con el sistema misional tradicional que supone este proyecto. A los misioneros no se les confía ya ni lo que debería ser su labor principal, pues la conversión de los paganos o apóstatas correrá por cuenta de una cofradía de laicos. La principal actividad de los ministros religiosos será, en cambio, vigilar que los indios cumplan con sus labores en los campos y proveerlos de las herramientas necesarias para ello, además de instruirlos en los oficios. Su función se inscribe, pues, en las tareas de la “policía”, aunque una que ya no sólo procura la muy genérica “educación política y cristiana” de los indios, según la fórmula tradicional de la forma misional, sino también la

¹¹⁰ También podrán los indios elegir a sus propios gobernantes locales y no estarán sujetos a los justicias españoles, a diferencia de lo que contemplaba Rodríguez Gallardo en su propuesta. Para crímenes graves y el gobierno de otros asuntos similares, la provincia contará con un juez representante del rey. Es indudable que esto contribuye a una autonomía gubernativa de la provincia.

¹¹¹ A diferencia de los planes anteriores, el de Gálvez supone la pacificación como requisito de la colonización, y así es cómo el visitador general apoya y organiza la costosa expedición de Elizondo contra los seris y pimas en 1766. Por otra parte, el resorte de la lealtad y obediencia de los indios al rey es uno de los argumentos de Gálvez para pedir el pago del tributo indígena en toda la gobernación, luego intendencia de Real Hacienda, de Sinaloa y Sonora. Sobre esto último, Ignacio del Río, *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, La Paz, Secretaría de Educación Pública/Universidad Autónoma de Baja California Sur, 1996, p. 49-84.

muy precisa difusión de las artes en sentido de mejorar y las dotes y patrimonio de la persona, un poco al estilo de la concebida por Campomanes.¹¹²

La intervención del gobierno en la construcción y el control de almacenes de comercio, así como la importancia concedida a los salarios de monto suficiente y en metálico,¹¹³ marcan asimismo similitudes interesantes con la vertiente cameralista del utilitarismo neomercantilista, particularmente en lo relativo a la labor de inspección comercial por parte del gobierno (Sonnenfels).¹¹⁴ La elección anual de los propios gobernantes concedida a los indios apunta claramente al fomento de su participación en asuntos del bien público.¹¹⁵

El de Gálvez es un plan que amerita ser calificado de colonizador en el sentido pleno de la palabra, pues apunta a la creación de propietarios individuales movidos por un claro espíritu de independencia económica. Sin embargo, el proyecto no alcanza a ser puesto en práctica, lo que no debe sorprender, pues sus bases no se adecuan a la realidad geográfica de Baja California. El visitador general ha subestimado los efectos de la aridez extrema y del hostil clima peninsular, en suma, de la adversidad del medio. A partir de que su plan se revela imposible, Gálvez concentra sus ímpetus colonizadores en la Alta California y en la realización del triple programa mencionado por Weber. No le queda sino regresar a la tradicional fórmula de presidio y misión, con apoyo en los misioneros franciscanos.

¹¹² *Vide supra* apartado IV.

¹¹³ Aquí conviene mencionar que, a diferencia de Rodríguez Gallardo, Gálvez está por el establecimiento de una casa de moneda en la misma gobernación de Sinaloa y Sonora. El expediente en cuestión, en AGNM *Provincias internas* 258, f. 235-239v. Que la fijación de remuneraciones justas es una de las principales preocupaciones de Gálvez, y esta meta la concibe en relación con la explotación minera y la acuñación del metal precioso, se demuestra por una promesa suya de 1769 en el sentido de que impulsará la participación de empresarios en la minería mediante la prohibición del rescate (intercambio de mercancía por metal precioso no acuñado), además de que redactará un reglamento de salarios y jornales. Esto lo promete en una reunión con mineros y comerciantes de Sonora en Los Álamos, Del Río, *Aplicación*, p. 172-173.

¹¹⁴ Como se recordará, Justi sostiene que los Estados con comercio y minería son los que más rápido y directo acceso tienen a la prosperidad (véase nuestro inciso IV). Éstos son precisamente los ejes esenciales en el plan de desarrollo económico de Gálvez para esa región del noroeste novohispano.

¹¹⁵ Horst Pietschmann, "Consideraciones en torno al protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución. La Nueva España en el último tercio del siglo XVIII", en *Historia Mexicana*, v. XLII, núm. 2. 1991, p. 167-205, apunta que en la implantación del sistema de intendencias en Nueva España con base en la *Ordenanza* correspondiente (1786) se nota el propósito de suscitar una mayor responsabilidad pública en los particulares, principalmente a nivel municipal, dada la creación de cargos destinados a examinar y promover asuntos de interés general. Asimismo menciona el auge paralelo de la política de fomentar la obra pública como medio para dar ocupación y más posibilidades económicas a los individuos del pueblo.

Gracias a su promoción de las famosas expediciones californianas de Gaspar de Portolá y otros, el impulso dado por Gálvez a esta empresa culmina con la fundación de los importantes presidios de San Diego y Monterrey, y posteriormente del puerto de San Francisco. Así, sienta las bases de una colonización de la Alta California que alcanzará cierto florecimiento en las últimas décadas del siglo XVIII.¹¹⁶ Entre los medios que emplearán los franciscanos para atraer y retener a los indios en las misiones está el de ofrecerles mercancías de lujo, como el chocolate, traído por barco desde el sur. La Alta California sólo mantiene comunicación con el resto de Nueva España por mar.

Por tanto, el fracaso de los proyectos de colonización de la Baja California de Gálvez no implica el de la colonización de la costa altacaliforniana, ni tampoco que el visitador general se amilane para hacer los primeros ensayos de creación de intendencias novohispanas en el noroeste, concretamente en las provincias de Sonora y Sinaloa.¹¹⁷ Debemos mencionar la permanencia del designio galveciano de un justo repartimiento de tierras a los indios en los planes y acciones del primer intendente de Sonora, Enrique Grimarest, quien dos décadas después procura una mayor ocupación de los indios en el cultivo de las tierras de misión para así poder dárselas después,¹¹⁸ así como en los de Felipe de Neve, comandante general de las Provincias Internas hacia 1777, quien quiere abandonar el modelo de presidio y misión aceptado provisionalmente por Gálvez en 1769 para la Alta California.¹¹⁹ También el proyecto de fortalecimiento

¹¹⁶ Weber, *Spanish Frontier*, p. 263-265.

¹¹⁷ Comienza creando en 1770 la intendencia de Real Hacienda de Sonora y Sinaloa (Del Río, *Aplicación*, p. 91), que posteriormente pasa a ser la intendencia de Arizpe o Sonora, al generalizarse el sistema de intendencias en toda Nueva España, Pietschmann, *Einführung*, p. 119.

¹¹⁸ Francisco Antonio Barbastro, *Sonora hacia fines del siglo XVIII. Un informe del misionero franciscano fray Antonio Barbastro, con otros documentos complementarios*, ed. Lino Gómez Canedo, Guadalajara, Font, 1971 (Documentación histórica mexicana, 3), p. 95-104. Por orden del virrey Manuel Flores se impulsa este proceso en 1789. Es de notar que Teodoro de Croix, comandante general de las Provincias Internas (nueva jurisdicción creada también por Gálvez), recurre en 1781 a las *Instrucciones* de Gálvez sobre la asignación y el repartimiento de tierras en los pueblos de indios para garantizar los tradicionales derechos indígenas a la posesión colectiva de la tierra. Casi una década después, Grimarest se basa en el artículo 44 de la *Ordenanza* de intendentes para mediante el empleo de indios por los arrendatarios de tierra hacer observar la prohibición del servicio personal de los primeros, un paso previo a repartirles gradualmente algunas tierras mediante una delimitación de los terrenos de la parroquia frente a los sobrantes.

¹¹⁹ Este comandante funda dos pueblos españoles (San José y Santa María de los Ángeles) para que sus pobladores se conviertan en abastecedores de los presidios, que sólo por mar pueden comunicarse con el resto de Nueva España. Quiere, pues, fomentar los vecindarios de españoles y eliminar así la posibilidad de que las propias misiones suplan totalmente el apoyo que los presidios reciben en hombres y efectos, que es lo que desean los frailes. Estos últimos terminan ganando la partida, pues sólo en 1797 se vuelve a fundar un pueblo español, el de Branciforte, al tiempo que las misiones aumentan su productividad y junto con ello la depen-

de los presidios altacalifornianos del ingeniero militar Miguel Constanzó (1794)¹²⁰ deja ver el impacto del pensamiento utilitario galveciano.

La colonización en función de la inserción de México en el comercio mundial

De lo visto en los apartados previos queda claro que ya antes de la visita de Gálvez, el plan de Rodríguez Gallardo incluye la triple temática neomercantilista de población, ocupación y comercio, comprendida todavía dentro del marco tradicional de la pacificación, en lo que los dos últimos puntos quedan cubiertos con los expedientes de fomento minero y comercio marítimo. Los proyectos van dejando ver el progresivo convencimiento de que el poblamiento traerá consigo la pacificación y la asimilación de la población indígena a los modos de vida españoles. Transformaciones se dan en la concepción del territorio, pues hay un tránsito de la visión de terreno a la de medio, y en el caso de Gálvez hasta un salto espectacular a la de teatro. Sin embargo, la puesta en práctica de los planes obliga a los proyectistas a prestar más atención a los obstáculos planteados por el medio.

El acento de Constanzó en las ventajas de los matrimonios interétnicos responde muy probablemente al deseo de superar uno de los grandes problemas afrontados por los misioneros y funcionarios reales: la alta tasa de mortandad indígena causada por el contagio de las enfermeda-

dencia de los presidios de las mismas. Lo relativo al plan de Neve, en Francis Guest, "Mission, Colonization and Political Control in Spanish California", en *The Journal of San Diego History* 24, núm. 1, p. 106; en cuanto a la fundación de Branciforte, Weber, *Spanish Frontier*, p. 262-265. También en Sonora intenta Neve un plan para anular el modelo misional mediante la conversión de las misiones en "doctrinas", un paso previo a su secularización total, en lo que también fracasó, John L. Kessell, *Soldiers, Friars and Reformers: Hispanic Arizona and the Hispanic Mission Frontier, 1767-1856*, Tucson, University of Arizona, 1976, p. 182-183.

¹²⁰ Reproducido en Omar Moncada Maya, *El ingeniero Miguel Constanzó. Un militar ilustrado en la Nueva España del siglo XVIII*, México, UNAM, 1994, p. 310-318. A raíz del decreto del virrey Branciforte del 20 de septiembre de 1794, Constanzó recibe el encargo de informar sobre la situación defensiva de esa provincia. La ocasión le sirve para recordar que "lo primero que debe pensarse, a mi juicio, es en poblar el país" (*ibidem*, p. 312) y proponer el fomento de una nueva población nativa mediante matrimonios entre españoles e indios, convencido de que estos últimos se multiplican en mucho menor escala que los individuos de castas o de origen europeo. Así, los descendientes de la segunda o tercera generación de esta mezcla ya no serán indígenas y en cosa de 25 años habrá aumentado mucho la población. Debe promoverse particularmente, según Constanzó, la propiedad de embarcaciones entre estos californianos, así como entre los demás novohispanos radicados en la costa del Pacífico para practicar el comercio en un estilo empresarial y como "hermanos y vasallos de un mismo soberano" (*ibidem*, p. 314). Este comercio estimulará el ramo de la minería, dándole víveres y operarios a los dueños de las minas, con gran utilidad del público y del erario. El plan de Constanzó pone énfasis primordial en la necesidad de inmigrantes artesanos, indispensables por el aislamiento de la región.

des de los españoles.¹²¹ Su preocupación principal se dirige, por tanto, al tipo de población idónea para la sobrevivencia, lo cual deja ver la importancia del medio en las propuestas de colonización. Todo proyecto de pretensiones grandiosas, como el de Gálvez sobre un nuevo reino hispánico septentrional, tiene que resultar inverificable mientras no se esté pertrechado contra las exigencias del medio.

En vista de lo mencionado, en nada debe sorprender la importancia cobrada por el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* de Humboldt, publicado primeramente en francés (1811) y luego en español en 1818 y 1822.¹²² Este escrito se vuelve decisivo en su abordaje de la problemática de México como medio geográfico y también como teatro, en el sentido que aquí se le ha dado al término. Entre los intereses centrales de Humboldt se cuenta el de las condiciones ambientales adecuadas para la salud, la reproducción y la longevidad humanas, puntos que aborda desde una tipificación de los diversos medios geográficos y las consecuencias higiénicas del ajuste humano a ellos.¹²³

Para entrar en materia, advirtamos la importancia del mapa de Nueva España incluido en el *Ensayo*, el más completo y detallado que hasta entonces se haya difundido entre el gran público por lo que toca a las características geodésicas y las referencias topográficas del territorio mexicano, aportación que se acompaña de un texto provisto de una información geográfica lo suficientemente rica como para ofrecer todo un marco a la información económica contenida a lo largo del libro. En el prólogo al *Ensayo*, Humboldt justifica la publicación del mismo por la ignorancia de muchos gobernantes y administradores peninsulares de la situación precisa de las posesiones en América, con lo que expresa su convicción de que los hombres de Estado no pueden mantenerse al margen de los avances científicos que reportan utilidad.¹²⁴ Ante todo deben saber que la estructura geológica o “fisonomía” de un país tiene las relaciones más esenciales con los progresos de la población y el bienestar de los habitantes.¹²⁵ En tanto que dato absoluto y abstraído, el territorio es aquí “te-

¹²¹ Weber, *Spanish Frontier*, p. 263-265. La alta densidad de población en esta zona, asegura Weber, favorece la difusión de esas epidemias.

¹²² La edición francesa de esta obra comienza a aparecer en 1807, en París, a manera de fascículos. Las españolas mencionadas consisten en las traducciones de Pedro María de Olive y Vicente González Arnao, respectivamente, editadas ambas en Madrid. De éstas, la de González Arnao es mucho más leída y conocida, además de abarcar el texto entero, pues la de Olive es un resumen, como hace ver Ortega y Medina en la edición ya citada, p. 1.

¹²³ Véase, por ejemplo, Humboldt, *Ensayo*, p. 40-50.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 1.

¹²⁵ *Ensayo*, p. 21, y aclara luego en ese mismo pasaje que “esa estructura es la que influye en el estado de la agricultura que varía según la diferencia de los climas, en la facilidad del comercio interior, en las comunicaciones más o menos favorecidas por la naturaleza del terre-

reno” para fines de la investigación cuantitativa de la riqueza y el perfil económico de un país. Cuando su análisis geológico indaga el posible aprovechamiento de un territorio para establecer o intensificar la comunicación comercial con los Estados del mismo y de otros continentes,¹²⁶ entonces tenemos evidentemente una concepción de “teatro”. La modalidad intermedia de acercamiento al problema del territorio, la de “medio”, ha sido ya demostrada aquí cuando se mencionó su interés por el aspecto higiénico del entorno natural y el grado de resistencia de los diversos tipos étnicos de población a las enfermedades. De esta manera, la ciencia de Humboldt presenta la triple perspectiva del territorio novohispano como terreno, medio y teatro (espacio), aunque la reelabora en función de la meta de un mejor conocimiento geográfico,¹²⁷ con énfasis particular en las implicaciones para la buena administración del país.

Desde luego, una primera cristalización elocuente de la influencia humboldtiana en los afanes colonizadores posteriores a 1821 ocurre desde la perspectiva de teatro. Las reflexiones contenidas en el *Programa de política internacional*, presentado por Juan Francisco de Azcárate, el conde de Casa Heras y José Sánchez Enciso a la Soberana Junta Gubernativa del Imperio mexicano en 1822,¹²⁸ ofrece un buen ejemplo de esto por

no, y, por fin, en la defensa militar de que depende la seguridad exterior de los pueblos. Sólo bajo estos aspectos pueden las grandes indagaciones geológicas interesar al hombre de Estado, cuando se calcula las fuerzas y la riqueza territorial de las naciones”.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 18, 30, en que evalúa los efectos que tendría una comunicación interoceánica entre el Atlántico y el Pacífico por Nueva España, entre los que señala el de disminuir el aislamiento de China y Japón. Humboldt afirma que le interesa estudiar el “estado político” de Nueva España, que en gran medida coincide con lo que ha llamado la atención prioritaria del neomercantilismo en cuanto a la política exterior de los Estados: grado de dependencia comercial y las influencias mutuas entre comercio, número de habitantes y ocupación de estos últimos. El interés geográfico de Humboldt se combina con su talento para la aritmética política al calcular los montos de metal precioso exportado de América a otros continentes (*ibidem*, p. 439-445), asunto que aborda con base en balanzas comerciales.

¹²⁷ Así, para el estudio del “terreno” lo fundamental son los datos estadísticos, referidos a algún espacio específico; para el del “medio”, la consideración de la naturaleza orgánica e inorgánica incluyendo el factor de la altitud, forma de aproximación sintetizada en los “perfiles” o representaciones de corte transversal de algunos trayectos de territorio novohispano; para el del “teatro”, la representación cartográfica, sobre todo continental, que revela las proximidades y comunicaciones por mar y tierra. Esta sistematización se deduce de la lectura del *Ensayo*, principalmente de los libros I, II y III.

¹²⁸ Juan Francisco de Azcárate, *Un programa de política internacional*. México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1932 (Archivo histórico diplomático mexicano, 37). De los tres autores, sólo Azcárate es el que tiene más relevancia pública. Nacido en 1767, se convierte en un abogado políticamente muy activo. Forma parte del grupo de criollos que en 1808 intentan formar una junta nacional por no reconocer las juntas peninsulares que se adjudican la soberanía a raíz del aprisionamiento del rey Carlos IV por Napoleón. En 1814 ocupa el cargo de regidor. Amigo de Agustín de Iturbide, colabora con su gobierno, de lo cual es prueba el proyecto a que aquí se hace referencia. También forma parte de la Junta de Instrucción Pública de 1827, que no logra

incluir un plan de colonización de toda la zona norte, amenazada por la expansión de Estados Unidos hacia el oeste.

La atención de los autores se centra en zonas clave que por la misma naturaleza parecen destinadas a un desarrollo material generoso que repercutirá tanto en el bienestar del colono como en el provecho de la nación. Particularmente les interesa Texas y la Alta California, si bien en cada caso conciben una colonización distinta. Respecto de la primera,¹²⁹ proponen seguir el modelo estadounidense, en que el gobierno tiene un ramo de ingresos significativo por la venta continua de terrenos y permite el surgimiento de una población propietaria con los medios suficientes para dar al Estado una renta fija y permanente, además de brindar a éste los préstamos voluntarios necesarios en caso de guerra.¹³⁰ Particular énfasis ponen en el hecho de que, pese a no vivir en un país de riquezas metalíferas, los colonos angloamericanos han contribuido patrióticamente con el metálico suficiente para que su gobierno pueda mantener la guerra contra Gran Bretaña, lo que supone una suma superior a las aportaciones hechas en este sentido por los novohispanos durante siglos. Esto se explica, aseguran, por el comercio activo que los primeros practican, en contraste con el que ha prevalecido en el medio hispánico.¹³¹

En consecuencia, los proyectistas esperan que en Texas proliferen los colonos que beneficien a las demás provincias del norte mexicano mediante un comercio pujante. Estos colonos pueden ser de tres procedencias: mexicanos pobres del interior; europeos católicos y laboriosos de origen alemán o irlandés; extranjeros oriundos de las zonas vecinas de Texas, como Louisiana. En cuanto a la dinámica de la ocupación del espacio colonizable, los autores proponen una serie de bases o recomendaciones para que la colonización inicie con el establecimiento de colo-

poner en marcha ninguna reforma, y muere en 1831. José María Miquel y Vergés, *Diccionario de insurgentes*, México, Porrúa, 1969, p. 59-60.

¹²⁹ Azcárate, *Programa*, p. 12-20.

¹³⁰ Algo que por entonces se ve como muy probable, dada la renuencia de España y la Santa Alianza a reconocer la independencia nacional. Clásico estudio sobre el tema es el de Manfred Kossok, *Im Schatten der Heiligen Allianz: Deutschland und Lateinamerika 1815-1830: zur Politik der deutschen Staaten gegenüber der Unabhängigkeitsbewegung Mittel- und Südamerikas*, Berlin, 1964 (Studien zur Kolonialgeschichte und Geschichte der nationalen und kolonialen Befreiungsbewegung, 4/5).

¹³¹ En estos primeros años del siglo XIX los liberales reprochan a España el haber impulsado durante siglos el comercio pasivo, fundamentalmente a consignación, que no puede ser tan benéfico como el activo, en que el mercader invierte de su propio patrimonio. Un escrito muy difundido por entonces que transita en este sentido, con apego a un análisis histórico-económico de tipo smithiano, es el de Álvaro Flórez Estrada, *Examen imparcial de las disensiones de América con España*, editado originalmente en Londres, 1811 y reimpressa varias veces durante las guerras de independencia hispanoamericanas. Consúltese en Flórez Estrada, *Obras*, Madrid, Ediciones Atlas, 1958 (Biblioteca de autores españoles, 113), II, p. 1-161.

nos en torno a la capital provincial, lo que les garantizará protección contra las incursiones de indios bárbaros. En consecuencia, el auge comercial contemplado no es única o forzosamente marítimo. Esto último amerita una breve explicación.

Tomar las ciudades como centros de desarrollo económico, sobre todo comercial, no es novedoso para entonces, por lo que no debe de sorprender en planes de colonización de territorios muy extensos. En el más ambicioso y trascendente plan de reforma administrativa de Gálvez, el sistema de intendencias (1786), la única lógica a reconocer en cuanto a las demarcaciones establecidas es la de que éstas se forman en torno a las ciudades de importancia económica y financiera,¹³² pues ni el principio de concederles a todas las mismas dimensiones ni el de acoplar la jurisdicción territorial civil a la eclesiástica o la fiscal (rentas públicas) son tomadas como criterios de base.¹³³ Se trata, pues, de otro de los aspectos que muestran una coincidencia reveladora del pensamiento de Gálvez con la corriente cameralista, que también pone el acento en la enorme importancia de la urbe como lugar de reunión e incluso de división del trabajo.¹³⁴

La adopción en 1824 de una demarcación territorial interna con algunas variaciones con respecto a la de las intendencias (sobre todo en el norte) deja ver que el establecimiento del régimen de república federal no acarrea diferencias profundas de criterio en esta cuestión.¹³⁵ Por consiguiente, aunque el tema de la seguridad tiene importancia en la propuesta de un primer establecimiento de colonos en torno a la capital provincial, el objetivo del comercio interno resulta igualmente importante. El énfasis en el comercio interior por los autores del plan analizado, al que ahora regresamos, armoniza ciertamente con la organización espacial implicada en el plan de las intendencias.

¹³² Pietschmann, *Einführung*, p. 120: "El nuevo ordenamiento establecido finalmente por la *Ordenanza* hace suponer que se escogió a las ciudades más importantes desde el punto de vista económico y financiero como capitales de intendencia, así como que se quería subordinar a ellas las regiones sometidas a su influencia".

¹³³ *Ibidem*, p. 127, 129.

¹³⁴ Sin embargo, el propósito de Gálvez de no estimular en medida significativa las artes o industrias en Nueva España (la importancia que le concede es más bien formativa en policía de los individuos, como en el caso bajacaliforniano), condición para mantenerla sujeta a la metrópoli, había marcado una diferencia importante con una política como la cameralista. Ya en su *Discurso y reflexiones* de 1760 se nota este principio galveciano, que coincide con el pensamiento de Campomanes sobre el libre comercio, tal como se expuso en nuestro apartado IV. Gálvez, *Discurso*, § 63, en Navarro García, *Política*, p. 144.

¹³⁵ En un escrito alemán elaborado para continuar la temática del *Ensayo* de Humboldt, *Versuch einer getreuen Schilderung der Republik Mexico, besonders in Beziehung auf Geographie, Ethnographie und Statistik*, de Eduard Mühlenpfordt, 2 v., Hannover, C. H. Kius, 1844, incluye en su segundo volumen una descripción de toda la República mexicana en los años posteriores a la

En cuanto a la Alta California, Azcárate, Casas y Enciso se prometen muy buenos resultados de promover la inmigración china, lo cual está sugerido por la misma situación geográfica de México y por el hecho de que los habitantes de Filipinas podrían decidirse a formar parte del Imperio mexicano.¹³⁶ De verificarse esto último, dichas islas se convertirán en un receptáculo de población china deseosa de trasladarse a la costa septentrional mexicana. La sobreabundancia de habitantes en China hace pensar a los proyectistas que no faltarán emigrantes con anhelo de ir a la Alta California, pero más allá del poblamiento de ésta, las ventajas de mantener los vínculos con los “manilos” se multiplicarán ahora que los mexicanos son independientes. Dado que la moneda mexicana es apreciadísima en Asia, los manilos conservarán sus abastecedores mercantiles sin problema, y como los europeos practican por su parte un comercio pasivo con los asiáticos, la situación geográfica de México será el punto de enlace entre los dos sistemas continentales de comercio.¹³⁷

Da la casualidad, además, que varias producciones mexicanas (grana, granilla, nutria y demás peletería, perlas, conchas, raíz de Jalapa, etcétera) se cuentan entre los artículos de lujo preferidos por los chinos. De esta manera, la propuesta de colonización californiana presentada a la Junta Gubernativa supone un escenario de multiplicación de nexos útiles por el buen aprovechamiento del espacio como no lo pudieron suponer ni los más exaltados proyectistas coloniales. Para California se espera, pues, que la colonización se concentre en las zonas de costa y represente el gozne de un nuevo eje de comercio internacional en el país.

Es posible ver que para estas fechas los proyectistas conciben en tres planos el aprovechamiento del territorio en cuanto a la meta de una mayor opulencia y fuerza del Estado: provincial, nacional e internacional. Lo mismo se constata en las ideas de otro personaje particularmente interesado en promover la colonización en México durante las primeras dos décadas independientes: Tadeo Ortiz de Ayala. Con las ideas de Ortiz al respecto, así como las de Lucas Alamán, cerraremos la presente reseña sobre los proyectos de poblamiento y colonización de inspiración utilitaria neomercantilista.

Estudios más o menos recientes han puesto la mira en la figura de Tadeo Ortiz de Ayala como un proyectista muy activo en los primeros

independencia que permite registrar la influencia del viejo ordenamiento territorial en distintos aspectos de la vida.

¹³⁶ Esto último lo juzgan muy probable, dado que Nueva España ha sido la fuente de la prosperidad económica de Manila, además de que de México pueden esperar un auxilio más pronto que desde España, Azcárate, *Programa*, p. 40.

¹³⁷ Idea tomada acaso literalmente de la expresada por Humboldt en su *Ensayo*, p. 30, si bien este último autor estudia a México y Filipinas todavía como posesiones de España.

años de la independencia de México.¹³⁸ Lo importante aquí es mostrar los puntos de continuidad y discontinuidad entre sus ideas y los proyectos previos basados en el principio de utilidad al estilo neomercantilista. Su proyecto más revelador es el de la creación de la *Provincia del Istmo* en torno al angostamiento territorial de Tehuantepec, en el sureste de México, región que por entonces se considera de importancia decisiva para insertar a México en el comercio internacional, así como para impulsar el comercio y la industria nacionales.¹³⁹ En este plan de comunicación transísmica,¹⁴⁰ así como en los mismos libros escritos por Ortiz, se percibe un agudo deseo por despertar el interés patriótico de los mexicanos en el desarrollo territorial en los tres niveles mencionados (provincial, nacional, internacional), con atención alternativa a las modalidades de terreno, medio y teatro, tal como se les ha caracterizado aquí.¹⁴¹ De los

¹³⁸ Nacido en 1788, Ortiz de Ayala se erige durante la guerra de Independencia en improvisado diplomático insurgente, lo que lo lleva a viajar por Estados Unidos, Sudamérica y Europa. Conseguida la independencia, se vincula sobre todo con el importante político Lucas Alamán en busca de apoyo para sus ambiciosos planes colonizadores, además de publicar las obras *Resumen de la estadística del Imperio mexicano* (México, 1822) y *México considerado como nación independiente y libre* (México, 1832), esta última escrita durante su estancia en Francia para promover la emigración europea a México entre 1829 y 1831. Ortiz muere en 1833 durante un viaje a Texas, adonde va como comisionado del gobierno de Valentín Gómez Farías para fomentar la emigración a esa provincia amenazada por las ambiciones territoriales de Estados Unidos. Sobre Ortiz, véase Tarsicio García Díaz, "Tadeo Ortiz, un criollo frente a la problemática del México naciente", en *Anuario de historia*, México, 1962, p. 71-88; Carlos J. Sierra, *Tadeo Ortiz de Ayala (viajero y colonizador)*, México, s. p. i., 1965; Wilbert H. Timmons, *Tadeo Ortiz. Mexican Colonizer and Reformer*, El Paso, Texas Western, 1974 (Southwestern Studies, monograph, 43).

¹³⁹ Sierra, *Tadeo Ortiz*, *passim*, reproduce los informes y proyectos de Ortiz redactados *in situ*, cuando hace reconocimientos de terreno para precisar los puntos idóneos de la colonización.

¹⁴⁰ El primer proyecto sobre el Istmo no es de Ortiz sino de Bustamante, Lombardo, Múzquiz, Quintero, Terán y Zavala, *Proyecto para colonizar Tehuantepec*, México, Imp. del Supremo Gobierno en Palacio, 1823, que expresa las ideas de la comisión legislativa encargada del caso. Las ideas de Tadeo Ortiz se manifiestan ya en el folleto que escribe junto con los militares Mariano Barbabosa y José Antonio Echávarri, *Bases sobre las que se ha formado un plan de colonización en el Ysma de Hoazacoalco o Tehuantepec, para los beneméritos ciudadanos militares y particulares que busquen un asilo de paz y quieren dedicarse con utilidad propia y de estado en unión de los capitalistas e industriales extranjeros de todo el mundo a la agricultura* (1823). Este último impreso no está contenido en la selección de textos de Sierra.

¹⁴¹ Esta triple perspectiva marca, desde luego, la peculiaridad de este proyecto de Ortiz frente a los que anteriormente se habían propuesto respecto de la misma zona ístmica tras la Conquista en 1821. Así, el plan de construir ahí un astillero promovido por el gobierno del virrey Antonio María de Bucareli (1771-1779) se concentraba en el propósito de enviar por esta vía los cañones necesarios para el puerto de San Blas, en el Pacífico, que surtiría a los establecimientos californianos de que ya se ha hablado aquí. Ese proyecto no se realizó, por cierto, ya que el virrey recibió la orden de destinar el dinero recaudado (del Consulado de Comerciantes de México y del rico minero conde de Regla) a la construcción de dos buques en La Habana. Sobre este proyecto previo, del que Ortiz puede haber encontrado información en archivos, véase José Antonio Calderón Quijano, *Los virreyes de Nueva España en el reina-*

primeros autores mexicanos de la independencia es el que más patentemente manifiesta el sentido de las comunicaciones tan presente en Humboldt y en varios economistas liberales del momento.¹⁴²

Por tratarse de poblaciones a establecer junto a las riberas de un río y en un medio selvático, el proceso de ocupación del espacio es distinto del ya visto en los planes anteriores. Son las facilidades ofrecidas por el río Coatzacoalcos —que atraviesa el Istmo— en cuanto a movilidad comercial y de riego abundante las que dictan los sitios idóneos para los núcleos germinales del poblamiento, el que sólo podrá ser sostenido en la medida que se desarrolle la agricultura.¹⁴³ Así, como primera meta en la realización del proyecto se fija implícitamente el poblamiento por colonos mexicanos y extranjeros de la parte media del Istmo, punto situado a una altitud suficiente para gozar de buen clima y ser asiento de la futura capital de la provincia, una vez pasado el ínterin en que Tehuantepec tenga esta función.

El plan de Ortiz revela elementos muy dinámicos y contempla insertar la provincia a crear en el proceso internacional de expansión de mercados y el nacional de afianzamiento de los intereses comunes a los estados de la Federación mediante la habilitación de canales y puertos, la construcción de caminos, el crecimiento planificado de las poblaciones y demás obras públicas.¹⁴⁴ Si el proyecto de los congresistas señala ya que “la idea que ofrece una colonia es la de la infancia de la sociedad: habitantes sencillos, sin más necesidades que las naturales”,¹⁴⁵ Ortiz tie-

do de Carlos III, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1964 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 177), p. 619-643.

¹⁴² Muy revelador desde esta perspectiva es el interés de Ortiz en la apertura de canales al interior de México para favorecer las comunicaciones y la colaboración entre los estados de la Federación, patente en el capítulo IX de su *México considerado*, Guadalajara, 1952. Ed. I. T. G., II, p. 74-99.

¹⁴³ La mencionada comisión legislativa encargada del plan en 1823 cuenta con que su verificación beneficiará a toda la nación, aunque particularmente estimulará el comercio en Yucatán, Chiapas, Oaxaca y otras entidades situadas frente al Pacífico y consumidoras de la mercancía recargada de costos que llega por el istmo de Panamá. Posteriormente, al establecerse la República federal y recaer la aprobación del proyecto del istmo en el Congreso del estado de Veracruz, la comisión respectiva dirá que “...la clase agricultora es, en todas partes, la más virtuosa, la más liberal en principios, la que más ama al país que le da subsistencia. El producto de la tierra no sólo produce frutos físicos, sino también morales, y de la más alta importancia”. *Proyecto de ley sobre colonización, presentado a la deliberación del Honorable Congreso del estado de Veracruz*, Jalapa, Imp. del Gobierno, 1826, p. 6.

¹⁴⁴ En el istmo ve Ortiz el lugar más adecuado para establecer un astillero e impulsar la marina mercante, como lo dice en uno de sus informes de exploración redactados entre 1824 y 1825 para el diario *El Sol*, recogidos por Sierra, *Ortiz*, p. 56, 93, 94. También piensa Ortiz en erigir ahí una escuela de marina.

¹⁴⁵ Bustamante *et al.*, *Proyecto*, p. I. Dichos legisladores apuntan que son los intereses de esa “clase de personas”, como la llaman en el párrafo citado, a los que debe responder la ley general de colonización, que por entonces está aún en proceso de discusión y redacción.

ne más bien en mente los dos tipos de colono europeo que Humboldt ha considerado posibles en Hispanoamérica, el intelectual y el sensible,¹⁴⁶ a los que refunde en un solo individuo. Así, el colono concebido por Ortiz arrostrará las fatigas de la colonización tanto por el entusiasmo intelectual de habilitar una región rica y vinculadora de pueblos diversos como por el sentimiento de apego y gratitud al país que le da sustento y patria.

La triple programática de comercio, poblamiento y ocupación útil alcanza un clímax en este plan: además de tener el perfil ideal para contribuir al estrechamiento de las comunicaciones intelectuales entre México y Europa, el colono de Ortiz se ocupará en producir efectos inmediatamente exportables,¹⁴⁷ lo que será el medio para que el Viejo Mundo conozca la importancia del país hispanoamericano como generador de riqueza y meta de emigración. Hay que admitir, ciertamente, que el impulso a la exportación de materia prima impide que el plan de Ortiz pueda ser calificado sin más de neomercantilista, pues esta última corriente propone ante todo la exportación de manufacturas y productos de lujo. El principio liberal de Smith y Say de que el comercio debe estar abierto a todo tipo de productos deja ver aquí su huella profunda.¹⁴⁸

Queda claro que el colonizador básico y mayoritario del Coatzacoalcos será el agricultor emprendedor, propietario e interesado en los avances intelectuales, por lo menos en geografía, técnicas productivas y comercio internacional. El Istmo tendrá también una importancia decisiva para abastecer al país de circulante y evitar que el total o la mayoría del oro y la plata producidos salgan del mismo por ser los únicos artículos de cambio por entonces disponibles para el comercio internacional.¹⁴⁹ Aparece

¹⁴⁶ Humboldt, *Ensayo*, p. 94-95. Según este autor, el intelectual lo pasará mejor que el sentimental, pues puede entusiasmarse con los adelantos de las ciencias exactas en las capitales, así como mantenerse en contacto con el resto del mundo mediante la importación de libros e instrumentos científicos, al tiempo que contempla la diversidad de producciones de la naturaleza americana. Al sensible, atraído por la belleza de la naturaleza y el sosiego político, no le quedará más que el repliegue sobre sí mismo. Si se leen las críticas de Humboldt a la sociabilidad hispanoamericana incluidas en ese mismo capítulo, se entiende perfectamente por qué el viajero no promete mayor éxito o satisfacción a un colono europeo (no español) que desee integrarse a la sociedad hispanoamericana.

¹⁴⁷ Además de la agricultura, Ortiz contempla una cierta actividad industrial e incluso minera (cobre, hierro, estaño) en el Istmo, además de un taller para corte de madera para el astillero. Donde pueda cultivarse el algodón se establecerá una máquina de despepitar, Sierra, *Ortiz*, p. 52, 73, 91.

¹⁴⁸ Sobre las principales influencias de pensamiento económico en las primeras décadas del periodo independiente en México, el ensayo de Jesús Reyes Heróles, "Economía y política en el liberalismo mexicano", en Reyes Heróles, *México. Historia y política*, Madrid, Taurus, 1978, p. 21-38.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 50, en que Ortiz apunta que el cultivo del cacao en Huimanguillo evitará el envío de más de un millón de pesos en moneda para adquirir el que se produce en Sudamérica, concretamente en Maracaibo y Guayaquil. Esta preocupación por la salida masiva de circulante

aquí una cuestión que ha surgido ya en planes previos: la búsqueda de formas para evitar que el circulante salga de la región, la provincia o el territorio general que comprende a éstas.¹⁵⁰ Por lo demás, el plan de Ortiz deja reconocer que la meta final es la creación de un próspero estado litoral que sirva de ejemplo a los otros y despierte así una especie de emulación entre las entidades federativas mexicanas. La emulación operará también beneficiosamente a nivel de individuos, ante todo entre extranjeros y mexicanos, que competirán por mostrar la mayor industriosisidad posible para beneficio del proyecto.

Ante el problema de que en el sector mayoritario de la población mexicana local, el de los indios, prevalecen la embriaguez, la desidia y la idolatría, Ortiz se ve obligado a admitir que el estímulo a la industriosisidad no funcionará respecto de ellos como con el resto de la población. Propone, por consiguiente, que se les reduzca,¹⁵¹ para lo cual se precisará de la supervisión de un piquete de tropa, encargada directamente de hacerlos útiles. Respecto de la idolatría, la solución no consistirá en establecer misiones sino en traer capellanes castrenses en retiro. La regeneración de los naturales queda cifrada en su asimilación a los modos de vida útiles de la población blanca, con renuencia a admitir que el mero aprendizaje de ritos y fórmulas baste para hacer de ellos cristianos verdaderos. Aquí ya no hay el sentido de la utilidad humanitaria subyacente en el plan de colonización de Gálvez para Baja California.

Para desgracia de Ortiz, de la comisión de colonización y del país en general, el proyecto del Istmo tiene un desenlace desastroso.¹⁵² Concedida la empresa de colonización del departamento de Acayucan a una compañía organizada en 1828 por dos empresarios franceses (François Giordan y Laisné de Villévêque),¹⁵³ ni éstos ni las autoridades gubernamentales ni el propio Ortiz (trasladado a Francia) logran evitar que los colonos lleguen al Istmo antes de que estén listas las instalaciones e infraestructura indispensables para su supervivencia. El resultado es que

afecta ciertamente a un país que, recién salido de una guerra, apenas dispone de unas cuantas minas en situación de producir metálico. La mayoría de ellas están inundadas o necesitadas de reparaciones muy costosas.

¹⁵⁰ Preciso decir aquí que aun después de haberse establecido el régimen federal y recaído la realización del proyecto del Coatzacoalcos en el estado de Veracruz, Ortiz sigue contemplando la posibilidad de un gobierno propio para la zona a colonizar, al parecer en calidad de distrito semiautónomo dentro de este estado, *ibidem*, p. 57-58.

¹⁵¹ Habla de "subdividirlos" en seis u ocho poblaciones, *ibidem*, p. 71.

¹⁵² Guy P. C. Thomson, "La colonización del departamento de Acayucan", en *Historia Mexicana*. v. XXIV, núm. 2, 1974, p. 267-298, relata la historia del fracaso del proyecto aquí referido.

¹⁵³ Tres años antes, por cierto, se ha concedido la empresa de colonización a la casa Harley, Green y Ruperti, que por la crisis de las casas comerciantes británicas de 1825 no puede asumir el compromiso, Sierra, *Ortiz*, p. 104-105.

la mayoría de los emigrantes franceses venidos al Istmo entre 1829 y 1834 regresan pronto a su país de origen o permanecen en México para llevar una vida muy distinta de la de colono. De hecho, la generalidad de ellos no tiene siquiera el perfil del hombre útil adecuado a las tareas rudas, sencillas y “naturales” de la colonización; algunos han venido acompañados de criados. Evidentemente, la tarea de difundir la imagen de México como un país pródigo y de oportunidades amplias para el mejoramiento de la propia condición no da el fruto esperado. En la bibliografía sobre el tema existe acuerdo en que la principal responsabilidad del desastre debe adjudicarse a los empresarios franceses.¹⁵⁴

Antes de cerrar el presente capítulo, mencionemos que algunos autores han señalado a Lucas Alamán¹⁵⁵ como figura importante en los planes de colonización en la primera década del México independiente.¹⁵⁶ Cierto es que como ministro de Relaciones Exteriores e Interiores en 1823, 1825 y 1830 Alamán deja ver su preocupación por el tema,¹⁵⁷ particularmente en relación con las misiones del norte del país. Sus miras, sin embargo, no se concretan en un proyecto acabado como el ya presentado de Ortiz.¹⁵⁸ Sus ideas al respecto más bien recogen algunos motivos y soluciones ya propuestas con anterioridad.

¹⁵⁴ Y en un segundo plano a las autoridades del estado de Veracruz, por no avisar a los colonos que en el proyecto oficialmente aprobado por el congreso local (1826) se ha excluido la exención de los pagos de derechos de aduana, que no puede concederse ante la ausencia de una ley federal que lo disponga, Véase Thomson, “Colonización”, p. 274, 284, donde evalúa las causas de este desastre con una lectura de fuentes primarias.

¹⁵⁵ Nacido en 1792, Alamán participa como representante novohispano en las cortes españolas de 1820. De regreso en México ocupa, unos cuantos meses después de la independencia, la secretaría de Estado y despacho del Interior y del Exterior, desde donde impulsa la fundación del Museo Nacional y del Archivo General de la Nación. Al volver a ocupar esa cartera entre 1830 y 1832, bajo el vicepresidente Anastasio Bustamante. Alamán funda el Banco de Avío para el Fomento de la Industria Nacional (1831), institución pública destinada a promover principalmente el ramo manufacturero y agrícola.

¹⁵⁶ Como el ya mencionado Thomson, *ibidem*, p. 267-270, quien lo contrasta con Ortiz en lo relativo a sus ideas sobre el desarrollo económico del país.

¹⁵⁷ Lucas Alamán, *Memoria que el secretario de Estado y del despacho de Relaciones Exteriores é Interiores presenta al Soberano Congreso Constituyente sobre los negocios de la secretaría de su cargo*, México, Imp. del Supremo Gobierno en Palacio, 1823, p. 31-33; *ibidem*, *Memoria presentada a las dos cámaras del Congreso General de la Federación por el secretario de Estado y del Despacho de Relaciones Exteriores é Interiores en 1825*, México, Imp. del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos en Palacio, 1825, p. 27-29; del mismo, *Memoria de la Secretaría de Estado y del Despacho de Relaciones Exteriores y Esteriores*, México, Imp. del Águila, 1830, p. 18-21. Las ideas de Alamán sobre colonización, expuestas en el texto, se basan en estos impresos.

¹⁵⁸ Quien puede quedar, por cierto, como el ejemplo más claro de proyectista mexicano en la primera década de independencia, pues los dos libros que publica constituyen en cierta forma una suma de proyectos que Ortiz propone respectivamente a un gobernante y un aspirante agobernante: a Agustín de Iturbide en el caso de su *Resumen* y a Manuel Mier y Terán en el de *México*.

Para Alamán las misiones tienen sentido como manera de infundir a los indios los primeros principios de la vida en sociedad, no para llevarlos a la perfección de ésta. El paso decisivo en este último sentido es la distribución de tierras, que se otorgarán en propiedad, tomada como vínculo principal del individuo con la sociedad. Los llamados fondos de las misiones, creados para la manutención de las mismas, pueden ofrecer los auxilios que requieran los indios en sus cultivos, sin descartar por otro lado la inmigración extranjera, que podría ser de chinos. Particularmente importante le parece a Alamán que los fondos de California se aumenten y apliquen a pagar la manutención de los misioneros, lo que se ha dejado de hacer en algunos casos a raíz de la expulsión de los jesuitas, cuando la Tesorería General comenzó a pagar los sínodos sin que la autoridad se preocupara por el mantenimiento o engrosamiento de los fondos. El ministro confía en que las medidas tomadas por el gobierno den lugar a un rápido repunte de la colonización por indios ya adocotrados, lo que significaría que se han establecido las bases para una mayor prosperidad en esa parte del país.¹⁵⁹

También son importantes las ideas de Alamán sobre la situación económica del país en general. Tras de haber sostenido en sus primeros desempeños de secretario de Estado (1823 y 1825) la prioridad del fomento de la minería, en 1830 sostiene ya que la agricultura demanda un mismo apoyo, pues junto con la minería es la única fuente de riqueza que se puede dar a cambio de la que se importa del exterior. La falta de caminos y canales es reconocida por Alamán como un obstáculo decisivo al desenvolvimiento económico del país, por lo que también contempla el fomento de las comunicaciones como una meta prioritaria del gobierno.¹⁶⁰ Mientras tanto, sólo los productos preciosos se presentan como viables para la exportación, pues son los únicos que resisten los costos del transporte, con lo que viene a coincidir con la prioridad dada a los mismos por Ortiz.¹⁶¹ También la cuestión monetaria se sigue tomando como un aspecto de importancia clave, pues Alamán menciona las diferencias de valor entre las monedas acuñadas en distintas casas de moneda, lo que es resultado de su diverso formato y contenido metálico.¹⁶²

¹⁵⁹ Según menciona el propio Alamán en sus *Memorias* de ministro, el perfil productivo de las misiones de Alta California ha disminuido sensiblemente desde la guerra de Independencia, consecuencia natural del rompimiento de comunicaciones regulares con el centro de Nueva España. En la península de Baja California, donde las misiones son atendidas por franciscanos, también se ha resentido la disminución de subsidios desde el centro.

¹⁶⁰ Si ocurre hambruna en una región, no es posible que otra le abastezca para su socorro.

¹⁶¹ En el caso de Alamán, éste piensa en la grana o cochinilla y la caña de azúcar.

¹⁶² *Memoria de 1825*, p. 43. Particularmente es en Coahuila y Texas donde se padece el problema, según apunta. Importante es mencionar aquí que hasta 1810 en México sólo operó

Aunque Alamán actúa en 1830 como alto funcionario del Estado, sus propósitos de afianzar la gran faja territorial del norte como posesión de México no se concretan en una medida legislativa tan contundente como la del gobierno posterior; del vicepresidente Valentín Gómez Farías,¹⁶³ quien a comienzos de 1834 promulga la secularización definitiva de las misiones de la Alta California y poco después de las restantes en todo el país.¹⁶⁴ Su meta es la misma que la acariciada por Alamán unos pocos años antes: distribuir la tierra y vigorizar el estrato de propietarios. El sentido de esta medida se entiende ya por los planteamientos del liberalismo económico y político del siglo XIX, con una protección jurídica del interés del propietario al estilo de la reclamada por Jovellanos en su *Informe sobre la ley agraria*. La diferencia fundamental es que ahora se pone más énfasis en la condición de clase de los propietarios, la cual no era tan relevante para el utilitarismo neomercantilista como el individuo en sí y su perfil pasional o motivacional.

Desde este último punto de vista podemos establecer contrastes entre el utilitarismo neomercantilista y el liberalismo en lo relativo a la cuestión de la colonización, según el ejemplo del Norte mexicano. El utilitarismo neomercantilista define al colono ideal en función de una subjetivación de la fuerza y riqueza de la provincia a colonizar; subjetivación que se manifiesta en el acoplamiento de su personalidad al tipo de comercio, proceso de poblamiento y ocupación útil que se juzga adecuada o viable en dicha provincia.

La sensibilización de esta corriente a los contextos de medio y espacio-teatro los lleva a proyectar ese perfil preciso de la provincia en características precisas del individuo ideal para la misma. Es el caso del colono esperado por Ortiz para habitar las riberas del Coatzacoalcos, que tendrá que ser no sólo ducho en el conocimiento y explotación de los recursos naturales locales sino apasionado por las comunicaciones científicas con el Viejo Mundo. Esto lo determina una región que va a ser precisamente la llave de la comunicación comercial e intelectual entre varios continentes, destinada pues a cambiar la misma historia mundial.

Frente a esto, la concepción ya liberal se atiene a paradigmas de evolución social, como aquel que pone el acento en crear una clase de co-

una casa de moneda, situada en la capital. Desde la fecha mencionada, por motivo de la guerra, se permite la apertura de nuevas cecas, lo que acaba por dar lugar al problema mencionado.

¹⁶³ Tanto el nuevo gobierno como aquel en que participa Alamán están presididos por el general Antonio López de Santa Anna, quien declina presidir realmente los asuntos de gobierno y los cede a sus respectivos vicepresidentes, Bustamante y Gómez Farías.

¹⁶⁴ Medida que será revocada al poco tiempo en ese mismo año al caer el gobierno reformista y acceder al poder otro, de orientación más clerical y conservadora. En 1859 quedan abolidas las misiones en México en forma definitiva, si bien para entonces la Alta California forma parte ya de Estados Unidos, Hale, *Liberalismo*, p. 228.

lonos agricultores, cuyo perfil moral y político lo recomiendan universalmente como matriz de una sociedad próspera y libre. Es el contraste que hay entre el programa de Ortiz en función de una provincia en Coahuila y el de la comisión legislativa de 1823, cuyo énfasis recae en la clase agricultora. El mismo contraste que hay entre la perspectiva liberal de Adam Smith, quien postula una evolución social en que cada fase conlleva simultáneamente una forma de subsistencia, un tipo de terreno y un grado de libertad, y la de Montesquieu, quien no establece un paradigma evolutivo semejante.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Binoche, *Introduction*, p. 327-329.

VII. LA BENEFICENCIA PÚBLICA

Respecto de la beneficencia pública, el pensamiento utilitarista neomercantilista se caracteriza por sentar desde un principio la obligación de los gobernantes de prestar los servicios en cuestión. Se vio ya cómo Montesquieu sostiene que ningún súbdito pobre debe quedarse sin el respaldo del Estado, ya sea para obtener una ocupación honesta y útil o bien para ser protegido de su desamparo.¹ Esto se refiere, desde luego, al “pobre verdadero”, a aquel que está dispuesto a trabajar y no encuentra ocupación, o bien que está imposibilitado para ello por razones de salud. Al pobre holgazán o vagabundo se le puede y debe aplicar al trabajo, aun contra su voluntad. El principio de que cada individuo representa la primera riqueza, en tanto que fuerza de trabajo o incluso creatividad (corrientes alemana y española), subyace en esta forma de ver las cosas.

En el caso de Muratori, su idea del “gobierno de pobres”² también implica el castigo o destierro de los pobres fingidos, que deben distinguirse de los honestos. A estos últimos se les tiene que procurar empleo, principalmente en el arte de la seda y la lana. Muratori hace ver que si existen ya donadores privados para el sustento de los hospicios y demás obras pías, preciso es no obstaculizarlos y tratar de que no encuentren razón para abandonar este ejercicio caritativo. Para este autor italiano, la beneficencia no es sólo responsabilidad del Estado sino ante todo de la sociedad civil. En un tratado sobre cómo responder al advenimiento de una peste, Muratori se dirige al pueblo en términos sencillos y carentes de toda afectación escolástica.³

La corriente atlántica recalca que el desarrollo del comercio y la industria fomenta la situación de que muchos individuos no tengan más

¹ *Espíritu*, libro XXIII, cap. 19, p. 285: “Por muchas limosnas que en la vía pública se le den a un pobre, no quedan cumplidas las obligaciones que con él tiene el Estado, el cual le debe al pobre la alimentación, la existencia asegurada, la ropa conveniente y un género de vida que no comprometa su salud”.

² Muratori, *Pública Felicidad*, p. 340-341.

³ El tratado se intitula *Del governo della peste, e delle maniere di guardarsene* (1714), y se divide en lo relativo a lo político, lo médico y lo eclesiástico. Sobre la importancia y significado histórico de este impreso, Paolo Preto, “Il Governo della peste e la realtà politico-sanitaria dell’Italia del primo ‘700”, en *Il buon uso della paura. Per una introduzione allo studio del trattato muratoriano* Del governo della peste, Florencia, Leo S. Olshki, 1990 (Biblioteca dell’edizione nazionale del carteggio di L. A. Muratori, VII), p. 1-11.

propiedad que su oficio y mano de obra.⁴ También considera característico de una sociedad en fase de comercio e industria intensos el que los ramos económicos sufran altibajos, pues resulta absurdo suponer que todos estarán siempre en la prosperidad. Los trabajadores de los ramos desfavorecidos por la coyuntura tendrán que padecer privaciones, aunque sean sólo momentáneas. Tales son los casos en que el Estado debe acudir pronto al remedio, según Montesquieu,⁵ y esto tanto para evitar sufrimientos al pueblo⁶ como el impulso de éste a rebelarse. Desde luego, lo que se deduce de todo esto es que la especialización de funciones tiene sus inconvenientes: la división del trabajo, hemos de concluir, da lugar a cierta inestabilidad.⁷ Si la privación es momentánea, su remedio tendrá que ser también momentáneo, por lo que Montesquieu sugiere que en una nación rica los auxilios sean transitorios y orientados al caso preciso.⁸ Nada tan perjudicial como los asilos u hospicios permanentes, por lo menos en cuanto a la búsqueda de la prosperidad económica: el pueblo se acostumbra con ello a no trabajar, y con cargo a quienes sí laboran. Según Montesquieu, Roma ofrece un ejemplo perfecto de este último caso.

Tenemos, pues, un primer punto evaluado en el pensamiento utilitario neomercantilista respecto de la asistencia. ¿Deben fomentarse los establecimientos permanentes de beneficencia u optarse más bien por los apoyos circunstanciales? Con la corriente atlántica, atendida a las coyunturas económicas, contrasta notablemente la cameralista y sobre todo

⁴ *Espíritu*, libro XXIII, cap. 19, p. 285. En cuanto a Hume, se recordará su tesis de que la evolución de la sociedad agraria a la comercial e industrial supone una gran liberación de la mano de obra rural, que entonces tiene que vivir de un oficio. En todo esto Hume es consecuente con su idea del *stock of labour* que se puede acumular en una sociedad, *vide supra* capítulo I.

⁵ Montesquieu, *Espíritu*, libro XXIII, cap. 19, p. 286.

⁶ Contrasta aquí su posición con la de Mandeville, quien cínicamente había recomendado la ayuda a pobres como el medio de evitar que éstos mueran o llegue a faltar la clase trabajadora, Christopher Hill, *De la Reforma a la Revolución*, p. 311.

⁷ En Hume se encuentra también la conciencia de que el auge del comercio y la industria genera peligros que demandan la alerta de los hombres de Estado, particularmente en las ciudades, donde la estrecha cercanía de los individuos entre sí los hace conscientes de la fuerza de la opinión popular. Este planteamiento es, por tanto, directamente político, como puede percibirse en un pasaje de su discurso "Idea of a perfect Commonwealth" (1752), *Essays*, ed. Haakonssen, p. 232. Conforme a la orientación de la corriente atlántica propone ahí la "división del interés" como la mejor manera de desactivar este gran peligro latente.

⁸ Montesquieu, *Espíritu*, libro XXIII, cap. 19, p. 286 : "Donde el mal es momentáneo, el socorro debe ser lo mismo: aplicable al accidente particular y sin ningún carácter permanente". Esta idea de una beneficencia atendida a la necesidad estricta en sociedades de intenso tráfico económico armoniza muy bien con la que expresa en el libro XX, cap. 2, p. 215, sobre el sentimiento de "escrupulosa justicia" que desarrollan los hombres en los países comerciantes. En contraste, según sostiene, la hospitalidad, la generosidad y la compasión se dan como talante continuo en los pueblos de poco comercio.

Sonnenfels, quien no plantea la asistencia en función de la situación económica coyuntural.⁹

Sonnenfels propone una beneficencia institucionalizada por el Estado y diseminada por todo el territorio, pues hasta los pueblos deben tener sus hospicios de pobres. La diversidad y la abundancia de las instituciones asistenciales deben contribuir a difundir el espíritu humanitario por el que Sonnenfels se ha hecho famoso,¹⁰ de suerte que en los mismos establecimientos para poner a los pobres a trabajar se debe observar una distinción entre la casa de corrección (*Zuchthaus*) y la de trabajo propiamente dicha (*Arbeitshaus*). Los vagos irán primero a la correccional, de la que podrán pasar a la casa de trabajo como recompensa cuando demuestren una significativa mejoría en su conducta. Por tanto, dos posiciones extremas pueden reconocerse en las respuestas al punto aquí considerado. La primera asume que la beneficencia pública viene en apoyo y remedio de los inconvenientes de la coyuntura económica, por lo que su especialización se relaciona precisamente con los efectos de la misma. La segunda piensa que la beneficencia tiene sentido en la difusión de un espíritu humanitario que impregne al conjunto social, con lo que la especialización de la misma adquiere también un sentido muy distinto: acompaña el mejoramiento moral del asilado.

Con esto último converge el pensamiento de Muratori, a quien un investigador reciente lo considera el principal inspirador de la beneficencia para niños en el mismo imperio austriaco, sobre todo bajo los gobiernos de María Teresa y José II.¹¹ Las ideas de Campomanes y los españoles se sitúan en un punto intermedio de los extremos aquí señalados y a ello los mueve el espíritu católico de caridad (sustentador de los hospicios y las casas de misericordia) y el principio de la industria doméstica como apoyo ante la situación económica coyuntural.

Una segunda cuestión de relevancia es si la beneficencia debe normarse por un sistema cerrado (recogimiento total en establecimientos) o un sistema abierto que supone la asistencia parcial y la imposición de

⁹ Sonnenfels, *Grundsätze*, p. 53-57, 69-85; Osterloh, *Sonnenfels*, p. 72-74.

¹⁰ En la generalidad de los estudios sobre él se le recuerda como un enemigo de la tortura, salvo en casos extremos, de lo que da prueba su escrito: *Über die Abschaffung der Tortur* (1775).

¹¹ Christian Weyers, "Muratori und Europa: Zu den Besonderheiten der Verbreitung und Rezeption muratorianischer Werke", p. 95-96, en Fabio Marri y María Lieber (eds.), *Die Glückseligkeit des gemeinen Wesens. Wege der Ideen zwischen Italien und Deutschland im Zeitalter der Aufklärung* (Frankfurt a. M./Berlín/Berna/Bruselas/Nueva York/Viena, Lang, 1999, (Italien in Geschichte und Gegenwart, 14), p. 95-96. Según Weyers, esta inspiración se concreta principalmente en la casa de niños expósitos de Praga, fundada en 1789. En tal influencia muratoriana, por cierto, no sólo tiene parte el escrito de *Pubblica felicità* sino también el librito *Della Carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo* (1723), del que con el tiempo se van publicando muchas traducciones en Alemania (siete en Augsburg) y Austria (dos en Innsbruck).

disciplina al pueblo por las clases sociales con más influencia social y política. Sonnenfels no vacila en recomendar el sistema cerrado, con establecimientos diversos según se trate de albergar a huérfanos, enfermos, dementes, parturientas, etcétera. El caso opuesto es el inglés, en que mediante el sistema de apoyo parroquial normado por la *poor Law*, así como mediante el arraigamiento de los pobres en sus localidades (*Strict Settlement*),¹² se substituye la reclusión permanente de los pobres e impedidos. Lo central en este último modelo es la casa de trabajo, establecimiento que garantiza un control sobre las costumbres populares y la disposición de una mano de obra permanente.¹³

De por medio en este contraste están las diversas opiniones sobre el sentido del “hacer útil” al individuo asistido. Así, frente a la concepción inglesa de un sistema que cumple con su función desde que asegura que los pobres trabajen exhaustivamente, por lo que la regeneración moral de los vagos no supone una institucionalización del apoyo espiritual, en otros países (sobre todo los católicos) la clave de la regeneración se cifra en este último aspecto. Hospicios, hospitales, asilos, casas de recogidas, etcétera, concentran tanto los esfuerzos del Estado como del personal eclesiástico. A este respecto es de interés que en la corriente utilitaria española se combinan ambas posibilidades, con ánimo de que por la beneficencia se encaucen tanto las energías productivas como las caritativas para el beneficio material y moral del Estado. El mejor ejemplo de esto lo encontramos en el *Proyecto económico* (1779) de Bernardo Ward, del que se recordará que es uno de los libros más difundidos por la Corona en todas las posesiones del Imperio español. Antes de abordar a Ward, sin embargo, conviene exponer lo que Feijoo ha dicho ya sobre este punto en fechas previas.

En su decimotercera paradoja política y moral,¹⁴ Feijoo se pregunta por qué los hospicios no han proliferado como medio admirable para el combate a la mendicidad y la ociosidad. Admite que de por medio puede haber fallas en la “reflexiva teórica” o bien de coraje (“espíritu”) o de concordia. El hecho, sin embargo, es que algo ha faltado para el destierro de estos males. Frente a ello propone que los sirvientes de cada casa o convento que dan limosna averigüen la identidad y modo de vida de

¹² C. Hill, *Reforma*, p. 294.

¹³ *Ibidem*, p. 311, menciona que en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVIII prevalece la idea de que para evitar la embriaguez pública lo mejor es poner a trabajar intensivamente a los pobres. Un panfleto de 1739 dice, por ejemplo, que conviene “colocarlas [a las clases laborantes] bajo la necesidad de trabajar durante todo el tiempo que puedan abstraer al descanso y al sueño, con el fin de procurarse las cosas esenciales para vivir”. Es la tónica de Mandeville ya antes mencionada.

¹⁴ Feijoo, *Obras*, I, p. 289.

los mendigos, de suerte que avisen a la justicia si es que hay simulación en su condición de pobres. En caso de ser hábiles para trabajar, se les encarcelará y destinará por el magistrado al servicio de particulares (según sus capacidades) o de la milicia.

“Servir a Dios y a la República” en esto es actuar con inteligencia y no con sentimentalismo. Ya en su famoso discurso “La ociosidad desterrada y la milicia socorrida”,¹⁵ Feijoo insiste en la función de vigilancia de los mendigos, aunque ahora directamente llevada por el magistrado, quien ordenará el envío de los falsarios a la milicia. En este último discurso, Feijoo hace ver que uno de los obstáculos al combate a la ociosidad en España reside en el difundido espíritu de “beaterío”, que consiste en justificar la ociosidad por la observancia de los deberes religiosos. El cura trae así a cuento los numerosos días de fiesta que quiere ver reducidos en aras de un mayor trabajo. Como se ve, las opiniones de Feijoo sobre el problema de la ociosidad y mendicidad apuntan a mantener y extender el sistema cerrado de beneficencia (hospicios), pero a partir de que se tenga la certeza que no se beneficiarán de él los pobres fingidos. Por otra parte, su idea es que la “verdadera” limosna implica librar al ocioso del vicio pecaminoso en que ha caído, además del mejoramiento material que se recibe de su trabajo.

Pasemos ahora al texto de Ward. En una sección anexa al proyecto económico propiamente dicho, es decir en su *Obra pía*,¹⁶ Ward propone una síntesis de los dos modelos de beneficencia referidos, el abierto y el cerrado. Tras de reconocer al comienzo del prólogo a esta sección que en Alemania e Italia —sobre todo en Roma— se encuentran muchos establecimientos de caridad, Ward apunta que el mejor modelo es el de Inglaterra y Holanda, muy orientado al rendimiento productivo de los pobres, con lo que le imprime un cierto giro economicista a la cuestión. Afirma entonces que “estamos en la inteligencia de que para desterrar la miseria de España, no es menester más que desterrar la ociosidad”.¹⁷

A lo que se refiere, en concreto, es al sistema de ley de pobres a la inglesa. Ward quiere que en los dominios de España se dé cabida a un tipo de esfuerzo asistencial que no se limite a las tradicionales fundaciones y establecimientos caritativos, sino que también resulte de iniciativas e intereses particulares. Se tiene que llegar a una especie de movilización general de las voluntades, en la que la pauta estará dada por el combate a la ociosidad. Así, al exponer los medios para que esta gran obra pía se verifique, Ward menciona algunos que indefectiblemente supon-

¹⁵ *Ibidem*, § III-VII, p. 468-470.

¹⁶ Este apartado sobre la *Obra Pía* ha aparecido antes y por separado en Valencia en 1757, Pietschmann, “Proyecto”, p. 217.

¹⁷ Ward, *Proyecto*, cap. I, art. 2, p. VIII-IX.

drán la participación de los particulares, especialmente de quienes tienen tiempo, cultura económica y altos cargos en la Iglesia y el Estado:¹⁸ estudio de los medios para un mejor aprovechamiento del agua (riego, canales); difusión de libros y escritos sobre el comercio, fábricas y demás actividades económicas; realización de dibujos de ingenios, instrumentos y máquinas de utilidad; estudio de dictámenes, ordenanzas y sistema de administración de los establecimientos ya existentes, etcétera.

Ya en lo relativo a la organización concreta de la empresa, Ward contempla la formación de la “Gran Hermandad de la Obra Pía”, congregación de la que formarán parte los capitanes generales, intendentes, corregidores, alcaldes y demás miembros con cargo oficial, así como los obispos, miembros de cabildos eclesiásticos y de la administración de las ciudades.¹⁹ En el grado de participación habrá diferencias, según si el combate a la ociosidad ocurre en la ciudad o en el campo, así como en función de la condición laica o eclesiástica del congregante. En las poblaciones grandes se cumplirá con la asistencia regular a las juntas de la obra pía, mientras en las reducidas se requerirá muy probablemente el cumplir ciertos empleos. Respecto de los curas, se tendrá en cuenta que para ellos la asistencia a los pobres es algo obligatorio y no supererogatorio.²⁰

Evidentemente, Ward propone aquí algo parecido a lo que Campomanes con su plan sobre las sociedades económicas de amigos del país, la industria popular y la educación de los artesanos, si bien el primero da un tono más claro de beneficencia a la empresa. No debemos entender esto, desde luego, como una disimulación deliberada de una razón económica de fondo, pues hasta ahora ha quedado claro cómo la reflexión económica y la moral son indisolubles en esta época. Es importante retener, en todo caso, que Ward quiere a todas luces encaminar la práctica de la beneficencia a ese modelo inglés que tanto admira, si bien está consciente que esto llevará algún tiempo, así como que será preciso tomar en cuenta ciertas peculiaridades de la población española que exigen recurrir a ciertos resortes para moverla.

Así, sobre la base de que “al pobre que no se le da de comer, o modo de ganarlo, es contra el Derecho Natural quitarle que lo busque”,²¹ Ward concede que no se justifica el método de obligar a todos los pobres a regresar a sus lugares de origen y registrarse en la parroquia correspon-

¹⁸ Es en el cap. I, art. 2, del texto que se exponen esos medios, *ibidem*, p. IX-X. Ward imagina a un viajero que recorre el mundo en busca de información para echar a andar la obra pía en su país, lo cual supuestamente hizo él mismo antes de escribir este libro.

¹⁹ *Ibidem*, cap. I, art. 3, p. XI-XII.

²⁰ Estas condiciones de la participación, en *ibidem*, cap. I, art. 3, p. XI-XII.

²¹ *Ibidem*, cap. II, art. 1, § II, p. XVI.

diente, que es a lo que tiende el sistema inglés clásico. Lo que sí es factible es que la Hermandad vea que quien desee trabajar se dirija a un lugar donde haya oferta de empleo, lo que además va bien con la forma de ser de los españoles, tan pendientes de un “puntillo de honor” que los lleva a preferir el trabajo en otra localidad a quedarse en la propia pidiendo limosna.

Ciertamente que para algunos casos, como el de los gitanos, Ward contempla el traslado forzoso a zonas americanas necesitadas de poblamiento, como las orillas del río Orinoco, una medida impositiva que justifica porque de esta manera se les reducirá a la vida útil y cristiana.²² Por lo demás, las propuestas de Ward no suelen ser tan espectaculares y tienden a ser las mismas que las de Campomanes: hospicios, talleres y sitios de trabajo similares para habitantes de todo tipo, con énfasis en la necesidad de extender este tipo de esfuerzo a todos los dominios españoles.

Queda claro, pues, el propósito de Ward de combinar los dos caminos de la beneficencia, tanto el abierto de ayudar a los pobres en la circunscripción local como la del cerrado, mediante el establecimiento de hospicios (50 por obispado). Al mismo tiempo, Ward ve la beneficencia como un medio para lograr paulatinamente una distribución más equilibrada y estable de la población. Finalmente, una buena política supone el recurso a las obligaciones del clero en lo caritativo. De ello resulta que lo básico de la infraestructura requerida ya existe y nada más falta una coordinación general de ésta sin aparato burocrático adicional, sólo por cuenta de la Hermandad.

Resumamos lo visto. Dos cuestiones parecen dominar la discusión de los utilitaristas neomercantilistas sobre la manera idónea de llevar la beneficencia en un Estado. La primera es la de la alternativa de un sistema permanente o flexible en la beneficencia, en lo que esta última posibilidad supone una atención especializada según el carácter transitorio del caso. La segunda se refiere a si conviene más el sistema abierto o el cerrado, en lo que el segundo supone una atención más integral, sin limitarse al beneficio individual y social del trabajo en sí. La segunda alternativa de esta última cuestión, la promoción de establecimientos permanentes, apunta claramente a la profesionalización de las actividades de asistencia, así como al reconocimiento de la beneficencia como encauzadora o moldeadora de las pasiones en una sociedad. En el fondo de la discusión sobre si la beneficencia debe canalizarse por soluciones transitorias o por un sistema estable y vigoroso, yace la cuestión del buen gobierno, insoslayable para estos autores en cuanto que incorpora el punto de la justicia.

²² Pues al establecerlos en una zona de la que no pueden huir, los gitanos no tendrán otra alternativa que acogerse a los misioneros del entorno, *ibidem*, cap. II, art. 1, § 12, p. XVII.

Esto nos lleva a un tercer y último plano en que se pueden situar las convergencias y contrastes entre las corrientes respecto de la beneficencia. Hemos visto con anterioridad cómo Montesquieu justifica el lujo en la monarquía como el medio de retribuir lo que se ha quitado al pueblo trabajador, al cual reconoce por ende el derecho a lo indispensable para una existencia digna. En un pensador como Muratori, para quien la justicia debe ser impartida directamente por el príncipe,²³ la beneficencia debe ejercerse en un claro espíritu de caridad y de libre iniciativa altruista.²⁴

Entre estos extremos se han de situar la corriente cameralista,²⁵ un tanto inclinada a la italiana en cuanto que valora la beneficencia como un sentimiento o virtud social, y la española, cuya tendencia hacia el énfasis económico y político de la variante atlántica ha quedado mostrada con el ejemplo de la obra pía de Ward. Este último deja constancia del imperativo de la justicia cuando afirma como tarea fundamental de la Hermandad el repartir con igualdad los recursos entre los pobres verdaderos.²⁶ En este tercer y último plano de contrastes entre las corrientes los extremos están dados por la alternativa de identificar la beneficencia con una cuestión de justicia y necesidad política o bien considerarla como una vía de perfeccionamiento humano (caridad).

Las consideraciones siguientes sobre la beneficencia en Nueva España se orientarán a indagar si se procura el principio de la beneficencia permanente u ocasional, así como si se prefiere un sistema cerrado o abierto de asistencia. Observaciones sobre el dualismo de justicia y caridad serán expresadas de manera fragmentaria en este y el siguiente capítulo. A diferencia de los intentos de poblamiento y colonización, sobre la historia de la beneficencia novohispana existen pocos estudios que emprendan un abordaje desde el punto de vista que aquí interesa.²⁷ De

²³ Asistido, desde luego, por un grupo de ministros profesionalmente formados para despachar los asuntos públicos.

²⁴ La dualidad de justicia y beneficencia en la práctica concreta de las funciones públicas corresponde a todas luces a la de justicia y caridad que Continisio percibe en el pensamiento de Muratori, la cual no le parece del todo consistente desde un punto de vista teórico, Continisio. *Governo*, p. 293 y siguientes.

²⁵ Quizás sea en esta corriente que mejor se aprecia cómo la concepción de la beneficencia refleja la idea de justicia que se tiene. Para Sonnenfels el modo idóneo al hacer las investigaciones sobre un presunto criminal es el de "paciencia y cautela", de ninguna manera el de aplicar castigos y dolores a diestra y siniestra. Lo dice en § 23 de *Über die Abschaffung der Tortur*, reproducido en, *Aufklärung*, p. 141-142.

²⁶ *Proyecto*, cap. 2, art. 2, §15, p. XVIII. Poco después, en *ibidem*, §19, p. XIX-XX, habla del sistema inglés y comenta entre paréntesis "sentado por principio que es obligación, no sólo de la perfección cristiana, sino de *justicia y buena política*, el que todo país mantenga a sus pobres a proporción, toda ciudad y pueblo a los suyos" (subrayado nuestro).

²⁷ Se han escrito, en cambio, historias de la medicina y de las disciplinas emparentadas con ésta, y más recientemente de la práctica benéfica y de asistencia al estilo foucaultiano.

qué manera los planes de fundación o reorganización de los hospitales, hospicios, casas de recogimiento, etcétera, de la segunda mitad del siglo XVIII responden al deseo de estabilidad y comodidad reconocido por el utilitarismo neomercantilista, así como al principio del buen gobierno o de la buena política, es un tema sobre el que queda aún mucho por indagar. Los siguientes apartados bien pueden aportar algo en este sentido dentro de la historiografía referida a México. Nuestras consideraciones sobre la beneficencia pública se concentrarán visiblemente en la cuestión médica y hospitalaria, para lo cual hay razones concretas que se exponen ya en el primer apartado.

La impronta del virrey Bucareli en la beneficencia pública de Nueva España

En el apartado presente intentaremos dejar en claro que en los años de aplicación más intensa del utilitarismo neomercantilista en Nueva España, aquellos que apenas inician cuando el visitador Gálvez concibe proyectos como el de Alta California, la participación del virrey Antonio María de Bucareli orienta la beneficencia novohispana en el sentido de un sistema permanente y cerrado. En el caso novohispano no se pretende ni se llega a un modelo tan estatista como el contemplado por Sonnenfels, pero el recurso a los llamados establecimientos útiles es inocultable, con plena conciencia de que tales fundaciones ofrecen una infraestructura adecuada para el lanzamiento de nuevas teorías y métodos en el tratamiento de enfermedades.

En primer lugar debemos mencionar un problema que afecta masivamente a la población del México colonial tardío y constituye por ende el principal reto de la beneficencia pública en esas fechas: las epidemias. Problema común en Nueva España desde poco tiempo después de la Conquista, las pestes y epidemias devastan esporádicamente el país, y a menudo las principales víctimas son los indios, la población mayoritaria. Esto no puede tener sino consecuencias muy graves respecto del desarrollo poblamiento e impulso económico del país. Las investigaciones más detalladas sobre las epidemias en Nueva España se han hecho respecto de la ciudad de México e ilustran sobre el esfuerzo hecho allí frente a este peligro. A continuación se presentan los resultados de tales investigaciones, con énfasis en el impacto de la mentalidad utilitarista en la actuación de la autoridad:²⁸

²⁸ Donald B. Cooper, *Epidemics Disease in Mexico City, 1761-1813. An Administrative, Social and Medical Study*, Austin, University of Texas Press, 1965 (Latin American Monographs/Latin American Studies, The University of Texas, 3), es el estudio clásico sobre estas epidemias en la capital del virreinato.

De tifo y viruela de 1761-1762: Es la más grave desde la de *matlazahuatl*²⁹ de 1737-1739,³⁰ aunque los testimonios dejan ver que no causa una mortandad tan grande como esta última. El mal se ataja principalmente mediante el establecimiento de hospitales temporales, tanto en dos prisiones³¹ como en varias iglesias, para lo que evidentemente el Ayuntamiento de México despliega grandes esfuerzos de vigilancia y coordinación. José Antonio de Alzate y Ramírez, un intelectual que asume ya las ideas y objetivos del utilitarismo neomercantilista,³² se afana por calcular el número de muertos en la capital, que establece finalmente en unos 25 000.³³ Como en el caso de la epidemia precedente,³⁴ se organizan procesiones con ruegos, novenas, etcétera, con especial recurso a la imagen de la Virgen de Loreto, cuya intercesión —según el decir popular— ha sido muy eficiente contra una epidemia en 1727. Si bien estas muestras de religiosidad popular no representan novedad alguna al afrontar este tipo de situaciones, en la epidemia de 1761-1762 encontramos cambios importantes. Además del cálculo estadístico de Alzate,³⁵ sabemos que un profesor de cirugía, Manuel García, realiza la autopsia de una víctima en un hospital, lo que le permite concluir que una bebida alcohólica popular como el pulque puede servir en el tratamiento contra la enfermedad.³⁶

——— De viruela en 1779-1780:³⁷ El virrey Martín de Mayorga responde a la solicitud de apoyar particularmente al hospital de San Juan de Dios

²⁹ Una enfermedad que ataca particularmente a los indios, de la que ya hay ejemplos desde el siglo XVI.

³⁰ Sobre las medidas tomadas respecto de ésta, pueden verse las actas del cabildo de la ciudad de México recogidas por Amanda de la Riva Fernández, *Guías de las actas de cabildo. Siglo XVIII, 1731-1740*, México, Departamento del Distrito Federal/Secretaría de Desarrollo Social/Universidad Iberoamericana, 1988, p. 122-127. Un estudio más amplio de la epidemia, en América Molina del Villar, *Nueva España y el matlazahuatl, 1736-1739*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

³¹ La de La Acordada y la de Corte.

³² De Alzate habrá ocasión de tratar con más detalle en el capítulo VIII, dado que se trata fundamentalmente de un publicista, esto es, de un difusor del conocimiento útil.

³³ Cooper, *Epidemics Disease*, p. 54. Se basa en un documento en el AGNM, *Epidemias*, v. XIII, exp. 2, f. 1-1v. El tener que enterrar a los muertos con gran premura obstaculiza por entonces la identificación precisa de los mismos.

³⁴ La de 1737, en que se recurre al amparo de la Virgen de Guadalupe. Además de los "servicios" de la santa en la lucha contra la epidemia, el bicentenario de su aparición determina su elevación al patronazgo de la capital, que hasta entonces ha ocupado exclusivamente San José. Sobre las fuentes de este proceso, De la Riva Fernández, *Guías*, p. 123.

³⁵ En la epidemia de 1737 sólo se dispuso que el cronista de la ciudad de México escribiera una memoria sobre la misma, para la cual el virrey le daría la información necesaria, *ibidem*, p. 127. No se dio cauce todavía a un interés estadístico comparable al de Alzate en fechas posteriores.

³⁶ Cooper, *Epidemics Disease*, p. 51.

³⁷ *Ibidem*, p. 56-69, describe lo relativo a este episodio.

con efectos y dinero. Este hospital, junto con el de Belem,³⁸ se ve particularmente solicitado para la atención de los enfermos, lo que implica que el Ayuntamiento también tenga que erogar socorros importantes. En contraste con la anterior, la historia de esta epidemia deja ver una gran movilización de particulares por parte de la autoridad para combatir el mal. Así, se envían cartas a los individuos más acaudalados para solicitarles su apoyo en dinero, y el Consulado de Comerciantes de la capital y el cuerpo de los mineros no dejan de hacer aportaciones importantes. Además de la erogación económica, se busca que los vecinos ricos asuman la responsabilidad de los enfermos pobres de su distrito, por lo que el arzobispo Alonso Núñez de Haro dispone que los curas ayuden y aconsejen a estos benefactores. El Ayuntamiento dispone que los distritos ricos envíen ayuda a los más pobres y que se establezca un cementerio en las afueras de la ciudad y el encendido de fogatas con leña aromática que purifiquen el “aire inficionado”.³⁹ Asimismo organiza el Ayuntamiento la celebración regular de juntas de médicos en su sede. Que el propósito de movilizar las voluntades arroja buenos resultados se manifiesta en que algunos facultativos publican o proponen por su libre iniciativa lo que les parece importante para vencer la peste. El médico José Ignacio Bartolache escribe un texto,⁴⁰ por ejemplo, con la propuesta de encender grandes fogatas en las calles, disparar cañones, hacer sonar las campanas de las iglesias al mismo tiempo (para tranquilizar al pueblo) y ejecutar música de órgano al momento de dar el alimento o la medicina a los enfermos internados. Asimismo, el Ayuntamiento publica un folleto que resume las medidas tomadas contra la enfermedad, sobre todo en lo organizativo,⁴¹ pero lo más importante es que el arzobispo Núñez de Haro decide montar un nosocomio para la recepción de enfermos, el Hospital de San Andrés, así como que un médico de origen francés, Esteban Morel,⁴² se ofrece voluntariamente a aplicar la inoculación al público. Los resultados de esta última medida fueron nulos, pues nadie se

³⁸ Las órdenes de San Juan de Dios, San Hipólito y de Belem son las congregaciones con establecimientos hospitalarios en la mayoría de las grandes ciudades de Nueva España, Christon I. Archer, “Combating the Invisible Enemy: Health and Hospital Care in the Army of New Spain, 1760-1810”, en Douglas M. Peers (ed.), *Warfare and Empires. Contact and Conflict between European and non-European Military and Maritime Forces and Cultures*, Aldershot, Variorum, 1997, p. 320 (An Expanding World. The European Impact on World History, 1450-1800, XXIV).

³⁹ Para ello emplea a unos 173 peones diariamente, lo que da una idea de la magnitud del esfuerzo, Cooper, *Epidemics Disease*, p. 62.

⁴⁰ *Instrucción que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epidémicas*, México, 1779.

⁴¹ *Noticia de las providencias tomadas por esta Nobilísima Ciudad acerca de la asistencia a los enfermos, y precaución del contagio, para su más puntual ejecución*, México, 1779.

⁴² Quien realizó sus estudios en Aix en Provence y en Montpellier, además de haber ejercido la profesión en la isla de Guadalupe.

sometió a ella.⁴³ El número de muertos en la capital durante el año de la epidemia puede haber superado los 18 000, según un cálculo posterior del juez de la Real Audiencia, Cosme de Mier y Trespalacios.

—— De “enfermedad de pobres” en 1784-1785: La llamamos de esta manera porque no se trata de un mal bien definido e identificado por los facultativos del momento.⁴⁴ Lo único que parece quedar claro es que ataca principalmente a las clases desfavorecidas, lo que lleva a que se reflexione en público sobre las condiciones higiénicas de las mismas. En 1785 y 1786 hay una mala cosecha en la generalidad de Nueva España, de lo que resulta una situación muy difícil para los pobres, entre quienes se han dado ya algunos brotes de pulmonía, dolor de costado (pleuresía), apoplejía y angina difterial en 1783. En mayo de 1786 el virrey Bernardo de Gálvez⁴⁵ se dirige al Protomedicato⁴⁶ en busca de una explicación, de lo que resulta un informe que hace a los pobres responsables de sus propias dolencias. Los protomédicos critican el hábito de éstos de no acudir pronto al hospital cuando padecen un mal grave. Asimismo, condenan la forma de vida de los pobres como antihigiénica, pues viven en lugares hacinados y en convivencia interfamiliar; además de que lavan al mismo tiempo la ropa de sanos y enfermos y empeñan las prendas usadas por estos últimos. La insalubridad de los pobres, aseguran, se ve agravada por las emanaciones de las acequias y los canales sucios que abundan en la ciudad. A la pregunta sobre el remedio, los protomédicos responden que no darán una fórmula universal, pues algún médico improvisado podría invocarla para disimular su práctica fraudulenta. En su lugar proponen rezar novenas a la Virgen de Guadalupe, lo que es un recurso del todo tradicional, como ha sido ya mostrado con anterioridad.

—— De viruela en 1797-1798: Hay algunos indicios aislados en 1793, que se confirman por el hecho de que en el sur de Nueva España estalla

⁴³ Ante los resultados, Morel acusa al Ayuntamiento capitalino de no haber hecho el esfuerzo debido para promover la medida y pide que se le publique un escrito propio sobre la inoculación, demanda que recibe el apoyo de Bartolache y que no encuentra finalmente satisfacción, Cooper, *Epidemics Disease*, p. 66-67. Esto indica la importancia que se empieza a poner en la difusión escrita de las medidas higiénicas y curativas en estos casos.

⁴⁴ Cooper trata de esta epidemia en *ibidem*, p. 70-85.

⁴⁵ Sobrino del visitador José de Gálvez, mencionado en el capítulo anterior, quien por entonces ocupa ya el cargo de ministro de Indias en la metrópoli.

⁴⁶ Tribunal encargado de expedir las licencias y sancionar las faltas de quienes ejercen la profesión de médicos, cirujanos, boticarios y demás practicantes relacionados con la medicina. El de Nueva España se uniformó en su estructura de tribunal con el de España en 1646. John Tate Lanning, *The Royal Protomedicato: the Regulation of the Medical Professions in the Spanish Empire*, Durham, Duke University, 1985, p. 21-26, 58-60.

una epidemia en 1796-1797.⁴⁷ El intendente de México, Bernardo Bonavía, recibe instrucción del fiscal de lo civil de estar atento y establecer una vigilancia de curas o guardias de barrios en los distritos de la ciudad. Cuando estalla la epidemia, el virrey Branciforte decide que se reedite una obra opuesta al uso de la inoculación,⁴⁸ la cual contiene un método para prevenir a los pueblos contra la viruela. A los remedios tradicionales se suma ahora un peculiar énfasis en la observancia de las cuarentenas en pueblos y barrios. El edicto del 28 de febrero de 1797 de Branciforte explica con amplitud las principales medidas, que el mandatario espera se apliquen de manera uniforme en todas las partes del virreinato afectadas por la epidemia.⁴⁹ El establecimiento regular de lazaretos en los pueblos debe tener lugar, pues, bajo el cuidado principal de los subdelegados,⁵⁰ pero ante todo se recalca la obligación de los curas, jueces, preladados, médicos y cualquier persona de avisar cuando sepan de algún virolento aún no recluido y atendido. El virrey pide consejos útiles a médicos, curas y todo el que pueda decir algo sobre cómo atacar la enfermedad. Como en el caso de 1779, los ricos deben asumir la responsabilidad y vigilancia de los más pobres. Ante el avance incontenible de la epidemia, el Protomedicato acepta el remedio de la inoculación e intenta convencer al virrey de que los inoculados no deben permanecer en los lazaretos, según éste pretende. El arzobispo Núñez de Haro, el Ayuntamiento de México y varios médicos apoyan al Protomedicato en este asunto. El arzobispo y el juez decano de la Real Audiencia de México, Mier y Trespalacios, asumen la dirección práctica de los esfuerzos, toda vez que el virrey solicita la ayuda formal del primero. Mediante el envío de un panfleto a favor del remedio de la inoculación,⁵¹ Núñez de Haro urge a los párrocos a recomendar la inoculación al pueblo, al tiempo que aumenta el número de camas en el Hospital de San Andrés, que desde hace algunos años funciona ya como el primer hospital general del país. En este establecimiento se instala también un centro de inoculación y un cementerio especial para las víctimas. Esta nueva ola de esfuerzos culmina con la formación de la Junta Principal de Caridad, que

⁴⁷ Concretamente en la intendencia de Oaxaca. Lo relativo a esta epidemia en la capital, Cooper, *Epidemics Disease*, p. 86-156.

⁴⁸ *Disertación físico-médica*, del doctor Francisco Gil, Madrid, 1784.

⁴⁹ Son: aislamiento de enfermos; entierro en sitios lejanos de la población; interrupción de la comunicación con los centros infestados; recurso voluntario a la inoculación. Respecto de esta última medida, como se ve, su actitud cambia frente a la mantenida en un principio. Dichas medidas en Cooper, *Epidemics Disease*, p. 99.

⁵⁰ Los funcionarios inmediatamente subordinados a los intendentes.

⁵¹ *Método claro, sencillo y fácil que para practicar la inoculación de viruelas presenta al público el Real Tribunal del Protomedicato de esta Nueva España*. México, 1797. Este método se envía a las zonas donde no hay médicos. No se difunde mediante una gran edición sino mediante copias que hacen los curas y que se transmiten entre sí.

a nivel general coordina a otras en la capital, organizadas a manera de comités de cuadra o manzana. Como en 1779, los miembros de estos comités son hombres de medios, quienes deben solicitar donaciones a otras personas, ingreso al que se suma lo que la junta recoge en una caja especial de ahorros. Ante la actitud exigente del virrey, que no quiere recurrir al dinero procedente de rentas públicas, los comerciantes y mineros se ven precisados a colaborar y cooperar, de suerte que la mayor parte del financiamiento contra la enfermedad viene de ellos.⁵² La inoculación termina por difundirse en forma significativa, fundamentalmente entre los miembros de las clases altas. Finalmente, a comienzos de 1798, la epidemia cede, de suerte que el virrey puede declararla extinguida el 18 de enero y pide informes sobre el número de muertos a la Junta Principal de Caridad, al Protomedicato y a los párrocos de las regiones afectadas por la enfermedad. Lo más notable de la actitud de la autoridad virreinal en esta epidemia es que al comienzo se inclina decididamente por el sistema de lazaretos puestos en cada pueblo, en lo que no tiene éxito alguno. La situación la obliga a pedir entonces el apoyo institucional del Arzobispado y el socorro de los habitantes acaudalados de la capital, quienes en coordinación con el Ayuntamiento enfrentan y resuelven la situación.

—— De “fiebres misteriosas” en 1813:⁵³ En realidad parece tratarse de varias enfermedades, aunque por entonces se habla en la capital de una “fiebre amarilla verdadera”. Ya en los hechos, en opinión de Cooper, bien puede ser que se trate en gran parte de tifo. El virrey Félix María Calleja declara el estado de epidemia en abril de 1813 y pide información al Ayuntamiento sobre las medidas que éste toma o tomará contra la misma. El hecho de que esta corporación responda que no sabe si hay o no epidemia, junto con el de que el país se encuentra en plena guerra de Independencia, revela una coincidencia de peste auténtica con crisis sanitaria por causas económicas y sociales, un poco como la de 1784-1785. Un médico famoso de la época, el doctor Luis José Montaña, coordina los esfuerzos sanitarios en la capital, que vuelven a incluir comités de acción circunscrita, esta vez en los llamados cuarteles mayores, secciones de la ciudad integradas por los cuarteles menores. En publicaciones de orientación oficialista, como la *Gazeta del Gobierno* y el *Diario de México*, se discute sobre la pertinencia de la práctica del sangrado, así como sobre la no menos habitual de enterrar los cadáveres bajo el piso de las iglesias. Ante

⁵² Aunque se le pide su apoyo económico, el Ayuntamiento de México no puede hacer donativos, lo que obliga al virrey a ejercer esta presión. De cualquier manera, esto no le evita el tener que destinar a este objeto lo recaudado por el derecho de consumo del pulque, artículo muy consumido en la ciudad, Cooper, *Epidemics Disease*, p. 120.

⁵³ Sobre esta epidemia, *ibidem*, p. 157-182.

este clima de opmion, el Ayuntamiento pide al Arzobispado de México que se impida el entierro en los templos, además de incitar al virrey a erogar dinero de fondos tradicionalmente destinados a la población indígena, para lo que invoca el espíritu económico individualista de la Constitución liberal española de 1812. El Ayuntamiento tiene una función protagónica en toda esta crisis, en tanto que el virrey y el arzobispo se mantienen un poco al margen, si bien el primero actuando mediante el control de los alimentos traídos a la ciudad.⁵⁴ No se forma ahora ninguna junta caritativa que coordine los esfuerzos. Los hospitales se muestran renuentes a recibir a los febricitantes. La corporación municipal opta entonces por entenderse directamente con los médicos que trabajan en los lazaretos correspondientes. Puede decirse que es la epidemia en que los impresos y los dictámenes oficiales más fielmente dan cauce a las opiniones de estos facultativos, quienes abiertamente discuten sobre si las causas del desastre son propiamente físicas o más bien sociales y económicas.⁵⁵ De la información ofrecida por Cooper sobre esta epidemia se deduce que por parte de las autoridades generales y municipales hay la voluntad de dejar las decisiones y acciones en manos del personal competente. También es importante mencionar que para las fechas de esta epidemia se conoce ya la vacuna contra la viruela en Nueva España, traída desde la metrópoli en 1803 por el médico Francisco Xavier Balmis en una expedición especial.⁵⁶

Ninguna epidemia comparable a éstas se vuelve a presentar en la ciudad de México hasta 1833, en que azota una fuerte oleada de *cholera morbus* que afecta al centro del país y no vuelve a ocurrir hasta 1850.⁵⁷ En esta epidemia vuelven a plantearse las mismas preocupaciones sanitarias y médicas que las ya vistas: inconveniencia de los entierros en las iglesias, importancia de la cuarentena, recurso a lazaretos, contención del desplazamiento de los infectados, difusión entre el público de las medidas y remedios, precauciones para que el agua de las acequias y canales no se contamine, etcétera.

⁵⁴ Se tienen que vender los géneros en un lugar específico y a precio controlado, con otorgamiento de pases por escribano, *ibidem*, p. 181.

⁵⁵ El doctor Montaña se inclina más por la segunda opción, dada la mayor incidencia de mortalidad en haciendas y pueblos pequeños, en contraste con las ciudades y los pueblos grandes, *ibidem*, p. 178.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 154-155.

⁵⁷ Francisco de A. Flores, *Historia de la medicina en México. III. Tercer periodo. Estado positivo de la medicina*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1888, p. 71; Miguel Ángel Cuenya Mateos, "Epidemias y salubridad en la Puebla de los Ángeles (1650-1833)". en Rosalva Loreto. Francisco J. Cervantes B. (coords.), *Limpiar y obedecer. La basura, el agua y la muerte en la Puebla de los Ángeles, 1650-1925*, Puebla, Claves Latinoamericanas/Universidad Autónoma de Puebla, 1994, p. 89.

Tres conclusiones sacamos de la historia de las epidemias en la ciudad de México respecto de los esfuerzos de la autoridad por responder a este reto mediante una beneficencia adecuada:

- 1) La autoridad se orienta cada vez más a una beneficencia abierta y ajustada al caso particular; lo cual es patente en el plan de Branciforte de poner lazaretos en cada pueblo afectado. No lo logra pero sí recurre a los comités y las juntas de caridad a nivel distrital o de manzana.⁵⁸ Sin embargo, la fuerza cobrada por las epidemias obliga a que sea sobre todo con el apoyo de los establecimientos, del sistema cerrado, que se combata la enfermedad. Como a nivel local no se verifican planes eficaces contra la epidemia, buen número de enfermos se traslada del interior a la capital,⁵⁹ con lo que resulta más necesaria la ya asfixiada red de establecimientos disponibles. La consecuencia es que se requiere un apoyo adicional de la Iglesia,⁶⁰ del Ayuntamiento y de las corporaciones o establecimientos que puedan dar algo, instituciones que componen el sistema cerrado existente. Algo que incuestionablemente ayuda a explicar la inclinación de la autoridad virreinal hacia el sistema abierto de beneficencia, a partir de la década de 1780-1790, es la apurada situación financiera en que se encuentra, dado el aumento de las exacciones fiscales por parte de la Corona desde esas fechas.⁶¹
- 2) La asistencia hospitalaria se plantea en términos de preservar la población o en todo caso minorar al máximo la mortandad por las epidemias. Si éstas han costado en cosa de 50 años un mínimo de 50 000 personas en la capital,⁶² entonces es claro que la prioridad es evitar a como dé lugar tal mortandad. También es obvio que la recurrencia de enfermedades obliga a precisar las reglas de “policía” que deben servir contra tales catástrofes, sobre todo si se asume, como se hace en esa época, que las enfermedades se difunden por el aire “inficionado” o “infectado”, fenómeno que

⁵⁸ El Ayuntamiento termina recomendando al virrey en 1797, tras los buenos resultados del sistema de juntas de caridad, que éstas se conviertan en el medio principal para atacar las epidemias en el futuro, Cooper, *Epidemics Disease*, p. 146-147.

⁵⁹ Como señala la Junta Principal de Caridad de 1797 en su informe final, *ibidem*, p. 145-146.

⁶⁰ No sólo del Hospital General de San Andrés, administrado por la mitra metropolitana, sino de los demás hospitales, salvo el Real de Indios o Naturales, que no está a cargo de religiosos.

⁶¹ Carlos Marichal, *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del Imperio español, 1780-1810 (con la colaboración de Carlos Rodríguez Venegas)*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 96-139.

⁶² Éste es el cálculo de Cooper, sin incluir los que pudieron perecer en la epidemia de 1784-1787, de que no tiene datos, *Epidemics Disease*, p. 186.

se atribuye al calor, la falta de limpieza urbana, el agua estancada y los miasmas. Desde este punto de vista, la autoridad asentada en la ciudad de México se ve retada a encontrar los principios de policía más idóneos para afrontar el problema. La falta de higiene de las clases populares se va perfilando como un factor decisivo para explicar el surgimiento de enfermedades que terminan golpeándolas a ellas mismas en forma severa. Aunque el remedio a largo plazo, reconocido por todos, es la difusión de las reglas de higiene y de la inoculación o la vacunación, lo que apunta a un sistema abierto de beneficencia, es relevante que a corto plazo el Protomedicato no ve más alternativa que el procurar que la gente vaya al hospital en caso de sentir dolencia grave.

- 3) Aunque al ocurrir el clímax de la epidemia de 1779 ya ha muerto el virrey Antonio María de Bucareli, todo indica que éste constituye una figura fundamental para entender la creciente difusión de un ánimo utilitario y profesional en la beneficencia. Bucareli alienta durante su gobierno (1771-1779) las propuestas de fundación o renovación de establecimientos útiles.⁶³ En muchos de los casos mencionados el virrey recurre al apoyo económico del Consulado de Comerciantes de la capital, conducta típica de un administrador formado en la vieja escuela de los servidores del rey. Al ánimo benéfico del virrey, acorde del todo con su austero estilo de vida personal,⁶⁴ acompaña una gran prudencia política,⁶⁵ la

⁶³ Carlos María de Bustamante, *Suplemento a la historia de los tres siglos de México del padre Andrés Cavo*, México, Fundación Miguel Alemán, 1998 (Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, 13), p. 317-320 [facsimilar de la edición de México, 1870], menciona los múltiples proyectos de este tipo promovidos o apoyados por Bucareli: el reforzamiento del fondo dotal de la Casa de Moneda; la erección de la Casa del Apartado del oro y la plata en un establecimiento de la Corona; la redacción del reglamento de la Casa de Niños Expósitos, fundada por el arzobispo Lorenzana poco antes de su llegada como virrey (redacción confiada al arzobispo Núñez de Haro); la apertura del Hospicio de Pobres; el reforzamiento del fondo de la Casa de Recogidas (mujeres consideradas como de vida viciosa); la reparación del Hospital de San Hipólito; la fundación de la casa de empeños del Monte de Piedad; la restauración y ampliación de la cárcel de la Acordada, etcétera. Varios son los casos en que este virrey no espera a la autorización de la Corona para permitir las aperturas o inauguraciones de estos establecimientos útiles.

⁶⁴ Bernard E. Bopp, *The Viceregency of Antonio María de Bucareli in New Spain, 1771-1779*, Austin, University of Texas Press, 1962, p. 156-171, se refiere al carácter conservador de la política de Bucareli, particularmente manifiesto en lo relativo a las empresas de expansión en el norte novohispano. El interés de este virrey en la utilidad de las expediciones y empresas colonizadoras en esa parte es muy escaso, en contraste con varios funcionarios del mismo virreinato o la metrópoli que ponen grandes esperanzas en ellas. Ante las empresas útiles que no se concretan en establecimientos cerrados este virrey muestra muy poca imaginación y entusiasmo.

⁶⁵ Los miembros de la Real Audiencia de México lo califican en alguna ocasión de "prudente, juicioso y admirable virrey", Brading, *Mineros*, p. 75.

virtud que más se necesita en Nueva España tras la ciclónica presencia de funcionarios reformistas de talante autoritario, como el ya mencionado visitador Gálvez o su firme aliado el virrey marqués de Croix. Mientras este último, antecesor de Bucareli, ha terminado en pleito abierto con el por entonces arzobispo de México, Francisco Antonio Lorenzana,⁶⁶ Bucareli se esmera desde un principio por mantener una buena relación con el nuevo prelado, Núñez de Haro, con los buenos resultados conocidos en cuanto a empresas útiles surgidas de este tandem. Asimismo es a Bucareli a quien como virrey se ordena dar fin a la causa del coronel José de Escandón, lo que implica la exoneración de éste, según se ha mencionado. Así, tanto por su talante personal y político, como por la urgente conciliación de bandos novohispanos en pugna a que lo urgen las órdenes de la Corona, Bucareli infunde un ánimo benéfico y de armonía en la sociedad que deja una huella definitiva.⁶⁷

También durante el gobierno de Bucareli queda consolidada la Real Escuela de Cirugía de Nueva España, establecimiento del que toca hablar ahora. Éste se encuentra ya en funciones en 1770⁶⁸ en la ciudad de México, para más señas en el Real Hospital de Indios o de los Naturales.⁶⁹ Para entender la trascendencia de esto conviene hablar aquí de los intentos por impulsar la cirugía como una rama tanto o más útil que la de los médicos tradicionales, los “latinistas”, también conocidos como “metódicos” o “dogmáticos”.⁷⁰ Si bien en España se registran mayores

⁶⁶ Concepción Pajarón Parody, “Antonio María Bucareli y Ursúa”, p. 395, en José Antonio Calderón Quijano (comp.), *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1967, v. 1 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 177).

⁶⁷ Pietschmann, “Consideraciones”, p. 196-200, sitúa a mediados del gobierno de Bucareli el inicio del periodo radical de las reformas propugnadas por la Corona en Nueva España, aquel que va de 1776 a 1786. Antes de estas fechas hay una fase de primeros intentos (1765-1775) y después de ellas viene la declinación en su intensidad por la muerte del antiguo visitador y ministro de Indias, José de Gálvez.

⁶⁸ El establecimiento ha sido autorizado por la Real Cédula del 16 de marzo de 1768, Lanning, *Protomedicato*, p. 277.

⁶⁹ Fundación real del siglo XVI que está bajo la vigilancia directa de la Real Audiencia de México, encargada también de ver que los presos de la llamada cárcel de Corte presten el servicio de limpia en la capital. Sobre estas y demás autoridades involucradas en la administración hospitalaria en Nueva España por entonces, Cooper, *Epidemics Disease*, p. 30-46.

⁷⁰ Esta última designación, por ejemplo, en un dictamen del Protomedicato novohispano enviado al virrey marqués de Croix el 14 marzo 1770, reproducido en Rómulo Velasco Ceballos, *La cirugía mexicana en el siglo XVIII*, México, Secretaría de Salubridad y Asistencia, Archivo Histórico, 1946, I, p. 62. Son, pues, los médicos formados en la Real y Pontificia Universidad de México, cuyo plan de estudios está muy atenido a la memorización y al conocimiento de las autoridades clásicas de la disciplina.

avances científicos que en Nueva España en lo relativo a la cirugía,⁷¹ situación que también se extiende a la farmacéutica, preciso es decir que en la colonia hispanoamericana prospera la exigencia de una mejor preparación de los cirujanos. Los esfuerzos para perfeccionar la cirugía se deben tanto a la creciente orientación empírica de la ciencia, lo que en el campo de la medicina se refleja en las posibilidades de una mejor práctica quirúrgica por el mayor conocimiento anatómico, como a la amplia necesidad de cirujanos que atiendan a los soldados del rey en una época de guerras continuas.⁷²

En España le han antecedido el Real Colegio de Cirugía de Cádiz (1748) y el Real Colegio de Cirugía de Barcelona (1764), que, por cierto, es el modelo para el establecimiento novohispano.⁷³ El Real Colegio de San Carlos de Madrid, aprobado por el rey en 1779 y puesto en funciones en 1788, registra una fundación más tardía que el plantel novohispano y queda en la historia como la cima de los esfuerzos y adelantos médicos del campo de la cirugía —y quizás de la medicina en general— dentro del ámbito hispánico en ese siglo. Además de esta diferencia en el nivel de perfeccionamiento científico en los establecimientos, otro contraste radica en que el plantel novohispano no surge ni es sostenido como una institución militar (peculiaridad de sus homólogos peninsulares) ni recibe nunca un apoyo económico comparable al de aquéllos como fundaciones reales. Esto último, pese a que se le establece con todo el consentimiento y agrado oficial de Carlos III, el monarca ilustrado.

Ahora bien, recalquemos los rasgos comunes a la Real Escuela de Cirugía de Nueva España y los colegios de la Península. Los dos mencionados factores de impulso al perfeccionamiento de la cirugía corresponden a presiones “de abajo” y “de arriba” que operan en pro de la fundación de los establecimientos.⁷⁴ La presión de abajo consiste en las apremiantes solicitudes de los cirujanos locales en favor de una enseñanza que no sólo propague los conocimientos más avanzados y necesarios de la profesión sino que dé al profesional del ramo un perfil más científico e inte-

⁷¹ Sobre todo en el sentido de una mayor asimilación de los nuevos conocimientos y métodos desarrollados en países como Francia y Escocia. Esto lo ha puesto en claro Michael E. Burke, *The Royal College of San Carlos. Surgery and Spanish Medical Reform in the Late Eighteenth Century*, Durham, Duke University Press, 1977, *passim*.

⁷² Lanning, *Protomedicato*, p. 136-149; Archer, “Combatting”, p. 50. Más allá de esta demanda de especialistas para el Ejército se afronta otro requerimiento, más general, de un mayor número de facultativos para toda Nueva España.

⁷³ Luz María Hernández Sáenz, *Learning to Heal. The Medical Profession in Colonial Mexico, 1767-1831*, New York/Washington/Baltimore/Bonn/Frankfurt/Berlin/Viena/Paris, Lang, 1997 (Series XXI, Regional Studies, v. 17), p. 81.

⁷⁴ Los antecedentes y sentido de la creación de la Real Escuela de Cirugía de Nueva España, en *ibidem*, p. 80-85.

gral en la gama de su saber. Acaso sea el doctor Antonio Serrano, director de la Escuela de Cirugía novohispana hacia 1815, quien más elocuentemente encarna el propósito de convertir esta escuela en un centro de enseñanza alternativo frente a la Real y Pontificia Universidad de México, que a los ojos de estos cirujanos aparece ya como un establecimiento anquilosado y alejado de las corrientes científicas avanzadas.⁷⁵

La presión de arriba se remonta, por su parte, a los comienzos del siglo XVIII, cuando la Corona contempla ya una reforma del Ejército que incluya una mejor atención médica en esta institución. Sin embargo, habrá que esperar al marqués de Ensenada para que, movido por una propuesta del cirujano Pedro Virgili, proponga en 1748 la fundación de un colegio de cirugía directamente dependiente del Ejército —y por tanto de la Corona— y no de las universidades o el Protomedicato, instituciones de las que se conoce su actitud refractaria a las nuevas orientaciones científicas. El plan de Virgili pone ya el énfasis en el aprendizaje hospitalario de los estudiantes,⁷⁶ con vistas a un acercamiento más empírico a los enfermos. La tónica que prevalecerá tanto en los colegios peninsulares como en la escuela novohispana queda con ello definida.

Por tanto, pese a no verse libre de la sujeción al Protomedicato para efectos de examen y licencias y pese a sufrir una escasez crónica de recursos,⁷⁷ la Escuela de Cirugía asentada en México no deja de impartir su enseñanza sobre los mismos métodos y *currículum* académico seguidos en los establecimientos peninsulares. Desde su primer año los estudiantes llevan cursos de anatomía, física experimental y patología general, mientras que en el segundo se enfrascan con el aprendizaje de la fisiología, higiene y patología quirúrgica. La enseñanza de la fisiología abarca también cuestiones de anatomía, química y física, con lo que se afianza el temprano acercamiento empírico que debe contrarrestar el hábito de la memorización y recitación de autoridades. Estos cursos del segundo año están pensados, además, para orientar al estudiante en el cuidado de su propio cuerpo y la preservación de su salud física y mental: la higiene le inculca el principio del “moderado uso” del aire, del alimento, del trabajo, de la tranquilidad, del sueño, de las pasiones, de la retención o expulsión de secreciones, etcétera.

⁷⁵ Así, por ejemplo, la cátedra de clínica no es incluida en la enseñanza universitaria antes de 1805, lo que la pone por debajo del nivel que por entonces tienen las facultades médicas de España, Francia y Escocia, *ibidem*, p. 40.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 80-81.

⁷⁷ La Corona sólo se compromete a pagar los sueldos del director y subdirector (o *catedrático* y *disector*, respectivamente) de la misma. Para las demás necesidades de su mantenimiento se dispone que reciba el apoyo del Real Hospital de Indios, cuya principal fuente de ingreso es el $\frac{1}{2}$ real que puede cobrar a los indígenas de Nueva España. Lo relativo al funcionamiento, limitaciones y logros de la Escuela, en *ibidem*, p. 87-103.

Una enseñanza tan referida de manera práctica a las necesidades de la propia persona no ha sido común en épocas previas. Asimismo, los cambios responden a la idea de que no sirve de mucho memorizar a los clásicos y modernos de la profesión si no se indaga al mismo tiempo sobre la historia clínica de los individuos concretos. La preparación del estudiante finaliza con dos años de práctica como internista en un hospital. Acaso puede decirse que la más importante innovación conforme al nuevo espíritu científico es el permiso dado a algunos estudiantes de asistir a las disecciones, además de concederles la oportunidad de practicar directamente en el Hospital de Indios.

Naturalmente, el cirujano formado en esta escuela es muy distinto va del que ha prevalecido en épocas previas, respecto de quien ha tenido en Nueva España, como en muchas otras partes, la imagen de un individuo inculto y de oficio bajo, inclinado más bien a la vida trashumante por las diversas ciudades del virreinato. Ahora se le empieza a ver como un profesional en todo el sentido de la palabra. También se echa por tierra el estereotipo de que la cirugía consiste en el tratamiento médico de los males “exteriores” del cuerpo humano, en tanto que sólo la medicina sabía de los “interiores”.

El cirujano egresado de la escuela tras ocho años de aprendizaje sabe tanto de cuestiones exteriores como interiores, y en este sentido está potencialmente capacitado para tratar cualquier enfermedad, por lo menos en una primera aproximación general, pero la utilidad del mismo no sólo reside en este ensanchamiento de su campo de acción, o en el dominio que gana de los principios de la ciencia moderna, a lo que lo habilitan sus avanzados conocimientos de física y anatomía, con la consecuente capacidad de diagnóstico. La dimensión útil del nuevo facultativo se relaciona también con su aportación a la institucionalización de la medicina clínico-hospitalaria y su creciente colaboración con la autoridad en la formación de ciertas causas judiciales. En cuanto a lo primero, se alude fundamentalmente a la consolidación del hospital como el ámbito ideal para el aprendizaje del conocimiento médico mediante la experimentación. En cuanto a lo segundo, tenemos el ejemplo de la investigación de infracciones del orden público con saldos de muertos o heridos. Veamos por separado cada una de estas cuestiones.

Un hecho resalta al compararse las estadísticas de los estudiantes egresados del Real Colegio de San Carlos de Madrid y los de la Real Escuela de Cirugía de la ciudad de México: la escuela novohispana llega a otorgar más títulos que el colegio madrileño, pese a que éste goza de más recursos financieros y mayores ventajas en lo relativo a métodos y personal.⁷⁸ La

⁷⁸ *Ibidem*, p. 94.

razón tiene que ver, precisamente, con la función clave de la escuela novohispana en la institucionalización hospitalaria mencionada. Mientras en España las universidades (principalmente la de Salamanca) asumen en grado aceptable el reto de renovar la preparación de los médicos “latinistas”, en concordancia con los avances irradiados desde otros países, nada comparable sucede en la Real y Pontificia Universidad establecida en Nueva España, donde el estudio de esta prestigiada disciplina se ve además restringido a sectores sociales pudientes.⁷⁹

La apertura de la Escuela de Cirugía novohispana, junto con la creciente demanda de cirujanos en el Ejército, ofrecen un nuevo ámbito de ejercicio profesional a los jóvenes facultativos, lo cual representa una gran novedad si se le compara con las épocas previas. Dado que la demanda de cirujanos en Nueva España no queda cubierta con los alumnos regularmente egresados de la Escuela y parte de esta demanda proviene de una institución no sujeta a la autoridad del Protomedicato, como lo es la castrense, ninguna política segregacionista o monopólica impide más a estos jóvenes de extracción modesta o media la consecución del ascenso social y del perfeccionamiento intelectual.⁸⁰ Dicho ascenso se da, sin embargo, sin retar la posición preeminente —social y económica— de los cirujanos peninsulares que la Corona envía para atención del Ejército.⁸¹

De las filas de estos estudiantes se reclutan dos nuevos tipos de practicante hospitalario, el “mayor” y el de “cirugía”, activos en algunos hospitales de Nueva España a finales del periodo colonial. Su surgimiento es posible porque en el Real Hospital de Indios se han reunido las funciones de practicante y enfermero en una sola persona. Aprender o incluso laborar en este establecimiento les permite familiarizarse además con el instrumental adecuado para los nuevos métodos quirúrgicos, el cual pueden usar después por cuenta propia. Al Protomedicato novohispano no le queda otra opción que adaptarse a los principios de la nueva forma-

⁷⁹ Para poder practicar la medicina, la cirugía y la farmacéutica en el medio hispánico se ha exigido hasta entonces la “pureza de sangre”, esto es, ser de nacimiento legítimo, cristiano de varias generaciones y descendiente de españoles, además de tener buenas costumbres. Esta regla, sin embargo, se aplica frecuente y crecientemente de manera casuista por el Protomedicato novohispano, según las relaciones o procedencia del individuo y la abundancia de facultativos en el lugar en que vaya a ejercer su profesión. Con quienes van a practicar en regiones alejadas y necesitadas de facultativos, el tribunal se muestra más tolerante.

⁸⁰ No sin razón concluye Hernández que uno de los resultados de haberse creado la escuela fue la “desaparición del control local [ejercido antes por el Protomedicato] sobre la profesión [de la cirugía]”, *Learning*, p. 118.

⁸¹ *Ibidem*. Y de hecho, los dos primeros profesores de la Escuela son peninsulares: Andrés Montaner y Virgili (sobrino del ya mencionado Pedro Virgili, amigo y consejero del marqués de Ensenada) y Manuel Moreno. El tercer actor central en la historia de la Escuela de Cirugía de Nueva España, Antonio Serrano, también es peninsular.

ción quirúrgica, por lo que uno de los requisitos oficiales que ahora se exige al cirujano es la práctica de dos años como internista.

¿Queda la incrementada utilidad pública de los cirujanos en la mejor atención de los militares y civiles que llegan a los hospitales en busca de atención urgente? En los libros de Velasco y Lanning se reproduce y analiza respectivamente un expediente que revela la creciente exigencia de que los cirujanos contribuyan también a la “buena policía” de la ciudad de México.⁸² Esto nos permite abordar el punto de la investigación de los delitos y sucesos de sangre. Sin duda, tanto la actualizada enseñanza de los cirujanos como el requisito de una mayor responsabilidad pública entre los facultativos forman parte de una misma política de reforma para las profesiones médicas, la cual es decididamente procurada, como se vio, por el virrey Bucareli.

Es importante tener presente que la legislación española sobre la práctica médica prescribe a los facultativos la obligación de mostrarse caritativos antes que afectos a las ganancias, además de que el auxilio pronto y eficiente debe tener prioridad total sobre el cobro de los salarios.⁸³ Asimismo, los fondos de un hospital deben destinarse primero a los alimentos y medicinas de los enfermos, sobre todo si éstos son pobres, y sólo después al pago de los médicos. El imperativo de cumplir con la obligación religiosa se extiende a los pacientes que mueran, pues sus bienes, en caso de tenerlos, deberán servir prioritariamente para solventar sus entierros y misas consiguientes.

La observancia de estos principios se encuentra sumamente relajada en Nueva España a mediados del siglo XVIII, por lo menos en la capital. Uno de los problemas más frecuentes consiste en que los heridos por riña, asalto o causa similar permanecen tirados en las calles sin recibir la atención médica que podría salvarles la vida o evitar complicaciones posteriores. El Ayuntamiento de México decide tomar medidas al respecto, por lo que en 1776 da cauce a una serie de quejas sobre la renuencia de los cirujanos a acudir durante las noches cuando reciben llamadas de auxilio. Consultado al respecto, el Protomedicato señala la poca seguridad de la ciudad a partir de que oscurece, lo cual infunde un justificado miedo a los facultativos a salir por esas horas.

Enterado de que en España se dictan ya disposiciones al respecto, Bucareli promulga el bando del 14 de mayo de 1777 para recordar a los cirujanos de la capital y el resto del virreinato su obligación de prestar esta ayuda e informar de lo sucedido a la autoridad correspondiente en un lapso no mayor de las ocho horas. El infractor de estas órdenes reci-

⁸² Velasco, *Cirugía*, II, p. 431-433, Lanning, *Protomedicato*, p. 205-206.

⁸³ Lanning, *Protomedicato*, p. 201-202.

birá pena de 25 pesos en una primera ocasión, de 50 pesos y destierro a 20 leguas mínimas de la ciudad por dos años en la segunda, y de 100 pesos y cuatro años de presidio en la tercera.

Para decidirse a estas medidas, Bucareli y las demás autoridades toman muy en cuenta no sólo la patente falta de humanidad y ética profesional que supone el dejar que alguien muera o se desangre en la calle, sino también las inconveniencias judiciales de tal negligencia. Esta última dificulta aprehender a un agresor en casos de riña sin testigos. Los cirujanos que no acuden a estos llamados suelen argüir que para ello habrían necesitado una orden judicial, muy difícil de conseguir con la prontitud necesaria. Para impedirles esta salida, el bando de Bucareli los exime absolutamente de este requisito.

Sin embargo, la promulgación del decreto referido no elimina el problema. De hecho, como Cooper informa,⁸⁴ ni siquiera sobre la gran epidemia de 1779 existen testimonios que revelen el cumplimiento de la orden de ayudar a los virolentos, con una pena de 30 días de cárcel en caso de negligencia. En el gobierno del virrey segundo conde de Revillagigedo (1789-1794) se retoma la cuestión, sobre todo porque nuevas circunstancias revelan la desgana de muchos facultativos novohispanos a contribuir a la buena policía de la ciudad de México.

Revillagigedo, como se sabe, es el virrey que más frontalmente ataca el problema de una gran inseguridad pública en la ciudad de México, así como el alto grado de negligencia entre los empleados de los servicios públicos de la capital. Así es como bajo su gobierno se expide un reglamento que castiga a los encargados de la iluminación pública en caso de que no vean de prevenir o corregir fallas en ese servicio. De igual manera, el enérgico virrey toma medidas contra la falta de higiene en la capital, manifiesta en la carencia de un sistema de eliminación de los desechos de las casas.⁸⁵

Ya en lo relativo a la regulación de la práctica médica, el carácter policiaco de su gobierno se manifiesta particularmente en su prohibición de que los dueños de caballos dejen sus animales a media calle al acudir a alguna casa o edificio en la ciudad, sobre todo si se trata de una vía estrecha. Esta última disposición lo lleva a un enfrentamiento con los médicos y cirujanos, quienes se cuentan entre los que cometen estos abusos al efectuar sus visitas de trabajo. El Protomedicato se niega a prestar su apoyo al virrey bajo el argumento de que no es atinado exigir a los facultativos el traslado a pie, algo que sólo afectará a los pacientes en su salud y a los médicos en sus ingresos. El tribunal descarta la opción de que el facultati-

⁸⁴ *Epidemics Disease*, p. 63.

⁸⁵ Lanning, *Protomedicato*, p. 354-355. El bando de Revillagigedo es del 31 de agosto de 17

vo encargue su caballo a algún cuidador o lo lleve a una cuadra cercana, pues esto implicaría exponerse a sufrir el robo del animal.⁸⁶

Ante la insistencia del virrey en que los facultativos contraten a un muchacho o un mozo de cuadra para cuidarles el caballo, un grupo de 19 médicos y cirujanos opta por hacerle ver lo costoso de tal alternativa, situación por la que, aseguran, muchos se verían obligados a dejar la profesión o violar la orden en cuestión. Un paciente pobre que no cuente con cuidador no podrá ser visitado, y si alguien se presenta a pedir la presencia del médico, éste dará seguramente las instrucciones desde su casa, pues de otra manera habría que poner al criado o enviado del enfermo a cuidar el caballo del doctor durante la visita. La conclusión de esta *Representación* de los médicos es que los pobres, aquellos a los que más gracias y exenciones han otorgado las leyes, se verán afectados por esta medida. El Protomedicato respalda esta opinión.

Debido a tal respuesta, el fiscal de la Corona sugiere al virrey pedir al Protomedicato una lista de médicos afectados por la supuesta situación económica precaria, es decir de quienes podría presumirse que, precisados a contratar un cuidador de caballos, suspenderán su atención a los pobres. Revillagigedo transmite al Protomedicato esta solicitud, ciertamente humillante para los practicantes de una profesión de alta honra y prestigio social en Nueva España. La tensión entre el virrey y el gremio de los médicos se agrava en junio de 1792, cuando el Ayuntamiento de México sabe de un individuo herido a medianoche que no ha recibido atención alguna por parte de los cirujanos buscados por los guardas nocturnos. Revillagigedo ordena abrir una causa, la que tarda tanto en sustanciarse que se pierde toda posibilidad de recabar información para saber con certeza cómo fueron los hechos. El fiscal aconseja entonces al virrey publicar nuevamente el decreto de Bucareli sobre el deber de asistencia de los cirujanos, si bien en este caso la obligación de dar socorro al herido o enfermo debería extenderse a los médicos, farmacéuticos y comadronas (parteras). Esto es lo que hace Revillagigedo el 14 de marzo de 1793, sin que se cuente con datos que ilustren hasta qué grado se cumplirían estas órdenes. Acaso no ha tenido oportunidad Revillagigedo de aplicar tales disposiciones con su rigor acostumbrado, pues el problema resurge durante el gobierno de Calleja (1813-1816), si bien entonces desemboca en lo que parece haber sido el acuerdo más satisfactorio posible entre el gremio de los médicos y la autoridad virreinal.

Calleja incluye una explicación previa en su orden superior del 4 de abril de 1815, que atañe a este problema en la ciudad de México. La

⁸⁶ Esta respuesta corre a cargo de los protomédicos García Jove, Giral y Rada en octubre de 1790. *ibidem*, p. 205.

frecuencia con que han llegado a su oído las quejas sobre los médicos renuentes lo mueve a retomar el decreto de Bucareli y fijar sobre esta base las penas correspondientes. Sin embargo, este virrey se permite hacer concesiones a algunas demandas expresadas por los facultativos sobre el problema. Dispone, por ejemplo, que no se mande llamar simultáneamente a varios doctores, lo que ha sido práctica habitual en fechas previas, así como que antes de buscar al facultativo se tenga seguridad de que en verdad se trata de una enfermedad o lesión que amerita su visita. Al guarda en turno, aquel que irá a buscar al doctor, no debe solicitárselo cualquier criado o mandadero sino el propietario de la casa del enfermo o alguna otra persona “de fe”, emparentada o relacionada con éste. De igual manera, un guarda acompañará al doctor a su casa tras haber efectuado la visita al enfermo. Calleja extiende al poco tiempo esta orden a otras partes de Nueva España, donde evidentemente se resiente también la renuencia a las visitas por parte de los médicos.

La condescendencia de Calleja a los pedidos de los doctores no sólo se explica por el hecho de que Nueva España vive los momentos más difíciles de la guerra de Independencia, lo cual lo compelería a mostrarse más comprensivo que como lo hubiera hecho en otras circunstancias. La verdad es que desde las medidas dispuestas por Revillagigedo (1793), varios expedientes han dado oportunidad a los doctores de hacer saber las condiciones en que se consideran obligados a responder a estos llamados intempestivos, así como a brindar el apoyo debido a la autoridad judicial y asegurar una gratificación por el servicio prestado.

Respecto de esto último, ya en 1795 han recalcado lo justo de que la visita nocturna sea remunerada si se trata de un enfermo provisto de medios, demanda que surge ante la generalizada idea de que un médico llamado y escoltado por un guarda no debe exigir un pago. Con un estilo político que no deja de recordar un tanto al de José de Gálvez, Calleja da cauce a exigencias reivindicatorias de individuos útiles afectados por prejuicios colectivos o inicuas intenciones personales. Como lo había hecho el visitador medio siglo antes, el virrey embarcado en la lucha contra la insurgencia intenta tranquilizar los ánimos mediante una actitud comprensiva frente a quienes, por ser útiles, reclaman el derecho a la honra y el reconocimiento profesional.⁸⁷

Lo expuesto ha vuelto a revelar situaciones y factores actuantes en el sentido de una beneficencia médica orientada al sistema permanente y cerrado. Por una parte es patente que la indocilidad del pueblo, sobre

⁸⁷ No parece casualidad que los principales ejemplos ofrecidos por Hernández (*Learning*, p. 111-116), sobre las ansias de honor y reconocimiento de los cirujanos de Nueva España procedan de las últimas décadas del periodo colonial, muy particularmente de los años de Calleja.

todo el indígena, al asimilar los nuevos métodos y formas de organización contra las epidemias determina la dificultad de poner en práctica un sistema abierto. Los mismos párrocos rurales logran poco cuando se trata de disciplinar a la gente, como por ejemplo para que observe las cuarentenas, denuncie a los enfermos epidémicos, etcétera. En cuanto a las ciudades, sólo los virreyes Revillagigedo y Calleja consiguen ajustar en algo la práctica médica a los requerimientos de la policía urbana. Lo que acaba prevaleciendo es un sistema cerrado, basado en establecimientos útiles permanentes, como los que el conciliador y benéfico Bucareli tanto promueve. La tónica de conciliación de este gobierno le permite establecer una relación cordial y franca con las elites del país, sobre todo con los comerciantes de la capital, quienes contribuyen financieramente a estas fundaciones de interés público. Incluso respecto de la profesionalización deja huella Bucareli, sobre todo cuando exige una mayor responsabilidad médica ante los casos de urgencia. En este sentido, los virreyes posteriores sólo aparecen como continuadores.

El Protomedicato a finales del periodo colonial. El pleito por la jurisdicción

Sin duda, la autoridad más importante a lo largo de la historia colonial de México relacionada con la práctica de la medicina es el Real Protomedicato, aunque se ha mencionado ya la existencia de otras instituciones involucradas en dicha regulación.⁸⁸ Tratar aquí del Protomedicato es importante desde dos puntos de vista: 1) en cuanto que es un obstáculo a la aplicación de las ideas utilitarias en la práctica médica; 2) por la confusión reinante durante todo el periodo colonial respecto de la jurisdicción de las autoridades relacionadas con la regulación de estas profesiones. De lo primero hemos tenido pruebas en las actitudes originales del tribunal ante la práctica de la inoculación, y más allá de esto podemos mencionar que el Protomedicato está comúnmente presidido y controlado por personas vinculadas a la Facultad de Medicina de la Universidad, lo que influye en su talante científico conservador y su marcada valoración jerárquica de las diversas ramas de la medicina.⁸⁹ En cuanto a lo segundo, importante es decir que su mismo surgimiento está marcado por la confusión

⁸⁸ Es decir, del virrey, la Real Audiencia y la Iglesia (clero regular y secular).

⁸⁹ Así, por ejemplo, mientras un estudiante de medicina de la Universidad que aprueba el examen del Protomedicato recibe el título de bachiller, uno de la Escuela de Cirugía no obtiene ningún grado académico comparable; asimismo estudiantes y profesionales graduados en medicina están exentos del servicio militar. lo que no es el caso de los segundos, Lanning, *Protomedicato*, p. 275. El Protomedicato no parece haber intentado modificar en absoluto esta jerarquía.

en cuanto a su condición de autoridad última e incuestionable para la regulación de la práctica médica en Nueva España.⁹⁰ Veamos lo relativo a este último punto.

Se conocen testimonios sobre los “primeros nombramientos” de protomédicos novohispanos tanto de 1527 como de 1571, los que corresponden, respectivamente, a Pedro López y Francisco Hernández. En el primer caso se trata de un nombramiento hecho por el Ayuntamiento de México; en el segundo, de una designación de “Protomédico General de todas las Indias, Islas y tierra firme del Mar Océano”, suscrita por el rey el 11 de enero de 1570. La confusión surge así en fechas tempranas y comienza por envolver lo relativo a las atribuciones del Ayuntamiento en este punto. Dado que entre 1536 y 1603 el cabildo de la ciudad realiza veinte nombramientos de protomédicos, los cuales son de por vida, absurdo sería suponer que la autoridad metropolitana no haya sabido de esta práctica, que de manera implícita admite. Nombrado en cambio por comisión y para ejercer preferentemente el cargo en alguna sede de Audiencia o Cancillería, con jurisdicción de hasta cinco leguas a la redonda, Hernández recibe instrucciones de presentarse al alcalde mayor o justicia ordinario si es que decide establecerse en una ciudad sin Audiencia.

Este hecho, junto con la ausencia de evidencias que permitan sostener un cuestionamiento o desafío de Hernández a la legitimidad del protomédico en turno en la ciudad de México, indicaría que el propio rey ha tomado a las ciudades como unidades de jurisdicción de los protomedicatos. La Real Cédula del 18 de febrero de 1646 dispone que la estructura del Protomedicato peninsular sea adoptada por el de Nueva España, toda vez que el primero ha sido reorganizado como tribunal por orden del rey Felipe II en 1588 y 1593.⁹¹ Por esas mismas fechas el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, redacta las constituciones de la Universidad de México, con orden de ajustar dichas constituciones a la estructura y las normas de funcionamiento del Protomedicato.⁹²

⁹⁰ Sobre esto, Joaquín García Icazbalceta, *Obras*, México, Agueros, 1896, II, p. 87, y Flores, *Historia*, II, p. 179, Lanning, *Protomedicato*, p. 21-26, 58-60.

⁹¹ El monarca nombrará ahora los dos protomédicos más importantes, en tanto que el virrey designará al tercero. Entre 1603 y 1646 ha habido un único protomédico, nombrado por el rey, que es el catedrático “de prima” de la facultad en la Universidad, Flores, *Historia*, II, p. 179. La reorganización de 1646 no altera este principio de que el primer catedrático universitario debe pasar a ser el primer miembro del protomedicato o “el protomédico”. La designación del titular de la cátedra de prima de la Universidad es justificada oficialmente como una forma de incitar al estudio y al trabajo a quienes aspiran a cargos honorables. El primer protomédico goza siempre de preeminencia en reuniones, procesiones y demás actos públicos, Lanning, *Protomedicato*, p. 62-63.

⁹² Queda así institucionalmente sancionada la vinculación del Protomedicato y la Facultad de Medicina.

El Protomedicato novohispano resulta así, desde el principio, una institución un tanto vulnerable desde el punto de vista jurídico y político, situación que provoca que las autoridades no siempre respeten sus atribuciones.⁹³ El Ayuntamiento de la ciudad de México, por ejemplo, no respeta del todo la exclusividad del tribunal en la entrega de licencias a los practicantes de las disciplinas relacionadas con la medicina, así como en la prerrogativa de sancionar a los farmacéuticos en función de si éstos mantienen debidamente surtidas sus boticas.⁹⁴

El virrey, por su parte, interfiere de manera menos directa pero con más repercusiones. Su ingerencia más común son las exenciones que concede a los estudiantes de medicina para que no tengan que cubrir ciertos requisitos de la educación universitaria. Los virreyes nunca dejan de otorgar estas “dispensas” a algunos estudiantes, sobre todo aquellas que los eximen de hacer un examen o realizar ciertas prácticas en la preparación profesional. Las intervenciones graciosas del virrey no sólo ocurren en beneficio de los estudiantes de medicina sino también de otras carreras impartidas en la Universidad.⁹⁵ Por lo que toca a los facultativos, tales exenciones llegan a incluir los dos años en que todo aspirante a bachiller en medicina debe ocuparse al lado de un médico examinado y autorizado por el Protomedicato, periodo que para los cirujanos se extiende a cuatro años. Si bien Lanning menciona sólo un ejemplo de este último tipo de dispensa,⁹⁶ no cabe duda de que los virreyes son generosos en su concesión de permisos para evitar los cursos y gastos de exámenes y funciones públicas que recaen en los estudiantes.⁹⁷

Todos estos hechos contribuyen a explicar la actitud un tanto renuente del Protomedicato novohispano a sumarse siempre a las iniciativas oficiales en favor de una práctica y una organización médica acorde con los principios de lo que de manera oficial se considera de utilidad pública. Dado que se estiman objeto de ingerencias abusivas por parte de ciertas autoridades, los médicos del tribunal ven con desconfianza el discurso utilitario reformista que comienza a generalizarse en los altos medios oficiales a mediados de la segunda mitad del siglo XVIII.

⁹³ Oficialmente estas atribuciones se refieren a lo “económico, gubernativo y contencioso” de la profesión médica, con ejercicio de jurisdicción privativa, Flores, *Historia*, II, p. 182.

⁹⁴ *Ibidem*, II, p. 197.

⁹⁵ Estas carreras son, en orden de frecuencia de las dispensas concedidas: derecho canónico, leyes, teología, medicina y artes, Lanning, *Protomedicato*, p. 413, nota 119.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 88. Se trata de una intervención del virrey conde de la Monclova, en 1688, con lo que prácticamente soslayó la prohibición explícita de tal medida contenida en las leyes de Castilla.

⁹⁷ Lo relativo a las dispensas, en *ibidem*, p. 80-89. Los virreyes llegan a nombrar ocasionalmente a los mismos catedráticos de medicina de la Universidad, sin que el claustro académico

Ahora bien, el tratar de la ingerencia de la tercera autoridad en juego, la Real Audiencia de México, en los asuntos de medicina, permitirá apreciar cómo y cuándo ocurre en este ramo ese deslinde entre cuestiones de asesoría y peritaje, por un lado, y cuestiones penales, por el otro, que con tanto rigor y énfasis traza el fiscal Areche en su evaluación de la conducta de Escandón en la empresa del Nuevo Santander.⁹⁸ Ciertamente es que ahora, como se podrá apreciar, los funcionarios de la Corona tardan más en hacer valer la diferenciación. La evolución, sin embargo, es fundamentalmente la misma en ambos casos, pues se delimita la esfera de la actuación profesional frente a la judicial o contenciosa. Como en el expediente sobre la obligación de asistir a los heridos por las noches, en este otro se constata el interés de la autoridad por disciplinar a los facultativos y hacerlos reconocer la superioridad de los representantes de la soberanía real. La policía médica evoluciona así a formas de administración más modernas.

El episodio que interesa tiene lugar en 1792 y es un enfrentamiento entre el Protomedicato y la Real Audiencia por motivo de una pena aplicada por el primero a un facultativo “intruso”,⁹⁹ el doctor Narciso Alemán. Cuando el Protomedicato novohispano dispone el castigo de Alemán en 1792, éste decide apelar a la Audiencia. Importa recordar aquí que, conforme a la misma legislación vigente, en toda sesión del Protomedicato debe estar presente un juez miembro de la Audiencia local.¹⁰⁰ Surge entonces la discusión sobre si este último tribunal está facultado para ver la apelación promovida por Alemán, lo que el personal del Protomedicato pone en duda. El virrey en turno, segundo conde de Revillagigedo, resuelve a favor de la Audiencia, que se ve así confirmada en su facultad de admitir este tipo de apelaciones. El sucesor de Revillagigedo, el marqués de Branciforte, tiene dudas al respecto y decide turnar el caso al Consejo de Indias en la Península, el cual establece que el protomédico debe estar siempre acompañado de un juez de la Audiencia cuando dic-

expresare alguna inconformidad por la interferencia. Las dispensas a estudiantes no siempre son injustificadas, pues en muchos casos se trata de estudiantes pobres.

⁹⁸ *Vide supra*, capítulo VI.

⁹⁹ Es decir, no aprobado o reconocido en alguna forma por el Protomedicato. El caso es mencionado en el “Expediente sobre la jurisdicción y alcances de los tribunales del Protomedicato (1805-1815)”, en el Archivo histórico de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México. Gracias a las indagaciones de Lanning puede conocerse la historia previa del caso tratado en dicho expediente, pues este historiador ha consultado el resumen del mismo se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla (AGI), *México* 1139. Véase, Lanning, *Protomedicato*, p. 102-109, 418, nota 40.

¹⁰⁰ La duración de la presencia de dicho juez en el Protomedicato debe ser de solamente un año, tras del cual el virrey designará a otro para cumplir con la tarea. Los hechos a narrar a continuación permitirán ver que tal disposición sobre la presencia del juez no se cumple siempre

ta sentencia. Por tanto, la mera asistencia de los facultativos del Protomedicato no basta para emitir una condena o condonación.

Esta disputa se prolonga por varios años, y no es hasta el 27 de octubre de 1798 que la Corona resuelve por fin la situación. Es entonces que emite una Real Cédula que con el tiempo viene a ser conocida como la “Cédula de Alemán”. Este documento deja en claro que en pleitos con personas no examinadas las apelaciones irán a los virreyes, los presidentes y los gobernadores independientes, tras de lo cual se dirimirá la reclamación mediante el voto consultivo de la Audiencia. En cuanto a los abusos cometidos por los facultativos en el ejercicio de su profesión, la Sala del Crimen de la Audiencia verá los recursos presentados. No obstante ser tan transparentes, o quizás precisamente por esto, estas aclaraciones sólo calman de manera transitoria las animadversiones surgidas entre la Audiencia y el Protomedicato por motivo de la jurisdicción.

En los años de 1805 y 1806 vuelve a plantearse el problema en forma aguda. El por entonces virrey, José de Iturrigaray, presta oídos al malestar de los jueces de la Audiencia, precisados a asistir a la casa del presidente del Protomedicato para tener parte en las sesiones del tribunal.¹⁰¹ La polémica adquiere tintes muy acalorados, pues el juez en turno invoca el atropello del propio honor y dignidad como motivo fundamental de su protesta, además de denunciar la insubordinación del Protomedicato a lo dispuesto en la Cédula de Alemán. El desacato es a la soberanía del rey, argumenta el personal de la Audiencia, pues a tal autoridad representan los jueces de esta institución. Iturrigaray ordena entonces el traslado del dosel y demás ornamentos usados en las sesiones del Protomedicato a la casa del juez elegido en turno,¹⁰² Ciriaco González Carvajal, donde deberán celebrarse en adelante las sesiones del tribunal.

Otro suceso, sin embargo, agrava la situación y reaviva el conflicto por la jurisdicción: el Protomedicato reclama que no se le ha consultado al dictarse castigo a otro “intruso”, el doctor Buenaventura Godall. González Carvajal hace llamar a José Ignacio García Jove, primer protomédico,¹⁰³ quien se niega a asistir a la presencia del juez invocando la desconsideración mostrada por la Audiencia al Protomedicato. Bajo

¹⁰¹ Flores, *Historia*, II, p. 181, informa que las sesiones del Protomedicato se realizaban primeramente en el Palacio de los Virreyes, para luego efectuarse en la Universidad y después en las casas de los protomédicos presidentes.

¹⁰² Puesto que no se dispone de espacio en el palacio de gobierno, donde deberían celebrarse.

¹⁰³ Quien viene a ejercer en forma muy visible lo que se puede llamar la “línea dura” del Protomedicato como corporación que exige ser considerada venerable y dotada de grandes privilegios, en lo que le ayuda mucho su temperamento colérico y la pompa con que suele reclamar su dignidad. En los diversos casos descritos por Hernández y Lanáing, García Jove aparece indefectiblemente en esta actitud.

la justificación de estar muy indignado, el protomédico deja pasar el tiempo hasta que finaliza el periodo del juez nombrado en turno.

La disputa tiene un tercer momento cuando el juez de la Audiencia designado en 1815 para asistir al Protomedicato, Manuel del Campo y Rivas, recuerda el incumplimiento de la orden sobre el traspaso del dosel a la casa del oidor correspondiente. Surge entonces un pleito muy parecido al ya habido antes entre González Carvajal y García Jove, aunque ahora con un juez más insistente e incisivo en sus argumentos. Retomada la Cédula de Alemán, García Jove arguye que este documento contempla la presencia del juez en el Protomedicato como necesaria para poder dictar sentencia en asuntos “de medicina”,¹⁰⁴ astuto recurso para hacer entender que las funciones de dicho juez se reducen casi a una formalidad de mero aval. Ante esta respuesta, Del Campo exige al protomédico la presentación de alguna copia autorizada de las *Ordenanzas* que norman las actividades del tribunal.

Aunque García Jove responde que sabe de una compilación hecha por “un señor Muñoz”,¹⁰⁵ en los hechos no envía más que las leyes de Indias relativas al Protomedicato y las cédulas que paulatinamente han interpretado o alterado dicha legislación. Nada queda resuelto, pues, por la vía de las leyes, lo que no sorprende si se repara en que los antiguos ordenamientos invocados por García Jove no tratan del problema inédito que ahora se presenta: la delimitación entre lo penal y lo administrativo en un sentido moderno.

Cuando García Jove acusa a una mujer (Rafaela Morgado) de haber ejercido indebidamente la tarea de curar a un enfermo y dicho cargo se revela inconsistente, dado que la acusada sólo ha actuado como cuidadora del paciente (según declaración de este último), el enconamiento del conflicto llega al máximo. García Jove no reconoce su error y critica con acritud la decisión de Del Campo y demás jueces de liberar a Morgado. Del Campo aprovecha la debilitada posición de García Jove para afirmar que la presencia del juez en el Protomedicato significa una presidencia del mis-

¹⁰⁴ Esta expresión y la relativa a las “cosas [del oficio] de los médicos” son esgrimidas por los adversarios del Protomedicato para distinguir los asuntos de su regulación oficiosa (la celebración de exámenes, por ejemplo) de los penales o contenciosos, que consideran ajenos a la competencia de este tribunal. En contraste, García Jove habla de los asuntos médicos como inseparables de la aplicación de las penas.

¹⁰⁵ Se trata de Miguel Eugenio Muñoz, autor de la *Recopilación de leyes, pragmáticas, reales decretos y acuerdos del Real Protomedicato* (1751), que ciertamente había sido hasta entonces la más completa y sistemática compilación de leyes sobre el Protomedicato en España, hecha según el ejemplo de La Mesta o liga de dueños de ganado trashumante en la península, Lanning, *Protomedicato*, p. 19-20. Según Lanning, la obra de Muñoz tiene una cierta influencia en aclarar asuntos de interés entre médicos y farmacéuticos, así como la cuestión del servicio militar de médicos, cirujanos y boticarios.

mo para ver los asuntos contenciosos (penales y civiles), así como los informativos que requieran la opinión de un asesor.¹⁰⁶ Recuerda, en fin, que la participación de los facultativos médicos en las deliberaciones del Protomedicato ocurre en calidad de expertos del ramo, es decir, de lo que podemos llamar “peritos”, quienes nunca pueden actuar al margen de “las disposiciones soberanas en la materia”. Si el juez muestra simulación u omisión al castigar a los médicos intrusos, procederá en tal caso que los facultativos del Protomedicato recurran a lo penal, y aún así mediante una mera apelación a la Corona. Todo esto lo subraya Del Campo tras una exhaustiva revisión de la legislación peninsular e hispanoamericana sobre el tema.

El episodio referido permite identificar el momento en que se define la función específicamente administrativa del Protomedicato, delimitado prácticamente a la condición de establecimiento útil, contrapuesta a la deliberación contenciosa y las facultades punitivas de la Real Audiencia de México en asuntos relacionados con la medicina. Establecida ya esta delimitación de funciones, el Protomedicato podrá ser abolido en 1824, al poco tiempo de la independencia de México, sin dar lugar a mayores conflictos o caos en el funcionamiento de las autoridades correspondientes.

La asistencia médica en el Ejército

En los pasados apartados se han revisado los expedientes de la promoción de cirujanos como facultativos ejemplarmente útiles y sumisos al Estado, así como de las medidas tomadas por la autoridad para una participación más sistemática y disciplinada de los médicos en la policía urbana. Esto se ha hecho tras de mostrar que la beneficencia de Nueva España no puede desligarse del combate a las epidemias como un grave problema que obstaculiza el alcanzar la meta de la conservación, ya no digamos aumento de población.

Resulta pertinente preguntarse ahora si no existe algún o algunos proyectos en el que se conjuguen estos dos objetivos. La respuesta es que sí los hay, aunque no pasan precisamente de eso, de proyectos o planes. Se trata de los esfuerzos de reforma hospitalaria y sanitaria relativos al puerto de Veracruz, cuyo carácter utilitario se muestra ya en las iniciativas de Pedro Antonio de Cossío, un comerciante elevado al cargo de “intendente de hospitales y asuntos fiscales de Nueva España” por el visitador Gálvez.

Como se sabe, el puerto de Veracruz constituye desde principios del periodo colonial la principal y casi única vía de entrada regular de personas y mercancías a Nueva España por el flanco oriental. La latitud tro-

¹⁰⁶ Con el término aludía indefectiblemente a un experto en asuntos legales.

pical en que se encuentra lo hace particularmente peligroso cuando arrebata la fiebre amarilla o “vómito prieto”, enfermedad que arrebata la vida a buena parte de la población no nativa.¹⁰⁷ El problema se agrava por la patente falta de medidas higiénicas para atenuar las causas y efectos de este mal, un grave inconveniente para los planes de reforzar militarmente el virreinato en la segunda mitad del siglo XVIII. Que las tropas enviadas desde la metrópoli y otras partes tengan que pasar o estacionarse en Veracruz implica exponerlas a un azote temible, que sólo puede suscitar una desmoralización muy profunda. Más allá de esto, el mismo comercio resiente esporádicamente esta plaga, con interrupciones que causan perjuicios de consideración.¹⁰⁸

La historia comienza en el año de 1749, cuando el conde de la Gómera, comandante del navío de guerra *La Reyna*, advierte al virrey primer conde de Revillagigedo su oposición a que los marinos enfermos sean atendidos en el hospital de Montesclaros de Veracruz, según les corresponde, dadas las pésimas condiciones higiénicas que prevalecen en dicho establecimiento.¹⁰⁹ El virrey acepta destinar fondos de Real Hacienda para poner un nuevo hospital, el cual no pasa de ser una simple fundación provisional, clausurada al retirarse la flota algunos meses después.

La guerra de los Siete Años (1756-1763) genera un gran movimiento de tropas en el puerto, de lo que deriva la necesidad de nuevos hospitales provisionales. En 1762 el virrey marqués de Cruillas concede el título de comisario ordenador de guerra a un influyente comerciante de Veracruz, Fernando Bustillo,¹¹⁰ quien debe ocuparse del establecimiento de esos nosocomios, pensados para alojar tanto a las tropas acantonadas como a los enfermos de Flota y Armada que lleguen al lugar. Bustillo dispone que el Ejército ocupe una parte del Hospicio de Betlemitas y el Hospital de Loreto, establecimientos ya existentes desde fechas previas. Allí se instalan en efecto, contra las protestas de los religiosos del Loreto, hasta que Bucareli dispone en 1772 la salida de ahí de los soldados en-

¹⁰⁷ Además de este mal, en Veracruz azotan también por entonces la malaria, el tifo, las infecciones cutáneas, así como la disentería y otras fiebres entéricas, Archer, “Combatting”, p. 312.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 313. Asimismo menciona Archer (p. 316) el problema del alto índice de mortalidad entre los presidiarios enviados a trabajos forzosos a Veracruz, que en algún momento alcanza el 40 %.

¹⁰⁹ El Hospital de Montesclaros es atendido por los religiosos de San Hipólito, Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España II. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM/Cruz Roja Mexicana, 1991, p. 221, 228. De esta obra se han tomado los datos consignados a continuación, salvo indicación en contrario.

¹¹⁰ Calderón, *Virreyes*, p. 63, 99, 268. En algunas otras fuentes aparece como Bustillos. Sea como fuere la correcta grafía de su apellido, se trata de uno de los hombres beneficiados por el favoritismo del virrey de Cruillas, quien le concede el ingreso de su hijo de cinco años como cadete de la armada.

fermos, lo que sólo se verifica por cierto parcialmente, pues los militares no abandonan un gran galerón construido unos años antes con fondos de la Real Hacienda en la parte trasera del Loreto. Su ubicación es muy insalubre, pues se encuentra alejado de los vientos purificadores del “aire inficionado”, además de haber sido construido sobre suelo pantanoso. En 1766, Cruillas ha ordenado la realización de un plano y un proyecto al ingeniero militar Manuel Santiesteban, quien debe presentar el plan de un hospital alternativo en otra parte.

Sin embargo, no es posible llevar a efecto este proyecto, y se hace preciso esperar a los afanes de Cossío, nombrado ya intendente de hospitales, quien durante el gobierno del virrey Mayorga (1779-1783) informa a éste de la necesidad de ampliar el Hospital de San Carlos de Veracruz, único nosocomio militar existente en toda Nueva España.¹¹¹ Aunque Mayorga somete la obra a concurso, los postores no se presentan y la construcción queda a cargo de Real Hacienda, que para 1781 está próxima a concluirla. En 1783 vuelven a emprenderse ampliaciones, esta vez con base en los planos y presupuestos del ingeniero Miguel del Corral, quien calcula poder alojar ahí a 1200 enfermos y 132 convalecientes, cifras muy considerables para la época.

Ahora bien, aunque no hay referencias sobre si efectivamente se lleva a término dicha construcción, el hecho es que durante todos estos años se continúan realizando obras en el establecimiento. Así, en 1798 se establecen letrinas o “comunes” para evitar el insalubre método de llevar los desechos fecales en barriles a través de la ciudad con el fin de deshacerse de ellos. Asimismo se logra con el tiempo que los baños cuenten siempre con agua caliente gracias a la instalación de un gran hornillo y pailón, de manera que los enfermos pueden bañarse sin tener que calentar el agua en cada pileta. Antes, en 1794, el segundo conde de Revillagigedo ha ordenado a Corral la construcción de una gran sala de presos, la cual se levanta por entonces y se amplía seis años después.

Más allá de estas obras materiales, es necesario señalar que en este hospital de Veracruz también se ensayan medidas innovadoras en lo relativo a la práctica médica. Desde la misma fundación del hospital por Bustillo, éste ha convocado una junta de facultativos que incluye tanto a médicos y cirujanos de Nueva España como a extranjeros que por entonces residen en Veracruz, de lo que resulta el reglamento del establecimiento (convertido poco después en *Ordenanzas*) el cual traza ya un plan de administración bastante exacto en cuanto al personal, sus responsabilidades, los sueldos, las condiciones de trabajo, las normas y raciones alimenticias, etcétera.

¹¹¹ Archer, “Combatting”, p. 320.

Provisto de una planta médico-quirúrgica de tres médicos y un cirujano, el hospital no emplea enfermeros por considerarlos innecesarios en vista de los tres facultativos permanentes. Cuando en 1777 Bucareli pide a Cossío la adaptación de las *Ordenanzas* redactadas por el intendente general de Ejército de Cuba, Nicolás José Rapum, aquéllas que el rey considera el modelo para todos los hospitales militares del Imperio, Cossío responde que las constituciones del San Carlos son de hecho mejores en varios aspectos que las de Rapum, sobre todo en cuanto al número de facultativos activos en el establecimiento. Admite, sin embargo, que no puede decirse lo mismo de las necesarias disecciones anatómicas, que todavía no se practican en él.

Sin embargo, lo más notable de las *Ordenanzas*, tal como quedan, se relaciona con las funciones del director o contralor del hospital, al que se le pide una inspección diaria de todas las actividades y materiales que se necesitan para el buen funcionamiento del establecimiento.¹¹² Obligado a informar regularmente de los regimientos y batallones atendidos, también debe revisar la botica cada seis meses, lo que hará acompañado de un comisario. Se trata, pues, de un funcionario sometido a un fuerte control de Real Hacienda. En estas constituciones también se dispone la presencia de practicantes, aunque como meros ayudantes de los facultativos residentes en el nosocomio. El cirujano da un curso de disección y de cirugía para la instrucción de los practicantes, quienes deberán haber aprendido ya el latín y tener un año de práctica previa. El boticario mayor también dará cursos de botánica y drogas extranjeras.

“Modelo de ilustración en cuanto a pensamiento y reformas”,¹¹³ este hospital puede dar cabida a 380 enfermos en tiempos de paz y 500 durante una guerra. Con todo, el establecimiento no logra responder a las grandes necesidades de las tropas y la población local, lo cual es ya reconocido plenamente por el virrey segundo conde de Revillagigedo en 1789. Dada la falta de recursos de Real Hacienda para ampliar y mejorar el nosocomio, el comerciante Juan Ruiz de Alvarado se propone en 1791 como concesionario para la administración del mismo,¹¹⁴ iniciativa bien vista pero no aceptada por la autoridad correspondiente.

Hacia 1795 la incidencia de enfermedad crónica en Veracruz comienza a alcanzar grados nunca antes vistos. El personal de planta del San Carlos no alcanza a cumplir satisfactoriamente con la atención debida a los pacientes que llegan, en tanto que otro hospital, el de Montesclaros,

¹¹² Los aspectos más notables de estas *Ordenanzas*, en Archer, “Combatting”, p. 330-333; Muriel, *Hospitales*, II, p. 223-224.

¹¹³ Archer, “Combatting”, p. 333.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 334-335.

comienza a ser positivamente más un lugar de peligro —como difusor de enfermedad— que de curación. Por otra parte, una epidemia de viruela que comienza a desatarse en algunas partes del interior de Nueva España (Oaxaca) llega al puerto, lo que pone a éste en situación verdaderamente crítica.¹¹⁵

Todo se agrava en 1798, cuando una fuerte temporada de lluvia favorece la difusión de la malaria, además de la habitual fiebre amarilla. El detonador es un bloqueo de la armada inglesa, que hace necesaria la presencia de tropas en el puerto y obliga a éstas a exponerse a esta enfermedad crónica. En tales circunstancias y con el hacinamiento constante de enfermos, también el Hospital de San Carlos se convierte en foco de infección. Una incidencia extraordinaria de enfermos de fiebre amarilla en 1799 lleva a una desmoralización insólita en el Ejército: durante una estancia de siete meses mueren 438 personas de un cuerpo de 840 milicianos y 267 reclutas, ora en el propio puerto ora en zonas de convalecencia cercanas.¹¹⁶

Tal situación da lugar también a una desertión notable, lo que es favorecido por la conciencia de que la fiebre amarilla puede dejar secuelas graves, en caso de que el enfermo no muera. Cuando el virrey Miguel José de Azanza ordena la formación de una comisión que indague sobre la catastrófica situación, dicha comisión concluye que no se trata de una epidemia extraordinaria de fiebre amarilla sino de las simples consecuencias de un bajo nivel de atención médica, el que termina contribuyendo más a la difusión del mal que a su remedio.¹¹⁷ En todas estas deliberaciones reaparecen los problemas ya mencionados con anterioridad: la renuencia a asistir oportunamente a los hospitales; la falta de espacio y recursos en éstos; su mala situación financiera, etcétera. Como solución ideal, pero no realizable en el momento, se contempla la fundación de un nuevo y mejor hospital militar en Veracruz.

Desde luego, una de las preguntas que inmediatamente surge respecto de los problemas sanitarios de Veracruz se refiere a por qué no se decide en algún momento el traslado de las guarniciones militares a algún lugar más sano. Como se sabe, bastaría andar unas cuantas leguas hacia el interior del país para encontrar sitios de mayor altitud y menos

¹¹⁵ La mayoría de los enfermos de viruela son soldados, por lo que el cabildo de Veracruz insiste que toca al Hospital de San Carlos y a Real Hacienda hacerse cargo de ellos, *ibidem*, p. 337.

¹¹⁶ Se trata de personal que se quiere enviar a La Habana y otras partes del Caribe, Archer, "Combatting", p. 340.

¹¹⁷ La comisión en cuestión está integrada por médicos, cirujanos y oficiales del Ejército. Un coronel, Pedro de Alonso, se muestra también muy activo por entonces en urgir a las autoridades que dicten mejores medidas para poder responder al embate de estas epidemias, *ibidem*, p. 340-342.

sujetos a las enfermedades tropicales que Veracruz. La respuesta es que el sector del comercio se opone siempre a que las tropas abandonen el puerto,¹¹⁸ sobre todo desde 1796, cuando se renueva el pacto de familia de Francia y España contra Inglaterra.¹¹⁹ Esta presión enrarece también el ambiente político. Mientras el virrey segundo conde de Revillagigedo trata de sortear el asunto mediante la creación de un batallón de infantería regular en el puerto,¹²⁰ Branciforte resiste más las presiones, lo que lleva a que su sucesor en el cargo, Azanza, comience con una situación tensa y busque la reconciliación, lo que significa que en un principio complace los deseos de los comerciantes.¹²¹

Más allá de las presiones e intrigas concretas, una alternativa de fondo que nunca se resuelve se refiere a si la defensa del virreinato ha de tener su eje en los acantonamientos de costa o en la defensa desde el interior. La problemática del utilitarismo neomercantilista aparece aquí en forma preponderante, pues además de la obligación del gobernante de procurar un medio sano a los habitantes, está en juego la preservación de la población en la costa, que en sí es muy escasa. Al inicio del siglo XIX varios oficiales promueven el reclutamiento de tropas nutridas con población mulata local, más resistente a los inconvenientes del clima de costa.¹²² El problema consiste ahora en que si se pone rigurosamente en marcha este plan, la consecuencia será una región circundante privada de cargadores, agricultores, marineros y pescadores, que son los trabajos desempeñados por los mulatos. De esta manera, el imperativo de encontrar el remedio de la enfermedad *in situ* se reafianza notablemente, lo que viene a potenciar la atención hospitalaria como base de la beneficencia novohispana.¹²³

Concluye Archer¹²⁴ que mucho se habría ganado con el descubrimiento del vector transmisor de las enfermedades, el mosquito, por parte de los médicos novohispanos, pero ése no fue el caso. En las deliberaciones de los facultativos de esos años se retoma obsesivamente la idea de que las exhalaciones y el aire malo constituyen los medios de transmisión del mal. Cierto

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 321, 343.

¹¹⁹ Sobre este pacto, Richard Herr, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1958, p. 359.

¹²⁰ Archer, "Combatting", p. 321.

¹²¹ Posteriormente, por sugerencia del gobernador de Veracruz, Diego García Panes, Azanza acepta el traslado de las tropas a Arroyo Moreno, un lugar cercano donde no se evita el contagio masivo de fiebre amarilla entre los soldados, con resultados verdaderamente desastrosos. Archer, "Combatting", p. 344.

¹²² *Ibidem*, p. 321, cita un informe de 1809 en que se ventila este punto.

¹²³ Pues, ¿cómo acelerar la indagación de las causas y remedios de las enfermedades si no es mediante la observación comparada y la experimentación clínica, que sólo pueden hacerse en un hospital?

¹²⁴ *Ibidem*, p. 349-350.

es que parten del correcto principio de que la salubridad del medio constituye un factor decisivo en la incidencia de muchos contagios, por lo que de origen no están mal encaminadas las reflexiones y las propuestas; el interés por el medio ambiente recibe de hecho un impulso importante de la acuciente pregunta sobre el origen de estas enfermedades recurrentes. Los avances científicos, sin embargo, no alcanzan a ser suficientes.

Hay otra situación que parece tener que ver con la vigorizada opción de la beneficencia cerrada y permanente, esta vez de tipo organizativo, la cual amerita ser mencionada. La puesta en marcha del sistema general de intendentes en 1786 no parece haber implicado un giro importante en la historia de la beneficencia, como cabría esperar de un plan de administración por el que el intendente se debe preocupar de que en su provincia no falten los productos necesarios para la manutención del Ejército.¹²⁵

Cooper destaca que los intendentes apenas aparecen en la documentación consultada por él sobre las epidemias de la ciudad de México,¹²⁶ y en forma similar se percibe que las medidas e iniciativas de estos funcionarios respecto del problema sanitario de Veracruz resultan también escasas.¹²⁷ Así, para efectos de policía, lo mismo urbana que rural, no se da una coordinación entre las actividades del Ejército como encargado de la seguridad y las de los intendentes como propiciadores del bienestar público. No se verifica entonces un vínculo organizativo e institucionalizado de los dos campos principales de la policía al estilo de la corriente alemana, aquella que más desarrolla esta temática: la opulencia y la seguridad.

Una atención conjunta efectiva de los asuntos sanitarios y los económicos por los intendentes habría ido más de acuerdo con el principio del *Salus populi*. Por ajustarse a las demandas de protección *in situ* de las actividades y propiedades de los comerciantes de Veracruz, el problema sanitario es atacado por los militares, y esto dentro del margen que les deja el imperativo de no disminuir el número y la ocupación de los habitantes de la localidad, sin plantear por tanto una solución dentro del marco de la provincia o la intendencia. Se constata, pues, que la triple programática económica del utilitarismo neomercantilista

¹²⁵ *Ibidem*, p. 323.

¹²⁶ *Epidemics Disease*, p. 187. Aclara que sólo en la epidemia de 1797 son mencionados en forma pasajera.

¹²⁷ Sólo en noviembre de 1798 tiene lugar una actuación relevante del intendente de Veracruz, García Dávila, cuando decide alquilar casas particulares en el puerto para alojar ahí a los militares enfermos. Sin embargo, la Junta Superior de Real Hacienda se opone a tal medida, que se abandona prontamente, Archer, "Combatting", p. 338. Por otra parte, el cargo de "intendente de Ejército", dado hacia 1797 por Branciforte a Francisco Rendón (intendente de Zacatecas) no pasa de ser temporal, Pietschmann, *Einführung*, p. 225; Archer, "Combatting", p. 323.

(comercio, población y ocupación útil) queda ajustada a la preponderancia de la población y actividades del puerto. En este caso, la beneficencia se practica más con un carácter ocasional que permanente.

El Hospital General de México

No quedaría completa la presente reseña de la beneficencia en México, como campo de aplicación del principio de utilidad pública, sin hablar del Hospital de San Andrés, el primer hospital general del país.¹²⁸ Los apartados previos han mostrado la transformación de los hospitales como centros de enseñanza médica aglutinadores de los esfuerzos encaminados a un nuevo tipo de facultativo y una nueva forma de atención clínica, además de haber dado una idea general de la importancia de este tipo de establecimientos en la organización médica de la época. Abundar más en este aspecto no tendría ya sentido. La historia del San Andrés resulta ilustrativa en función de otro aspecto: la influencia del clero en la asistencia médica de Nueva España. En el presente apartado se mostrará que la participación del estado eclesiástico en la beneficencia pública resulta a la larga más decisiva que la del Ejército, la Armada o los mismos reformadores de Real Hacienda.

Para enmarcar la fundación del Hospital General de San Andrés, como es su nombre oficial, debemos remontarnos al momento de la expulsión de los jesuitas (1767), medida que obliga a cambiar el destino de los edificios en que los miembros de aquella orden han ejercido sus actividades. Este último es el caso del antiguo Colegio Seminario de San Andrés, fundado a finales del siglo XVII con fondos dados por un particular y ampliado en el XVIII al anexársele una casa de ejercicios. La Junta Superior de Aplicaciones de Nueva España¹²⁹ dispone en 1770 que el edificio del antiguo colegio, junto con la casa de ejercicios y el terreno adyacente, pase a alojar un hospital nuevo que atenderá a toda clase de enfermos, excepto los de gálico (sífilis), demencia, lepra (“enfermedad de San Lázaro”) y otra enfermedad cutánea (“enfermedad de San Antonio”).

¹²⁸ Muriel. *Hospitales*, II, p. 185-203, ofrece un resumen de la historia de este hospital desde su fundación hasta fines de la época colonial, con alusiones a su importancia en el perfeccionamiento de la medicina en México. Asimismo, Xóchitl Martínez Barbosa, “El Hospital de San Andrés”, en *Historia general de la medicina en México IV. Medicina novohispana. Siglo XVIII* (coordinador General Carlos Viesca Treviño; coordinadoras del volumen María Eugenia Rodríguez Pérez y Xóchitl Martínez Barbosa), México, Facultad de Medicina UNAM/Academia Nacional de Medicina, 2001, p. 499-509. De estos textos se ha extraído lo que se presentará a continuación, salvo indicación en contrario.

¹²⁹ Las juntas de aplicaciones han sido creadas por entonces en cada uno de los reinos hispanoamericanos con el objeto de determinar el nuevo destino de los bienes de la Compañía

Se dispone también que en este establecimiento se atienda a gente de cualquier extracción, incluyendo a los militares y los indios, siempre y cuando estos últimos no puedan ser atendidos en el Hospital Real de Indios. Los motivos aducidos para la creación de este hospital general se refieren a la intención de aligerar el trabajo de los sacerdotes ocupados en prestar su auxilio espiritual a un mismo tiempo en varios hospitales, así como al deseo de evitar que los enfermos deambulen entre varios nosocomios mientras no se identifica su enfermedad. Asimismo, se tiene en cuenta la posibilidad de ahorrar gastos mediante la reunión de diversas especialidades médicas en un mismo sitio. Como razón última se alega la necesidad de disponer de un nuevo establecimiento para la atención de los militares en la capital, alojados hasta entonces en el Hospital de San Juan de Dios, un nosocomio deteriorado e incapaz ya de dar un servicio competente.

Aplazada la realización del proyecto, Bucareli viene a ser nuevamente quien se propone llevarlo a efecto, por lo que pide al ingeniero militar Miguel Constanzó¹³⁰ la realización de las obras correspondientes, las que efectivamente tienen lugar entre 1772 y 1775.¹³¹ La falta de fondos, sin embargo, impide la finalización de las obras, pues no se pueden aplicar todas las fundaciones pías destinadas previamente al Colegio de San Andrés. Entonces se proponen arbitrios como el de aplicar otros bienes de los jesuitas o solicitar contribuciones del Consulado de Comerciantes de México, de la Universidad, del Cabildo, de gremios, del ramo de avería y otros, así como de los sobrantes del Real Hospital de Indios o de un gravamen sobre el pulque.

Aprobado el proyecto en general, la Corona dispone que como modelo se tome al Hospital General de Madrid (el Hospital de la Pasión), dirigido por una junta de gobierno formada por laicos y sometida al Patronato del rey. Debe, pues, normarse por las *Ordenanzas* de este último hospital, promulgadas en 1760, las que se envían a México en julio de 1763, junto con la Real Orden correspondiente.

No pasa el tiempo sin que se haga patente la imposibilidad de este primer proyecto. Según Muriel,¹³² la causa del rechazo de este primer modelo es que Bucareli reconoce la insuficiencia de los medios financieros disponibles. En efecto, el fiscal de Real Hacienda informa al virrey en 1778 que los fondos existentes no alcanzan a alojar a más de 50 enfermos, y esto aún en el caso de que los militares paguen sus estancias. Tal situación contrasta fuertemente con un plan original que ha contemplado la posibilidad de contar con 500 camas.

¹³⁰ Aquel que en fechas posteriores es autor de un proyecto de poblamiento de la Alta California, como lo vimos en nuestro capítulo VI.

¹³¹ Moncada, *El ingeniero Miguel Constanzó*, p. 223.

¹³² *Hospitales*, II, p. 187.

En 1779, ante el surgimiento de una epidemia de viruela, el virrey Mayorga recibe una comunicación del arzobispo Núñez de Haro en que éste se dice dispuesto a dotar el edificio ya construido e instalar ahí todo el mobiliario, el instrumental y el personal necesarios para mantener a 300 enfermos de ambos sexos. El prelado no tiene inconveniente en poner de su propio peculio para que el proyecto salga adelante. Aceptada la propuesta por el virrey, éste dispone en octubre de 1779 la ocupación y limpieza del edificio para su objeto. Aunque con el transcurso de seis meses la epidemia de viruela casi ha desaparecido, el arzobispo asume el compromiso de mantener el hospital por otros seis meses, al término de los cuales devolverá el edificio. Finalizado este último lapso y carente de una respuesta o explicación del gobierno sobre cómo evitar que la desaparición del hospital deteriore la atención a enfermos pobres de la capital, Núñez de Haro pide continuar al frente del mismo por un tiempo indefinido, en lo que asume que sus sucesores estarán dispuestos a tomar este mismo compromiso.

Privado de alternativa alguna por motivos financieros, Mayorga acepta la propuesta y la somete al parecer del monarca, quien accede a ella mediante la Real Orden del 18 de julio de 1783. La opción de supeditar el nosocomio a la administración arzobispal ha sido justificada por Núñez de Haro como un recurso para no hacerlo dependiente de Real Hacienda ni de las limosnas públicas, según lo dice en una circular a los sacerdotes de su arquidiócesis en agosto de 1781. Como único apoyo financiero importante, además de las rentas que él mismo asignará y de los productos de las obras pías disponibles del antiguo Colegio de San Andrés, el arzobispo ha pedido los sobrantes del Hospital del Amor de Dios,¹³³ contemplados también por la Corona en los proyectos previos sobre un hospital general en Nueva España.

De lo anterior resulta que este importante establecimiento hospitalario se sale de lo originalmente querido por la burocracia reformadora, tendiente siempre a un control directo de la Corona sobre este tipo de institutos. En lugar de quedar sujeto a la autoridad soberana mediante Real Hacienda o someterse a las inspecciones regulares de las autoridades civiles, el nosocomio le es confiado al arzobispo de México, provisto de grandes poderes discrecionales.

Cuando el Ayuntamiento de México pide en abril de 1781 que Núñez de Haro demuestre la disponibilidad de recursos para mantener al hospital general, el arzobispo responde un tanto airadamente que él no tiene por qué dar razón de sus limosnas. En apoyo de su actitud, el prelado

¹³³ Situado también en la ciudad de México, el Hospital del Amor de Dios viene siendo administrado por los arzobispos de México desde dos siglos atrás.

invoca la buena opinión general que se tiene del Hospital del Amor de Dios, gobernado igualmente como una propiedad de la arquidiócesis. Más allá de sus motivos, el hecho es que con esto inicia un ciclo en el que el arzobispo y sus sucesores gozan de un amplio margen de decisión para la dirección del servicio hospitalario en cuestión, sin admitir obligación alguna de rendir informe a otra autoridad que no sea la Corona.¹³⁴ Núñez de Haro queda incluso liberado de tener que dar cuentas al propio monarca a lo largo de su gestión, como lo deja establecido el propio rey Carlos III mediante la Real Cédula del 18 de marzo de 1786. Los arzobispos sucesores en la responsabilidad ya no gozarán, sin embargo, de privilegio tan señalado, pues tendrán que presentar sus cuentas al rey.

Las *Ordenanzas* del San Andrés no son del todo innovadoras en la regulación de la vida hospitalaria. Le han antecedido las del Real Hospital de los Indios de 1776,¹³⁵ es decir del establecimiento que aloja a la Escuela de Cirugía. Sí es de señalar, sin embargo, que el Hospital General de San Andrés introduce la novedad de diferenciar, para efectos de manutención, entre pacientes pobres y pudientes, laicos y religiosos, libres y presos, civiles y militares. A los pobres, laicos, libres y civiles no se les cobra, en tanto que a los demás se les exige 12 reales diarios, excepto en el caso de frailes mendicantes o de orden hospitalaria.

El hospital general sobresale por su amplia capacidad, pues con el paso del tiempo llega a contar con un gran número de salas, dispuestas alrededor de siete patios, las que dan albergue a unos 1 000 enfermos encamados. También dispone de un anfiteatro para disecciones anatómicas, con viviendas de médicos y cirujanos y con una botica notablemente bien provista de medicamentos traídos de Asia y Sudamérica, la cual abastece a otras de la provincia.¹³⁶ Asimismo se trata de una institución innovadora en policía urbana en cuanto que su cementerio está alejado del hospital propiamente dicho. En 1805 se comienza a enseñar en el San Andrés la materia de medicina clínica con un curso impartido por el famoso doctor Luis Montaña y declarado poco después obligatorio para los estudiantes de medicina que estén próximos a presentar su examen.¹³⁷

¹³⁴ En la aceptación dócil de la Corona de las condiciones dictadas por el arzobispo puede influir, además del alivio en los gastos de mantenimiento, el hecho de que los estudiantes de cirugía necesitan realizar sus prácticas de internista, las que se autorizan en el hospital de San Andrés tras un dictamen favorable del Protomedicato, Lanning, *Protomedicato*, p. 265.

¹³⁵ La parte relativa a las tareas de los médicos y cirujanos de las *Ordenanzas* del Real Hospital de Indios se encontrará en Velasco, *Cirugía*, 1, p. 119-123.

¹³⁶ Vicente Cervantes, personalidad de primera importancia por entonces en el campo de la botánica en Nueva España (el primero en ocupar la cátedra de botánica en 1788), pasa en 1792 a administrar dicha botica, Hernández, *Learning*, p. 145, 152.

¹³⁷ Lanning, *Protomedicato*, p. 336; Hernández, *Learning*, p. 30.

También debe citarse que el Hospital General de San Andrés se convierte, junto con el Real de Indios, en el principal establecimiento empleador de internistas, y esto tanto en la capital como en toda la Nueva España.¹³⁸ Cabe mencionar finalmente que las dimensiones y el potencial del hospital general lo convierten en un apoyo imprescindible en el combate a las epidemias, de suerte que en 1797 el establecimiento aporta 800 camas extra y 12 000 pesos donados por Núñez de Haro.

Todo indica, pues, que el Hospital General de San Andrés presta un servicio aceptable en términos generales, sobre todo desde 1786, cuando no solamente se confirma oficialmente la franca administración del arzobispo sino la fusión completa de este establecimiento con el Hospital del Amor de Dios.¹³⁹ Se trata indudablemente del más logrado ejemplo novohispano del expediente de la “reunión de hospitales”, tan en boga en esos años,¹⁴⁰ por el que se quiere sacar la máxima utilidad de la reunión de recursos materiales y humanos para una mejor atención de beneficencia.

Consecuencia de este propósito es la admisión de los sífilíticos en una sala del San Andrés, pese a que originalmente no se había pensado en atenderlos ahí. Otro caso de reunión de hospitales realizada por esa misma época en Nueva España es la verificada entre el Hospital de San Antonio Abad, establecimiento para enfermos del “fuego sacro” o “San Antonio” (enfermedad cutánea), y el de San Lázaro, un asilo para leprosos o “lazarinos”. Esta fusión es preparada durante el periodo de gobierno del segundo virrey Revillagigedo y recibe la aprobación real bajo Branciforte.¹⁴¹ Se trata, pues, de reunir a quienes padecen enfermedades cutáneas serias y de suprimir un establecimiento en decadencia, como lo es el Hospital de San Antonio. Sin embargo, no es antes de 1811 que efectivamente se lleva a efecto esta fusión, que en los hechos acaba por tener poca importancia, pues no hay más que dos enfermos en el San Antonio.

Interesante es constatar los paralelismos entre las concesiones hechas a Escandón en el campo del poblamiento y las de Núñez de Haro en el de la hospitalidad. En ambos casos se confía una gran responsabilidad a un individuo previamente experimentado en la materia, en quien se re-

¹³⁸ Hernández, *Learning*, p. 33. 95. También el hospital de San Pedro y San Pablo, en Puebla, ocupa por esas fechas a cierto número de internistas.

¹³⁹ Esta fusión aumenta de modo considerable el monto de los ingresos regulares del Hospital de San Andrés. Llega a contar, por ejemplo, con 22 propiedades urbanas puestas en alquiler, cuyas rentas se destinan a la manutención del nosocomio, además de capitales impuestos a censo, los ingresos por el juego de pelota y el goce del privilegio de imprimir varias obras, por no mencionar otros ramos de ingreso provenientes del Arzobispado de México.

¹⁴⁰ Puede verse un caso similar y contemporáneo al del San Andrés, relativo a los hospitales de Ávila, España, en Juan Meléndez Valdés. *Correspondance relative à la reunion des hopitaux d'Avila*, ed. Georges Demerson, Burdeos, Féret, 1964.

¹⁴¹ Muriel, *Hospitales*, II, p. 89.

conoce la suficiente “prudencia” para poder ejercer el buen gobierno de lo que se le encarga.¹⁴² En el caso de Núñez de Haro, el reconocimiento oficial a sus labores incluye su designación como virrey novohispano entre mayo y agosto de 1787.¹⁴³ Sea por sus méritos como administrador o por saber emplear a gente capaz, Núñez de Haro logra que el Hospital de San Andrés sea ejemplo de una administración competente, por lo menos en cuanto a su organización y funcionamiento internos. Uno de los sucesores de Núñez de Haro como arzobispo de México, Pedro Fonte, se permite asegurar hacia 1820 que mientras el costo diario por enfermo en el Hospital General de Madrid asciende a ocho reales, en el novohispano no pasa de cinco, y por lo demás asegura que este último establecimiento ofrece mejores alimentos que el peninsular.¹⁴⁴

Esta gran utilidad del hospital vuelve a reafirmarse cuando por efecto de la legislación liberal impuesta en la Península se cierran los otros hospitales grandes de la ciudad de México (1820),¹⁴⁵ por lo que el de San Andrés queda como receptáculo de los pacientes que anteriormente asistían a los otros establecimientos, algo que le acarrea una gran carga de trabajo y de gastos.¹⁴⁶ Como ha sucedido ya desde tiempos de Núñez de Haro, el hospital recibe a presos y militares enfermos, servicio que se ha intensificado desde los años del conflicto armado (1810-1821).

Ahora bien, desde la primera implantación de la Constitución liberal española en Nueva España (1813-1814) no tarda en manifestarse el tipo de conflicto que se dará respecto del funcionamiento de este hospital en el nuevo marco de liberalismo. El asunto tiene que ver de manera indirecta, pero decisiva, con la cuestión de la utilidad pública del establecimiento, según se verá a continuación.

Como se recordará, Carlos III ha confirmado en 1786 su decisión de respetar la administración “libre y general” del arzobispo Núñez de Haro,

¹⁴² Antes de solicitar el encargo del hospital general en 1779, Núñez de Haro ha prestado el servicio de visitar el decadente Hospital de San Antonio Abad, con base en lo cual elabora en 1774 un plan de reforma del mismo en una tónica algo espartana. Este plan está en AGN, *Hospitales*, v. 3, exp. 7.

¹⁴³ Manuel Rivera Cambas, *Los gobernantes de México*, México. J. M. Aguilar Cruz, 1872, I, p. 459-461.

¹⁴⁴ AHDF, v. 2297, *Hospital de San Andrés*, exp. 3, f. 47v.

¹⁴⁵ El Real de los Naturales, el San Juan de Dios, el de Belem y el de San Hipólito. La Junta Soberana Provisional Gubernativa que gobierna en México en 1821 se muestra renuente a revocar el decreto de Cortes que ha abolido poco tiempo antes las órdenes hospitalarias, Alamán, *Historia de Méjico*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1852, v, p. 382-391. Este decreto se aplica entonces en la ciudad de México, y en 1822 se cierra también el Hospital de Indios.

¹⁴⁶ En AHDF, v. 2297, *Hospital de San Andrés*, exp. 5, se halla información reveladora sobre la errática situación financiera del Hospital General de San Andrés en los primeros años de la época independiente, con énfasis en las deudas del Ayuntamiento de México respecto de este establecimiento. Los expedientes subsiguientes, hasta el 16, proporcionan datos sobre la aten-

por lo que éste queda facultado a proceder como lo considere adecuado en asuntos de dinero. En 1801, un año después de muerto Núñez de Haro, el virrey Félix Berenguer y Marquina dispone ya la visita de un oidor al San Andrés, con gran disgusto de los miembros del cabildo catedralicio.¹⁴⁷ Un año después, el propio Carlos IV ordena que las cuentas del hospital sean enviadas al Consejo de Indias, con el requisito meramente formal de enviar una copia a la Secretaría del Virreinato de Nueva España, directamente dependiente del virrey. En 1804, el virrey Iturrigaray pide al gobernador del arzobispado de México que le envíe el inventario del establecimiento y las cuentas correspondientes, para cuya revisión nombra al contador mayor del Tribunal de Cuentas del virreinato.

Todo esto revela, pues, una cierta ofensiva de las autoridades seculares para mermar los privilegios originalmente concedidos al arzobispo como encargado del gobierno y la administración del hospital, lo que no puede causar sino profundo desagrado entre el alto personal eclesiástico del Arzobispado. En 1814 los roces desembocan en conflicto abierto, pues los alcaldes y regidores del Ayuntamiento exigen, conforme al artículo 321 de la Constitución liberal española, que la comisión municipal correspondiente pueda hacer una visita al hospital.¹⁴⁸ El arzobispo Antonio Bergosa y Jordán deniega terminantemente la visita e incluso el envío de las *Constituciones* del hospital, para lo que esgrime el carácter privativo y exclusivo de la administración concedida a Núñez de Haro, un privilegio que considera extendido a su persona.

Ahora bien, como la *Instrucción para el gobierno económico-político de las provincias* de 1813 (capítulo 1, artículo 7) asigna a los ayuntamientos la tarea de informar al jefe político correspondiente de los abusos que observen en hospitales, Bergosa no puede desconocer la función de las autoridades municipales en asuntos de hospitales,¹⁴⁹ pero dado que este mismo artículo de la *Instrucción* dispone una vigilancia discreta por parte del ayuntamiento respecto de los establecimientos de fundación privada o encargados por el gobierno a alguna persona o cuerpo particular, esto

ción dada a presos y civiles subvencionados por el Ayuntamiento. Un golpe adicional a las instituciones de beneficencia es la venta en 1829 de la mayoría de sus bienes por el gobierno federal, dotado por entonces de facultades extraordinarias. Alamán, *Historia*, V, p. 388.

¹⁴⁷ Muriel, *Hospitales*, II, p. 199, que menciona ésta y las siguientes disposiciones referidas en el texto.

¹⁴⁸ La comisión mencionada está formada por Pedro Patiño Ixtolinque y Manuel Terán, quienes no sólo solicitan hacer la visita sino que se les envíen las *Constituciones* u *Ordenanzas* del San Andrés. Lo relativo a este enfrentamiento de 1814, en AIIDF, v. 2297, *Hospital de San Andrés*, exp. 3, f. 1-50v y 51-75.

¹⁴⁹ El arzobispo sólo se compromete a hacer saber a los dependientes del hospital que los regidores Patiño y Terán son los medios a que pueden recurrir para informar al jefe político sobre los posibles abusos en el manejo del establecimiento, *ibidem*, f. 15v-16. Hasta ahí llegaría, según él, su obligación.

es, una vigilancia que no perturbe las actividades habituales de estos centros, el prelado se remite a este último señalamiento para afirmar que la mera solicitud de envío de las *Constituciones* del hospital ha constituido ya una perturbación de sus funciones normales.

Los comisionados municipales no logran su propósito de ser reconocidos como autoridad inspectora, pero el arzobispo se ve obligado, pese a todo, a tolerar una visita al San Andrés. Se trata de la dispuesta por el rey en dos reales órdenes expedidas en 1815, conforme a las cuales un funcionario de Real Hacienda escogido por el propio prelado, el ministro Antonio Batres, realiza la visita. La Corona vuelve así a mostrarse obsequiosa con el arzobispo, pues no sólo le permite la designación del visitador del hospital sino el privilegio de ser informado y opinar sobre el informe del mismo, concesión que también se hace al superintendente del hospital, Manuel Flores.

En 1820 se presenta de nuevo el problema, pues la Constitución española vuelve a estar vigente tras de que un levantamiento en España ha obligado al rey Fernando VII a restablecer el régimen liberal. El Ayuntamiento de México debe cumplir otra vez con su función visitadora e inspectora en asuntos de hospitales. En octubre de ese año, el regidor Manuel Carrasco hace saber al superintendente del San Andrés, Matías Monteagudo, su intención de hacer la visita del hospital. Monteagudo se remite a la posición del arzobispo en 1814 y esgrime el artículo 7 del capítulo 8 de la ya mencionada *Instrucción*, asegurando que por no recibir su sustento de los bienes del común el hospital no puede ser objeto de las visitas del Ayuntamiento.¹⁵⁰

El síndico Benito José Guerra responde a nombre de este último señalando lo absurdo de suponer que el legislador habría esperado que las corporaciones municipales se enteraran sólo de oídas o incluso por casualidad de los abusos en hospitales. Evidentemente, argumenta Guerra, la ley asume la realización de visitas formales a los hospitales como una condición para identificar las fallas en cuestión. Guerra cita también algunas leyes de Indias cuyo espíritu, sostiene, no ha quedado derogado sino confirmado por la Constitución. Así, lo que antes ha recaído en los virreyes y oidores, como la visita de los hospitales en Perú y Nueva España, ahora cabe entenderlo como extendido a los jefes políticos, las diputaciones (asambleas) provinciales y los ayuntamientos, esto es, las autoridades locales y regionales facultadas por esta misma Constitución. Si la ley manda que el gobierno intervenga en las casas de beneficencia, dicha ingerencia tendrá que ser entonces general y sin excepciones, “pues

¹⁵⁰ Esta disputa de 1820 entre Arzobispado y Ayuntamiento, así como la posterior de 1825, en *ibidem*.

ninguna [persona, familia o corporación] por más caracterizada y singular que se suponga puede substraerse del alto gobierno, a cuya inspección debe estar siempre sujeta”.¹⁵¹

Enterado del alegato del síndico, el arzobispo Fonte pide al abogado de la oficina de Obras Pías de la ciudad la redacción de una réplica. Antonio Cabeza de Vaca, el abogado en cuestión, centra sus argumentos en el significado de “observar los abusos”, expresión utilizada en la *Instrucción* para designar la tarea fundamental de los ayuntamientos en asuntos de hospitalidad y beneficencia. Asegura que la autoridad municipal no tiene motivo para hacer diligencias o indagaciones precisas con el fin de enterarse de los abusos en hospitales: las fallas de los establecimientos, como las de las personas, inevitablemente llegarán a sus oídos, por lo que con asegurarse de que el informador sea persona juiciosa y prudente se tienen ya los elementos para enterar al jefe político.

Si el legislador hubiera pensado en inspecciones formales, afirma el abogado, la palabra “visita” habría sido inscrita en la ley, lo cual no es el caso. Y comprensible es que este requisito no sea mencionado explícitamente en la ley, sostiene, pues una visita es un acto de jurisdicción y potestad, para lo que infaliblemente se requiere una autorización legal. Como ejemplo ilustrativo pone el siguiente: cuando encargamos a un conocido o un vecino que observe nuestra casa o hacienda mientras nos ausentamos, ello no lo faculta a allanar nuestras cosas, libros, etcétera.

Cabeza de Vaca asegura en otro pasaje que la concesión de libre administración hecha al arzobispo en 1786 incluye en forma implícita la facultad de hacer visitas al mismo establecimiento. El prelado administrador es, argumenta, el verdaderamente facultado para hacer visitas al hospital. En cuanto a las leyes de Indias que facultan a la autoridad secular a intervenir en la beneficencia, sostiene este abogado, éstas han quedado derogadas por una orden del 8 de mayo de 1792, aquella que ha confirmado la libertad del arzobispo Núñez de Haro de no tener que informar al rey de las cuentas. El gran supuesto de tal orden es que los administradores del hospital son unos “delegados especiales” del rey.

Si bien Cabeza de Vaca maneja argumentos de distinto tipo y alcance, acaso el más significativo es el presentado al inicio de su alegato: el mandato de “observar los abusos” se refiere a una condición, no a una obligación en las actividades de los ayuntamientos respecto a la beneficencia. Asumir que ahí se estipula un mandato, como quiere Guerra, equivaldría a pensar que si en una ley o “contrato” se pone una condición, por ese mero hecho existe ya la obligación de cumplirla. Sería como afirmar, en fin, que si la ley estipula que cualquier doncella que

¹⁵¹ *Ibidem*, f. 4v.

vaya al matrimonio lleve dote, por esto mismo surge la obligación de dar de inmediato su dote a todas las doncellas, pese a que por el momento no pretendan casarse.

Es obvio que Cabeza de Vaca busca deliberadamente una confusión entre contrato y ley normativa, entre la disposición validada por un consentimiento libre de las partes y la que adquiere fuerza por un mandato positivo. Quizás sea por esta razón que Guerra replica subrayando más que nada este punto, en una actitud que no deja de recordar la insistencia de Areche y Valcárcel en cuanto a que la empresa colonizadora de Escandón no es resultado de un contrato. Al señalamiento de que el encargo de observar los abusos en hospitales es de “precepto positivo”, Guerra añade el de que el Ayuntamiento es un gobernante económico y como tal difiere radicalmente de cualquier particular que denuncie abusos en términos vagos y sin asumir responsabilidades. A partir de ello afirma como “cierto y constante” que todos los establecimientos públicos quedan bajo el cuidado de los ayuntamientos, aún si están administrados por patronos particulares designados por los fundadores o alguna ley, y que “el gobierno económico que en ellos [los ayuntamientos] reside debe siempre cuidar de si se cumplen o no los fines con que se instituyeron”.¹⁵²

Guerra no niega que las rentas de un hospital puedan ser administradas o reinvertidas por particulares o corporaciones, tanto eclesiásticas como seculares. La inspección, sin embargo, toca siempre al gobierno, y al asentar esto llega Guerra a la gran conclusión de su alegato, cimentadora de la preeminencia legal de la Constitución: un abuso cometido en un establecimiento de beneficencia constituye un abuso contra la ley constitucional, pues ésta previene el buen orden en dichos establecimientos. Si las diputaciones provinciales deben dar parte al gobierno de los abusos atentatorios de la Constitución, lo más conveniente es que los conozcan por los cuerpos directamente encargados del cuidado de los establecimientos en cuestión, esto es, aquellos a los que toca recabar datos suficientes y fundados sobre el punto. La Constitución, por ser posterior, anula las disposiciones citadas por Cabeza de Vaca en defensa de los privilegios del arzobispo, además de que al conceder a los ayuntamientos y jefes políticos el “gobierno económico general y particular” de provincias y pueblos, *ipso facto* concede también a las autoridades municipales las atribuciones gubernativas y económicas antes reservadas a los jefes y gobernantes que expresamente conocían, presidían y mandaban.

El arzobispo no da su brazo a torcer y vuelve a denegar la visita solicitada por el Ayuntamiento. Con todo, su actitud no es renuente hasta el extremo y accede a brindar informes sobre las finanzas del hospi-

¹⁵² *Ibidem*, f. 48-48v.

tal y el número de personas atendidas en él durante los años recientes, los que se conservan en el volumen de archivo que se viene citando. Guerra opta por actuar con prudencia y sugiere al cabildo del Ayuntamiento que no insista más en la visita y se conforme con la información ofrecida por el arzobispo.¹⁵³

En 1825, sin embargo, vuelve a ocurrir una confrontación similar entre Ayuntamiento y Arzobispado en torno a la visita del Hospital General de San Andrés. El síndico Juan Zelveta redacta un dictamen bastante duro contra el “afán de jurisdicción” de la Iglesia, así como la independencia que los eclesiásticos muestran en sus designios respecto de las autoridades seculares. Apoyado tanto en las antiguas leyes de Indias como en las disposiciones de la antigua disciplina eclesiástica, este síndico concluye que por derecho divino y según la letra de leyes canónicas el Ayuntamiento goza de facultades para hacer la visita del San Andrés, del cual ha sabido, por cierto, que en él no se atiende bien a los enfermos si no pagan cierta cuota, además de que los médicos no asisten, la botica está descuidada y otras irregularidades.

Por otra parte, al Ayuntamiento no ha llegado aún la copia de las *Constituciones* del hospital. Dado que por entonces existen ya las juntas de sanidad (municipal y provincial), también formadas por mandato constitucional, el cabildo dispone el 28 de julio de 1825 que los regidores miembros de la junta municipal hagan la visita correspondiente. Sin embargo, el expediente ya citado incluye una nueva negativa del administrador del hospital.

Es interesante notar la inclusión en este expediente de un folleto anónimo, escrito al parecer por el mismo síndico Zelveta, en que se ventila la cuestión de las regalías de los gobernadores de los estados de la República ante la Iglesia.¹⁵⁴ El escrito da un testimonio elocuente del radicalismo a que se ha llegado en la discusión de la jurisdicción de las autoridades eclesiástica y secular al poco tiempo de instaurarse el régimen republicano federal en México. Como se sabe, ante todo es el Congreso estatal de Jalisco el que encabeza por entonces la lucha por limitar al máximo los antiguos privilegios jurisdiccionales de los obispos y cabildos catedralicios, frente a los que esgrime los derechos de la autoridad civil a ejercer

¹⁵³ En la f. 106 del expediente analizado se informa que el cabildo decide pedir al virrey Juan Ruiz de Apodaca una declaración individual o conjunta con la diputación provincial para aclarar si el Ayuntamiento tiene jurisdicción y facultades para hacer una visita (oficio del 1º febrero 1821 del Ayuntamiento al virrey). Presumiblemente, el virrey no responde a esta solicitud, pues ya en el verano de ese mismo año deja el país ante el movimiento de Agustín de Iturbide en pro de la independencia de México.

¹⁵⁴ El folleto se intitula *Regalías de los excelentísimos gobernadores de los estados libres americanos*, México, 1825, y está en f. 65v-70v.

el patronato sobre la Iglesia y disponer de sus rentas, proveer los curatos, dictar su disciplina en asuntos de beneficencia, educación y otros.

Pues bien, en el folleto se recurre nuevamente a los argumentos canónicos y bíblicos para dirimir cuál de las dos potestades, la secular o eclesiástica, tiene la supremacía. Una vez demostrada la preeminencia de la secular, es decir del príncipe, según numerosas bulas y documentos afines, el autor deduce que en el origen “el Patronato adherido al fundo es verdaderamente real [del rey] y sigue la naturaleza del que lo posee...”¹⁵⁵ y las pruebas bíblicas aducidas proceden de San Pablo (*Epístola a los romanos*) y del evangelio de San Lucas (22, 24-25), textos en que se identifica a los verdaderos benefactores con los detentadores de la potestad suprema.

Consecuentemente, sostiene este autor, los depositarios de los poderes del pueblo, del soberano auténtico, tienen que ser también sus verdaderos benefactores. En el caso de la república federal de México los gobernadores de los estados son los patronos de la Iglesia. En este folleto la misma independencia nacional queda explicada en función de la beneficencia: la “legítima regalía” resulta de los actos de beneficencia y por tanto es absurdo sostener que en un periodo de “tiranía” como el colonial haya habido verdadera regalía. Al recuperar el dominio del continente americano, aduce Zelveta, los mexicanos han recobrado simultáneamente el Patronato adherido a dicho territorio. Este polemista deja concluir que conforme más puedan los gobernadores de los estados ejercer la beneficencia, tanto más nítida será su potestad y decisiva la unidad nacional resultante. La cuestión de la beneficencia es estrictamente de justicia y política y no debe nada a la caridad, nos hace ver Zelveta.

Al poco tiempo las autoridades civiles logran imponer sus miras sobre las eclesiásticas en este renglón. El superintendente del Hospital General de San Andrés decide invitar en agosto de 1826 al presidente de la Junta de Sanidad Municipal para llevar a efecto una visita al establecimiento.¹⁵⁶ Ésta se realiza efectivamente el 24 de agosto de ese año y corre por cuenta de los señores Elizalde, Varela, Piña y Muñoz. A diferencia de lo supuesto por el síndico en funciones durante el año anterior, la situación del hospital no resulta tan grave como se esperaba. La alimentación y la atención médica propiamente dichas se realizan de manera adecuada, al tiempo que la botica se ve bien surtida y atendida. Sólo recomiendan los visitantes que no se atienda más a los militares, pues con ello se afecta la atención a los paisanos, aquellos a los que están destinados los recursos piadosos de la fundación.¹⁵⁷ Asimismo notan un cierto

¹⁵⁵ *Ibidem*, f. 68.

¹⁵⁶ AHDF, v. 2297, *Hospital de San Andrés*, exp. 13, incluye lo relativo a esta visita.

¹⁵⁷ El Ayuntamiento paga las estancias u “hospitalidades” de los enfermos que no pueden costearlas.

hacinamiento de enfermos en algunas salas, al igual que la necesidad de tener más profesores para atender a los pacientes y de que se haga la limpieza con mayor frecuencia.

De esta manera, el Hospital General de San Andrés sigue siendo la principal institución hospitalaria en la capital mexicana a todo lo largo del siglo XIX. En 1850 está aún bajo el Arzobispado de México. Su historia en estas primeras décadas de Independencia no está exenta de dificultades económicas, derivadas principalmente de que el Ayuntamiento de México no siempre cumple el compromiso de pagar las hospitalidades de los pacientes pobres que él mismo envía,¹⁵⁸ pero el hecho de que subsista y siga prestando un servicio aceptable pese a la abultada demanda de quienes antes han sido atendidos en los otros hospitales grandes de la capital y a los apuros financieros resultantes de los incumplimientos del Ayuntamiento, sólo demuestra lo atinado que ha sido el procurador general de la ciudad en su informe de marzo de 1781.¹⁵⁹ Cuando responde a la pregunta de si valdrá la pena prolongar la concesión dada a Núñez de Haro para administrar el hospital general opina que, dado que el prelado ha mostrado gran celo por auxiliar a los menesterosos, cabe presumir que sus sucesores experimentarán el mismo ardor por continuar la empresa y cumplir con las expectativas. El procurador Virmiaga invoca explícitamente el principio de la sana emulación entre los individuos, uno de los supuestos básicos de la mentalidad utilitaria que se viene desarrollando desde mediados del siglo XVIII.

Sin embargo, la extraordinaria paciencia y diligencia mostradas por el administrador del San Andrés desde *ca.* 1827, Manuel Irisarri, pese al frecuente incumplimiento financiero del Ayuntamiento, se deben fundamentalmente a un ejercicio de beneficencia entendido en sentido total de caridad. En celo y capacidad administrativa, el prebendado Irisarri no cede nada a Núñez de Haro, y esto en circunstancias mucho más difíciles que las que tocaron al famoso arzobispo. Probablemente la historia de la beneficencia en México hubiera registrado más éxitos de haber heredado más administradores como el mencionado Irisarri, aunque para ello quizás también habría sido preciso dejar un mayor margen de autonomía administrativa (autonomía caritativa) a los establecimientos en cuestión. Esto último, sin embargo, iba ya contra las ideas sobre la normatividad pública que se imponían progresivamente en el México de la primera mitad del siglo XIX.

¹⁵⁸ AHDF, v. 2297, *Hospital de San Andrés*, exp. 5, trata del creciente endeudamiento del Ayuntamiento con el hospital por este motivo, situación que sólo mejora relativamente con la contrata de 1831, incluida en el exp. 15 del mismo volumen.

¹⁵⁹ *Ibidem*, exp. 1, f. 11v, Informe del procurador general Ignacio Tomás de Virmiaga del 23 marzo 1781.

VIII. LA DIFUSION DE CONOCIMIENTOS ÚTILES

En el presente capítulo no se estudiará lo relativo a la historia de la educación formal en Nueva España, ni siquiera en lo relativo a la manera en que la difundida propaganda utilitarista oficial tiene impacto en los planes de estudio de las escuelas de primeras letras, colegios y universidades. Como se ha visto en los incisos sobre Campomanes y Jovellanos, la política de la Corona española tuvo como prioridad el combate a la ociosidad y el máximo fomento posible de la ocupación útil, de lo que resultó el impulso especial a la educación artesanal y —para el caso peninsular— la formación de sociedades económicas de amigos del país.

Falta señalar, sin embargo, el fomento de ciertas instituciones de educación media y superior que difunden un conocimiento con repercusión directa en el auge económico. Este tipo de proyecto será presentado en el tercer apartado del presente capítulo, después de haber dedicado el primero a los dos difusores más conocidos y significativos de la mentalidad utilitaria en Nueva España durante el siglo XVIII, y el segundo a una corriente de pensamiento italiana muy cercana a la novohispana en cuanto a su idea del individuo, el mundo y la sociedad. El cuarto apartado tratará de quienes representan la última reflexión significativa dentro del pensamiento utilitarista neomercantilista en México, en que por fin aparece lo que corresponde a la ciencia del gobierno de los autores europeos ya vistos.

Antes de entrar en materia, debemos señalar que la historia de Nueva España ofrece pruebas elocuentes de que ahí no se vivió del todo al margen de “la crisis de la conciencia europea”, si bien es cierto que los ecos de la misma fueron tranquilos y de ninguna manera suscitaron polémicas como las del Viejo Mundo. La historia novohispana no ofrece una disputa que se pueda comparar, por ejemplo, con el debate italiano desatado por la polémica entre Le Mettrie y Maupertuis sobre si en la vida prevalece el placer o el dolor.¹ Existe un primer punto, sin embargo, en el que el escenario filosófico italiano ofrece similitudes importantes con el novohispano, cuestión que nos servirá, por cierto, de preámbulo para introducir las dos figuras centrales del primer inciso: Juan Benito Díaz de Gamarra y José Antonio de Alzate y Ramírez. Este punto es el del eclecticismo, modalidad del ejercicio intelectual particularmente co-

¹ Sobre esto véase nuestro capítulo II.

mún en el medio católico dieciochesco, cuya preponderancia en el México colonial no puede ser desconocida.²

Para explicar el punto podemos remitirnos a un personaje que nos es ya conocido: Muratori. De él hemos visto ya cómo se inspira en filósofos paganos, concretamente estoicos, para definir los bienes conducentes a la felicidad e incluso la definición de esta última como salud corporal y tranquilidad de ánimo. Asimismo, hemos constatado la manera en que, pese a disentir de Locke en ciertos planteamientos sobre la naturaleza y las operaciones del alma, no por ello deja de tomar una perspectiva afín a la teoría de las sensaciones, así como a la idea lockeana de que la búsqueda de la propia utilidad subyace en la generalidad de las acciones e intenciones humanas.

Lo que Muratori hace es traducir e incorporar al contexto cristiano algunas ideas expresadas por pensadores paganos o alejados de la ortodoxia cristiana, lo cual es una actitud del todo congruente con su comprensión de la ética como algo accesible a la razón natural y el consenso de los pueblos. El reconocerle a todo ser humano una luz natural para discernir cuestiones éticas centrales constituye, desde luego, una de las bases para poder predicar ese buen gusto que el italiano quiere infundir en la juventud. La apertura ideológica que todo esto supone no puede ser desconocida. Como parte del buen gusto se necesita una especie de sociabilidad intelectual que permita el trato con todos los pensadores en lugar de incurrir en disputas grotescas o desarregladas. Junto al evidente interés por la búsqueda de la verdad, el propósito de erigirse en un hombre cortés, sociable y de mundo³ constituye la seña de distinción de los verdaderos hombres de letras.

Sin embargo, junto a este aspecto de apertura a las aportaciones no católicas o no cristianas, el talante filosófico de Muratori contiene también un elemento conservador, manifiesto en su temor respecto de los peligros de las doctrinas filosóficas antiguas y modernas.⁴ Ya se vio su condena de la filosofía moral epicureísta y de la profesión literaria pervertida. Muratori alberga la convicción cristiana de que el hombre es un ser peregrinante en la tierra, rodeado de peligros y tentaciones que lo amenazan constantemente en su integridad moral. Los individuos deben allegarse los elementos más eficaces posibles para alcanzar buen puerto. Este es un segundo punto importante de la filosofía cristiana que gana fuerza en Italia y Nueva España. En el caso de Muratori cobra importancia singular el

² En el capítulo V se vio ya la convicción de Wolff de que el eclecticismo tiene sentido como parte del camino hacia la sabiduría del mundo. La corriente atlántica, sobre todo Hume, rechaza la orientación ecléctica como incompatible con la verdadera filosofía.

³ Del mundo literario, por lo menos.

⁴ Continisio, *Gobierno*, p. 119, 135.

recurso al *consensus gentium*: ante los casos de duda, aquellos en que los filósofos actuales disienten en forma crasa, lo aconsejable es buscar el acuerdo básico, al margen de las discordias que parecen irresolubles.⁵

Reaparece aquí la certeza de un orden superior, aquel en que se disuelven las contradicciones. En este sentido la filosofía como conjunto ofrece un apoyo inestimable, el cual permanecerá desconocido mientras la atención se dirija a problemas sutiles y cuya importancia no deriva del consenso general. Los jóvenes a quienes Muratori dedica sus escritos sobre el buen gusto y la filosofía moral deben mantener sus reservas frente a lo que se les presenta como extravagante o incompatible de alguna manera con las verdades católicas, y esto según el significado estricto de estas palabras: verdades universales. El volver a la sabiduría ya acreditada nunca sobrarán para encontrar la senda correcta y mantener una congruencia básica entre el pensamiento y la acción.

Finalmente, un tercer punto exige ser considerado para entender el talante ecléctico de autores como Muratori: la necesaria diferenciación entre razón y autoridad, que lo lleva a distinguir entre el conocimiento científico y el moral, de lo que puede resultar que un cuerpo de doctrina o teoría encuentre aplicación en sólo uno de estos ámbitos. Es patente la disposición de Muratori a reconocer el margen de libertad propio de la investigación científica, convencido como está de que la verdadera ciencia natural terminará mostrando las maravillas de la Creación. En este contexto amerita mencionarse aquí el profundo impacto que tuvo en los distintos ambientes intelectuales de la Italia dieciochesca la introducción de la llamada teología natural newtoniana por parte de varios pensadores arminianos, como Jean Le Clerc.⁶

Esta teología natural cuenta como un medio para refutar la idea cartesiana de un movimiento intrínseco de la materia que prácticamente se torna autosuficiente y determinado siempre por las leyes de la mecánica. Frente a esta idea, los partidarios de la teología natural postulan que de la enorme complejidad de la naturaleza y la función positiva atribuible a la inteligencia cabe deducir la existencia de Dios y de un plan divino en lo físico. Se trata, pues, de una demostración *a posteriori* y ya no *a priori*, como ha sido lo tradicional, de la existencia del Ser divino.

⁵ Se recordará lo mencionado en el capítulo II al tratar de los italianos. Éstos no abandonan nunca del todo el cosmopolitismo renacentista y el diálogo con los antiguos para ampliar la perspectiva, aun si entre los antiguos hay diferencias tan profundas como las de Platón y Aristóteles respecto de las ideas innatas. Un autor como Muratori opta por recalcar aquello en que percibe un acuerdo fundamental: que por naturaleza el hombre está dotado de razón, la que le da la fuerza para encontrar la proporción, las relaciones, los efectos, las causas, la verdad y la falsedad, *ibidem*, p. 129-130.

⁶ Editor de la *Bibliothèque choisie*, con gran difusión a comienzos del siglo XVIII. Le Clerc difunde sobre todo las ideas de Newton sobre óptica, Klaus-Peter Tieck, *Staatsräson*, p. 164.

Respecto de Muratori existen indicios claros de que llega a sentir una gran estima por la teología natural de inspiración newtoniana, lo cual se manifiesta en su constante reclamo de que se aprecien las perfecciones logradas por el divino artificio dentro del orden prevaleciente en el mundo físico. Esto, pues, para seguir validando las demostraciones metafísicas que refutan las ideas deístas o ateas que por entonces circulan, provenientes sobre todo de Inglaterra. Particularmente interesado se muestra Muratori en la maravillosa copia y variedad de creaturas que pueblan la tierra, así como en la misma perfección del cuerpo humano, sobre todo de la cabeza.⁷ Ahora bien, como Muratori distingue perfectamente entre una aportación metodológica válida, como la de Descartes, y los errores contenidos en el sistema de éste y muchos otros filósofos, el suyo es un talante de eclecticismo acogedor de lo que no supone contradicción con las verdades reveladas.

Los aspectos programáticos en que desemboca, para efectos de filosofía moral utilitaria, la filosofía cristiana de Muratori, son: el cultivo del buen gusto y de la sociabilidad amable como algo propio del ciudadano de la República literaria, la búsqueda del conocimiento probadamente sólido para no perderse en la vida y la adquisición del conocimiento de la nueva ciencia natural como confirmación de la verdad revelada. En todo esto campea, desde luego, una clara orientación ecléctica, una de cuyas consecuencias es la “falta de tensión teórico-especulativa” que Continisio percibe en este filósofo.⁸

Asentadas algunas líneas generales del eclecticismo de Muratori, ejemplo ilustrativo del periodo inmediatamente posterior a la crisis de la conciencia europea, situemos este talante filosófico en el contexto hispánico. De gran interés al respecto es el prólogo de José Gaos a una selección de textos de Díaz de Gamarra.⁹ Gaos deja en claro que el eclecticismo ha sido una orientación familiar en la historia de la filosofía española. En ella ha sido frecuente la invocación del famoso principio de Clemente de Alejandría, expresado en sus *Estrómata*:

No llamo filosofía ni a la estoica ni a la platónica, ni a la epicúrea ni a la aristotélica, sino que a cuanto está bien dicho en cada una de estas sec-

⁷ Se recordará su énfasis en la maravillosa capacidad cerebral de retener multitud de ideas e imágenes.

⁸ Así califica repetidamente Continisio el perfil de Muratori en tanto que filósofo.

⁹ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. *Tratados. Errores del entendimiento humano. Memorial ajustado. Elementos de filosofía moderna*, ed. José Gaos, México, UNAM, 1947 (Biblioteca del estudiante universitario, 65), p. V-XXXVIII. Un estudio más amplio del sentido del eclecticismo, sobre el ejemplo del mismo Gamarra, en Victoria Junco de Meyer, *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

tas, por enseñar la justicia y la ciencia acompañada de la piedad, a todo esto elegido y junto, denomino filosofía.¹⁰

Sobre esta base operan los movimientos sincréticos hispánicos del Renacimiento, que han quedado como los más famosos. Tal es el caso, por ejemplo, de los “armonistas” y de los “concordistas”. Figuras famosas dentro de esta orientación son Sebastián Fox Morcillo, conciliador importante del platonismo y el aristotelismo, y Juan Luis Vives, interesado en armonizar la tradición religiosa con la aproximación empírica renacentista. Ya en el desarrollo de la filosofía moderna desde el siglo XVI, el medio intelectual español y el portugués pasan a formar parte de lo que aparece como un segundo gran momento del eclecticismo en la historia de la filosofía, motivado por el auge de la ciencia moderna entre mediados del siglo XVII y finales del XVIII.¹¹ Este frente ibérico afronta el hecho de que mientras por un lado surgen nuevas corrientes filosóficas orientadas a los sistemas, como la cartesiana y la leibniziana, que pretenden un entendimiento entre la tradición cristiana y la nueva ciencia, por otro lado existe y gana fuerza la filosofía empírica británica, interesada en construir sobre la base de la ciencia moderna y propensa a reconocer un contenido sólo en las ideas cristianas que armonizan con esta nueva ciencia.

Si los propaladores de los sistemas cartesiano y leibniziano están convencidos de responder a una “amenaza”,¹² pues tal es lo que reconocen en la deliberada adecuación de las viejas categorías aristotélicas a la nueva dirección de la filosofía, un medio intelectual como el hispánico, interesado simultáneamente en el nuevo espíritu científico y el imperativo cristiano de salvación, toma las cosas con mucha mayor calma. Los españoles no están al frente de la lucha contra las construcciones filosóficas radicales (sensualismo inglés), ni temen gran cosa en cuanto a posibles defecciones dentro de su militancia católica. Su asunto central es responder integralmente a las numerosísimas y variadísimas corrientes de la filosofía moderna, de lo que resulta un doble reto: 1) la conciliación de ciencia y tradición religiosa, y 2) la conciliación de las corrientes entre sí y las de éstas con la

¹⁰ Gamarra, *Tratados*, p. XI.

¹¹ El primer gran momento del eclecticismo habría tenido lugar en el paganismo y los siglos iniciales del cristianismo. Un tercero, en la Francia del siglo XIX, *ibidem*, p. IX. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel: Die Philosophie im 20. Jahrhundert und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung*, ed. Heinz Heimsoeth, Tübinga, Mohr, 1980, p. 137, 540, menciona sólo el primer y el tercer gran momento del eclecticismo. También Georgi Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, Kröner, 1978 (Kröners Taschenausgabe, 13), p. 146, en la voz “Eklektiker”, menciona sólo a los antiguos (Carneades, Cicerón) y a un moderno del siglo XIX, Victor Cousin.

¹² Por lo que toca al leibniziano se había dado ya aquí el ejemplo del rechazo de Wolff a la “filosofía extranjera” (no alemana), por la que debe entenderse la de signo deísta y materialista.

religión. El padre Feijoo constituye un claro ejemplo de la negativa a dejarse absorber por los sistemas completos (aristotélico, cartesiano, gassendista, el de Maignan), dado su rechazo a quedar etiquetado como partidario de alguna de tales vertientes, al tiempo que proclama con orgullo su condición de ciudadano de la República literaria. No se es leibniciano, cartesiano, atomista, panteísta, materialista, etcétera, y cuando mucho se acepta el calificativo de newtoniano y principalmente de baconiano.¹³

De esta manera, en la filosofía española del siglo XVIII se enraíza particularmente el espíritu ecléctico de que ha dado ya ejemplos aislados dos centurias antes y que en el siglo XVII ha ganado campo en otros países. En las obras del siglo XVIII no es infrecuente que se mencionen inspiradores extranjeros, entre quienes, según Gaos, los italianos bien pueden ser mayoría, sin que esto lleve a minimizar a autores alemanes, franceses y de otras nacionalidades que también ejercen influencia.¹⁴ Por nuestra parte, creemos haber aportado elementos suficientes para demostrar que la ciudadanía intelectual de Feijoo armoniza en lo básico con la que Muratori infunde por esas mismas fechas entre los estudiosos. El punto en que parece residir la principal diferencia es en el rechazo a los sistemas. Mientras Muratori tiende a relativizar los alcances de éstos en cuanto al conocimiento de la verdad,¹⁵ Feijoo constata que la construcción de los sistemas puede ser inevitable para el surgimiento de ideas filosóficas nuevas.¹⁶ Esto lo comprueba mediante el ejemplo de Descartes, quien llega a la idea del bruto sin alma por su propio sistema y no por el plagio de lo dicho por otros filósofos, según se le ha imputado. De suerte que el verdadero sentido del eclecticismo, según Feijoo, es el reconocer el genio filosófico, en el doble sentido de este verbo: identificarlo y pagarle tributo como acreedor a la “prerrogativa del inventor”.¹⁷

Desde este punto de vista, la variante feijooniana viene a coincidir con la de Wolff en cuanto que el invento o descubrimiento constituye la máxima expresión del conocimiento útil, cuyo itinerario es el hallazgo de verdades nuevas. Wolff también intenta enfrentar la crisis filosófica ocasionada por la ciencia moderna, aunque en su caso con un vuelco

¹³ Bacon va a ser considerado por muchos pensadores del siglo XVIII como el fundador de la verdadera filosofía ecléctica, como lo refiere Gaos en Gamarra, *Tratados*, p. XIX.

¹⁴ Así, por ejemplo, el alemán Sturm, *Philosophia eclectica* (1686) y los portugueses Cardoso, *Philosophia libera* (1673) y Monteiro, *Philosophia libera seu eclectica* (1772-1775), inspiradores los tres de los eclécticos españoles.

¹⁵ Ya que los entiende como productos “deliciosos” de la imaginación, *Filosofía*, p. 283-297, donde sostiene que los sistemas pueden ser aceptados mientras no se detecte contradicción dentro de ellos ni atenten contra la religión, la salud y la República.

¹⁶ Véase su discurso IX del tomo III del *Teatro*, “Racionalidad de los brutos”, en Feijoo, *Obras*, I, § II, p. 131.

¹⁷ Expresión que aparece en *ibidem*.

mucho mayor a la lógica formal aristotélica. La línea leibniziana es pro-paladora del famoso programa de la *philosophia perennis*, que supone la existencia de un conocimiento filosófico-científico esencial (y por lo mismo de una comunidad de filósofos intemporal) que se autosostiene independientemente de las vicisitudes de la historia. Feijoo viene a coincidir con esto mediante la tesis central de “Resurrección de las artes y apología de los antiguos”, como se ha visto en su apartado, pues estima que las artes resultan de causa primera, esto es, de una intervención divina siempre actualizada en la existencia humana.

Gran contraste hace esto con la filosofía de los atlánticos, en que una cierta inclinación escéptica se torna evidente cuando Hume afirma que el distintivo del literato cristiano es conocer la duda.¹⁸ Tampoco reconocen Hume y Montesquieu ninguna República literaria o comunidad de sabios que ofrezca certezas o puntos de apoyo seguro a la manera que quiere Muratori. El Montesquieu de *Cartas persas*¹⁹ duda hasta de la existencia de una comunidad intelectual reconocible: por una parte están los filósofos y por la otra los científicos, y en cada sector sólo priva un claro desprecio por el otro. Los sabios no dejan de estar marcados por la situación social y los condicionamientos morales consecuentes, afirma el francés, por lo que su adscripción a una comunidad intelectual —ya no digamos a una filosofía suprahistórica— resulta simplemente mítica.²⁰ La variante atlántica es la más renuente a adoptar el talante ecléctico sustentador de la idea de una sabiduría filosófica o científica intemporal. La posición muratoriana mantiene, en cambio, la idea de una gran comunidad de sabios, de una República literaria pues, sin asumir por otra parte la existencia de una sabiduría filosófico-científica suprahistórica. Son Wolff y Feijoo quienes retienen elementos decisivos de esta última certeza, cuyos orígenes platónicos resultan incuestionables.

Aclarado lo anterior, podemos dirigir nuestra atención a la situación intelectual de Nueva España y tratar de precisar de qué manera se respondió o asimiló ahí el espíritu de eclecticismo del siglo XVIII. El primer inciso abordará directamente el punto mediante el ejemplo de dos autores notables de la segunda mitad de esa centuria.

¹⁸ Gaos cita un pasaje de *The Natural History of Religion* (1755) de Hume, que reza así: “ser un filósofo escéptico es en un hombre de letras el primer paso y el más esencial para llegar a ser un buen cristiano.”

¹⁹ Carta CXLV de *Lettres persanes*, p. 265.

²⁰ Como señala Iglesias, *Pensamiento*, p. 68, Montesquieu no deja de exhibir una cierta vena aristocrática en cuanto a su concepción del quehacer intelectual, algo muy propio de su época y país de origen. En la carta persa citada se incluye la observación de que el *homme d'esprit* es despilfarrador y experimenta un gran aburrimiento al verse acompañado de gente común. Sin embargo, como se está viendo, esto no lo lleva a identificarse con los de su misma afición a las letras, de manera que a fin de cuentas topa con rechazo o ambiente indiferente en todas partes.

Dos forjadores de la mentalidad utilitaria en Nueva España: Juan Benito Díaz de Gamurra y José Antonio de Alzate y Ramírez

Dos aspectos del eclecticismo católico constatado en Muratori se han dado ya en Nueva España a finales del siglo XVII: el seguimiento de un criterio de verdad y discreción como propio del hombre de letras y la indagación científica situada en un ámbito distinto de la verdad revelada.²¹ El sabio Carlos de Sigüenza y Góngora y la escritora sor Juana Inés de la Cruz se han familiarizado por entonces con las principales corrientes científicas en boga, sobre todo la de Descartes y Galileo. Su desempeño en este sentido es aún muy simple pero no por ello endeble. Rodeados de un ambiente marcado todavía por el escolasticismo, ambos personajes dejan testimonios del entiesamiento y carácter abstracto que reconocen en el tipo de filosofía y ciencia prevaleciente, sobre todo la impartida en la Universidad de México. Abiertamente afirman una diferencia entre lo que es el campo de la autoridad y lo propio de la razón; distinguen la astrología de la astronomía, y de manera más genérica el conocimiento propugnado por la “verdadera filosofía”, dependiente de la observación y la experimentación con fundamento teórico en hipótesis matemáticas. Todo esto ocurre bajo el ropaje del lenguaje escolástico tradicional, como al emplear los conceptos de ciencia natural y ciencia revelada. Sigüenza y Góngora se mostró ya en el papel de desengañador de las creencias del vulgo, por ejemplo, al desmentir el significado astrológico de los cometas en su famosa *Libra astronómica y filosófica*. Las doctrinas de Kepler y Galileo le fueron familiares a este sabio novohispano.

Desaparecidos estos personajes, adviene un periodo que Navarro califica como de decadencia escolástica extrema. Esta situación, sin embargo, no tarda en cambiar gracias a las innovaciones pedagógicas e ideológicas introducidas por las órdenes de los oratorianos y los jesuitas, muy especialmente de estos últimos. En los colegios de estas órdenes se pone un énfasis inusitado en lo relativo a cuatro aspectos de modernidad filosófica, de acuerdo con Navarro: 1) método, 2) filosofía teórica, 3) aspectos científicos, 4) aspectos de filosofía práctica.

Respecto del método es de destacar el abandono explícito del argumento de autoridad, lo que implica acudir de primera mano a las fuentes y conocer directamente a los autores, sin que se olvide el imperativo cartesiano de las reglas del método. En cuanto a la filosofía teórica, de

²¹ Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, ed. Mauricio Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1998, p. 29-38, trata de la evolución de la filosofía y la ciencia en el México colonial. A continuación seguiremos este estudio.

destacar es el estudio de las obras de los grandes filósofos modernos,²² así como de otros de menor vuelo,²³ en lo que sobre todo se presta atención a los sistemas de Descartes y Gassendi. Lo más notable es la admisión ecléctica (en el sentido católico) de varias ideas modernas, como la distinción del campo metafísico y el físico, el método experimental, el énfasis en la física experimental, el atomismo físico, la generación seminal (no espontánea) en plantas y animales.

Ya en lo relativo a la ciencia, el estudio de las doctrinas de Galileo, Kepler, Brahe, Scheiner, Boyle y otros, desplaza el de las teorías escolásticas en el campo de la física y la astronomía, y ya no se oculta la simpatía por el sistema de Copérnico. Finalmente, respecto de la filosofía práctica, la enseñanza jesuítica niega el derecho divino de los reyes y afirma la soberanía popular, así como proclama la libertad de todos los hombres y la ilegitimidad de la esclavitud, la importancia del mestizaje como conformador de los pueblos, la valoración de las antiguas culturas indígenas, el impulso a la cultura criolla independiente y un énfasis significativo en la importancia de la condición americana y particularmente la mexicana.²⁴

Ocurrida la expulsión de los jesuitas en 1767, la obra renovadora de esta orden es continuada por Juan Benito Díaz de Gamarra, miembro del Oratorio de San Felipe Neri, quien por cierto tiene oportunidad de estudiar en Pisa, Italia, para retornar luego a Nueva España a ocupar cargos importantes en su orden.²⁵

Ya desde la perspectiva que ante todo interesa aquí, la de la consolidación del utilitarismo neomercantilista, Gamarra importa como un impulsor decisivo de la reflexión moral recogida y potenciada por dicha corriente de pensamiento²⁶ y no como un autor de propuestas economi-

²² Bacon, Descartes, Malebranche, Leibniz, Gassendi.

²³ Feijoo, Maignan, Lossada, Tosca, etcétera.

²⁴ Gabriel Méndez Plancarte, ed., *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1941 (Colección del estudiante universitario, 24), incluye textos selectos de varios de esos jesuitas impulsores de los cambios intelectuales en Nueva España (Clavigero, Alegre, Cavo, Guevara y Basoazábal, Márquez, Fabri y Maneiro). La selección permite ver la amplia gama de temas dominados por ellos, desde la historia antigua de Nueva España hasta la filosofía moderna.

²⁵ Nacido en 1745 en la provincia de Michoacán, Gamarra llega a ser procurador de su orden en Madrid y Roma, además de ejercer el cargo de rector, prefecto de estudios y tres veces catedrático de filosofía en el colegio de San Francisco de Sales en San Miguel del Grande. En Pisa obtiene el doctorado en cánones. Es socio de la Academia de Ciencias de Bolonia. Muere en 1783. Estos datos biográficos aparecen en el *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, México, Porrúa, 1976, I, p. 646, y en el prólogo de Navarro a los *Elementos de filosofía moderna* del propio Gamarra, editados y traducidos por él, México, UNAM, 1963.

²⁶ El primer capítulo del libro II de sus *Elementos* está intitulado "La psicología o el alma racional". La tercera parte del libro se llama "Elementos de ética o filosofía moral", Gamarra, *Elementos*, segunda parte, libro II, disertación I, § 36-121, p. 115-144, 183-192.

cas en aras de la riqueza y fuerza del Estado. Esta última función la desempeña por esas mismas fechas Alzate. Gamarra es ante todo un difusor del marco filosófico de la nueva ciencia física y un crítico del escolasticismo decadente, por lo que su perfil de impulsor de la filosofía práctica recuerda mucho al de Feijoo. Desde este punto de vista importan mucho sus *Elementos de filosofía moderna*, publicados en latín como *Elementa recentioris philosophiae* (1774) y adoptados como libro de texto por varios colegios novohispanos y hasta la misma universidad de México. Asimismo, debemos hacer mención de su librito *Errores del entendimiento humano* (1781),²⁷ escrito en español con un estilo claro y sencillo, idóneo para hacerlo ameno y accesible a un público amplio. Aunque este segundo escrito es el que resulta aquí de primer interés, preciso será hacer menciones ocasionales a los *Elementos*, ya que esto arrojará luz en la explicación.

Retomemos los tres puntos ya esbozados con base en Muratori para delinear una temática de la filosofía moral católica de orientación ecléctica, dentro de la que acomodaremos las ideas de Gamarra. Respecto del principio de verdad como independiente del de autoridad, particularmente reveladora es una nota de los *Elementos*²⁸ en que Gamarra critica una edición reciente de la *Lógica* de Andrés Piquer²⁹ por un hermano de su orden religiosa. El mencionado editor se dedica a censurar a todo autor moderno que aparece en el texto,³⁰ con el objeto de declarar a Aristóteles el único autor estimable en el campo, sólo continuado en forma digna por Piquer.

Gamarra censura ahí que dicho editor haya atacado a Feijoo, “venerable anciano, esplendor del siglo que ahora envejece y de nuestra España” por el mero hecho de que éste elogia indistintamente a varios de los autores modernos desautorizados por la ortodoxia escolástica. Para Gamarra, la propia definición de la filosofía implica el rechazo directo del argumento de autoridad: “El conocimiento de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, adquirido con la sola luz de la naturaleza y con el raciocinio de ahí derivado”.³¹ Así, dado que la luz natural es concedida a todo ser humano, cualquiera amerita recibir atención con tal de que exponga ordenadamente sus razones. El tema del buen gusto es permanente en

²⁷ A diferencia de los *Elementa*, impresos en México, los *Errores* aparecen en Puebla y bajo el pseudónimo de Juan Bendiaga. Esta última obra se incluye completa en Gamarra, *Tratados*, p. 1-123.

²⁸ Gamarra, *Elementos*, p. 193, nota 2.

²⁹ Al que ya mencionamos en nuestro capítulo IV como parte del grupo de los intelectuales innovadores en España.

³⁰ Bacon, Descartes, Gassendi, Malebranche, Wolff, Locke, Verney, Arnaldo, Heinecius, etcétera.

³¹ Cit. por Navarro. *Filosofía*, p. 41.

los *Errores*, en cuyo anexo lo define como “lo que resulta de la doctrina de las proporciones en la geometría del espíritu”.³²

Respecto de la “crítica de los errores”, es en *Errores del entendimiento humano* donde obviamente se trata más el punto. No consiste, sin embargo, en una refutación directa de teorías filosóficas. Claramente se maneja ahí la temática del desengaño al estilo de Feijoo, en tanto que su objeto es a todas luces el descrédito de los errores del vulgo. Éstos se relacionan con la salud, la sabiduría humana y la moral, y en esta triple temática está dividido el contenido del libro.³³

En cuanto a la salud, Gamarra predica la necesaria moderación y la vigilancia para que no por buscarse afanosamente un fin se consiga el contrario. La buena salud consiste en “la armonía de las partes sólidas de nuestro cuerpo y de los líquidos; o por mejor decir, en la robustez y la tranquilidad”.³⁴ Se está fuerte y alegre, se está por tanto sano. ¿Por qué este gran interés en la salud en un libro de orientación filosófica? Porque sigue la senda feijooniana no sólo en lo relativo a la capacidad del sujeto de procurarse su propia salud sino en demostrar que un filósofo cuida su estado físico, al grado de enseñar a los otros sobre esto.³⁵

Respecto de la sabiduría humana, Gamarra está interesado en las condiciones y los principios que deben privar entre los estudiosos, con énfasis en los alcances del conocimiento físico. Quien tiene este conocimiento descubre el resorte secreto de los admirables fenómenos del universo, afirma en una clara vena feijooniana. Destaca en esta sección, asimismo, el interés de Gamarra en la traducción como el buen método para aprender el latín, lengua útil como pocas,³⁶ para tratar después sobre la vocación dada a cada uno por la naturaleza, la que nunca debe ser despreciada

³² Gamarra, *Tratados*, § XIV, p. 110.

³³ En cuanto a la salud, trata del nocivo exceso en los cuidados y la observancia de las modas, así como los inconvenientes del uso de fajas en los niños, el afán de querer mantener la hermosura y andar siempre en coche, además del exceso en el comer. Respecto de la sabiduría humana, los errores son el de leer cosas que en realidad no están escritas en el texto visto, creer que se sabe lo que se ignora, afirmar lo que no se sabe, estudiar para no aprender, hablar sin hacerse entender y querer oponerse a la naturaleza. En cuanto a la moral: no querer escuchar o decir la verdad, no fiarse de nadie o fiarse de todos, amar a los defraudadores, hacerse ridículo y odioso para ganar la estima o querer ser amado de todos y no amar a nadie, querer los cargos y no las cargas, procurar que no haya doctos ni estimar a los que existen, buscar a los doctos después de muertos, no querer tener hijos sanos ni valerosos o hermosos y sabios.

³⁴ Gamarra, *Tratados*, error primero acerca de la salud, § I, p. 6.

³⁵ En el ya citado volumen de Méndez Plancarte, *Humanistas*, p. 117, se incluye un fragmento del jesuita Andrés de Guevara y Basozábal en que desmiente el prejuicio de que la dedicación a la filosofía sea perjudicial a la salud. Como ejemplo de lo contrario Guevara menciona al mismo Feijoo, que vivió muchos años.

³⁶ Menciona el mérito del peruano Orellana, autor de *Instrucción de la lengua latina* (1763), quien ha recalcado esta importancia del método de la traducción, *Tratados*, § II, p. 48, 122 nota 17. Apunta la poca atención que se ha prestado hasta entonces a Orellana.

por los padres o los mismos hijos. No dejar al hijo seguir su vocación natural representa una merma para el bien público y el particular; así como un soslayar el reconocimiento que merecen los ingenios y las artes, sean liberales o mecánicas.

El carácter social de la utilidad está aquí presente pero no mediante un análisis diferenciado: la inventiva no tiene que ver con el ámbito doméstico sino con la disponibilidad de conocimientos ya existentes, de los que resultarán nuevas verdades. Todo individuo necesita de otros para obtener conocimiento, y si el Creador ha dispuesto que las “noticias útiles” provengan de la sociedad, justo es que los individuos devuelvan a ésta el conocimiento. De ninguna manera debe tratar de guardarlos para sí o exponerlos deliberadamente en forma confusa para que nadie los entienda.³⁷ Al conocer los errores sobre la moral, los lectores del oratoriano se ilustran lo mismo sobre las bases del conocimiento científico que sobre las reglas y los principios de conducta respecto de asuntos tan cotidianos como el dinero, el sentido del servicio público y algunas cuestiones de pedagogía.³⁸ Por ser la parte más amplia e interesante del texto, veámoslo con cierto detalle.

La tónica vuelve a ser el resaltar la utilidad como aparejada a la condición social del hombre sin un análisis diferenciado de la primera. Respecto del conocimiento, Gamarra apunta la improcedencia de conformarse con la primera teoría o doctrina que se recibe, con lo que erige el talante ecléctico como indispensable, por lo menos en la ciencia física.³⁹ El afán de dinero lo relaciona con la desconfianza surgida cuando no se reflexiona ni se estudia cómo son los hombres. El servicio público buscado por causa de los placeres y ventajas que va a traer consigo, es algo que también es objeto de la crítica de Gamarra a los errores morales comunes, con una preocupación por la limpieza de intención que no deja de recordar un tanto a Feijoo.

En cuanto a lo pedagógico, Gamarra censura el error de que los hombres de edad humillen a los jóvenes por considerarlos intrusos en el mundo, con lo que los hacen abandonar empresas gloriosas y convertirse en ciudadanos inútiles. Es de deplorar asimismo que se ignore la utilidad de los estudios de las bellas letras, la geometría y la física experimental, mientras no se advierte la inutilidad de las modas vanas (afeites, cosméticos) ni se duda de la utilidad de la actividad de médicos o abogados. Al

³⁷ Esto concuerda, por cierto, con el énfasis de Muratori en que el buen gusto implica saber comunicar los conocimientos relevantes a los demás. Véase nuestro capítulo II.

³⁸ En Gamarra, *Tratados*, p. 55-99.

³⁹ *Ibidem*, § IV, p. 56. Menciona el ejemplo de las teorías sobre los últimos elementos de la materia: átomos para los gassendistas, cualidades ocultas para los aristotélicos, etcétera, sin que quienes las sustentan confronten los argumentos y busquen la verdad.

respecto ofrece una reflexión que recuerda mucho la concepción del sabio descubridor de verdades de Wolff y Feijoo:⁴⁰

los hombres vulgares no conocen aquella íntima y delicada conexión que tienen entre sí todas las ciencias, ni saben que el *descubrir las verdades* es la que debe llamarse *ciencia útil*, porque las verdades en cualquier modo son siempre útiles a los hombres (subrayado de Gamarra).⁴¹

Los ejemplos de Galileo Galilei y William Harvey sirven al filipense para demostrar cómo los estudios reputados de inútiles terminan por mejorar el conocimiento geográfico y la navegación, la medicina y el rescate de vidas. Pocas líneas antes, este autor ha exaltado la figura del rey Carlos III, a quien atribuye haber roto la lamentable costumbre de ignorar a los sabios en vida para sólo recordarlos después de muertos. El monarca ha establecido premios por los descubrimientos y las artes útiles, así como para la Sociedad Bascongada de Amigos del País, asociación patriótica que en opinión de Gamarra no pide nada a las de las otras naciones. Nada sería tan beneficioso, exclama, como establecer una Academia Real de Ciencias y Artes en la América española, al tiempo que se muestra escéptico de que este reclamo suyo vaya a tener efecto.

Se ha mencionado que el escrito breve de Gamarra sobre los errores del entendimiento humano recuerda en mucho a Feijoo por su intención de desengaño popular. Para fortalecer el parecido debe mencionarse la variedad de temas tratados en dicha obrilla, rasgo que la asemeja al *Teatro* del benedictino español.⁴² Asimismo, cuando Gamarra incluye en uno de los pensamientos sueltos anexos al escrito la idea de que para enseñar las verdades filosóficas se necesita primero la destrucción del error por la vía de la ridiculización, paso previo a revelar la verdad y mover el corazón mediante imágenes de elocuencia, su senda vuelve a

⁴⁰ En Gamarra existe una influencia demostrable de Wolff en la clasificación de las disciplinas presentada en sus *Elementos*. Afirma Navarro que "por primera vez se tiene en México una obra filosófica moderna, con la estructuración que dio a las diversas disciplinas el filósofo alemán Christian Wolff", *Elementos*, p. xv. Hay que apuntar que Carlos de Borbón, todavía como rey de Nápoles, dispone introducir en ese reino la clasificación wolffiana de las ciencias, Hazard, *Pensée*, p. 48. Wolff también parece haber influido en las consideraciones de Gamarra sobre el método lógico-analítico o "de invención", que este último expone en *Elementa*, primera parte, libro III, § 159-166, cap. I, p. 79-81, dentro de la parte dedicada a los medios de encontrar y comunicar la verdad.

⁴¹ Gamarra, *Tratados*, § xv, p. 96-97. Se recordará el énfasis de Wolff en la unidad o conexión que subyace en las diferentes verdades.

⁴² También es de señalarse que entre Gamarra y Feijoo hay coincidencia en la crítica dura a la medicina de su tiempo, en la que abundan los farsantes. La expresa Gamarra, por ejemplo, al mencionar que algunos médicos pueden apoyar la equivocada idea de que las madres no deben criar a sus propios hijos, *ibidem*, § IX, p. 27-28.

ser parecida a la de Feijoo, aunque en lo de la elocuencia concuerda con Hume y Muratori.

También hay coincidencia entre Feijoo y Gamarra en lamentar que en América se buscan y veneran los libros europeos, sin prestar oídos a los autores locales que no pueden costear la impresión de sus obras, dado lo caro del papel.⁴³ ¿No se les debería conceder más atención y apoyo a estos sabios locales, quienes ofrecen también la ventaja de estar a la mano para responder las dudas posibles?⁴⁴ Dialogar con un médico, un filósofo, un matemático o un crítico, ¿no instruye todavía más que la mera lectura de un libro escrito por ellos mismos? ¿No se beneficiarían mucho los ricos al buscar la sociedad y el trato de los doctos? Evidentemente, éstas son convicciones de Gamarra expresadas a manera de preguntas, con cierto parecido con Verri en cuanto a recalcar que el sabio es más autosuficiente que el rico.

Por tanto, el filósofo novohispano propone que se ponga a los hombres de letras hispanoamericanos en la necesidad de revelar sus talentos para poder evaluarlos, de la misma manera que al buen luchador sólo se le conoce en la propia lucha. Si esto se hiciera, sostiene, poco tardarían en mostrarse los notables ingenios americanos; precisamente es en este sentido que Gamarra espera la creación de la ya mencionada academia de ciencias y artes del Nuevo Mundo.

Mostrada la tónica ecléctica y de cosmopolitismo filosófico de Gamarra, así como su preocupación por un conocimiento útil que lleve a buen puerto en la vida, pasemos a ver lo relativo a su aprecio por la nueva ciencia. Sus *Elementos* incluyen un capítulo dedicado a la teología natural, precisamente después del relativo a “la psicología o del alma racional” y antes del dedicado a la filosofía moral. A Navarro no le parece casual el

⁴³ *Ibidem*, § IV, VII, p. 78-79, 79-80. En Nueva España no se producía papel, por lo que se le tenía que importar de la Península ibérica, incluso para la gananciosa manufactura de los tabacos. Guillermo Céspedes del Castillo, *El tabaco en Nueva España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1992, p. 117.

⁴⁴ Agustín Millares Carlo, “Feijoo en América”, en *Cuadernos hispanoamericanos* 3, v. XV, 1944, p. 139-160, trata del gran aprecio hispanoamericano por la obra de Feijoo, precisamente a causa de la defensa que en ella se hace de la intelectualidad del Nuevo Mundo. Evidencias del conocimiento de sus obras las hay desde 1732 (Perú) y 1734 (Nueva España). De gran importancia en todo esto es el discurso “Españoles americanos” del benedictino, publicado en el v. IV del *Teatro crítico*, que se puede consultar en Feijoo, *Obras*, I, p. 155-160. En este discurso, Feijoo refuta la difundida idea de que el ingenio de los jóvenes americanos decae prematuramente. La causa de la aparente esterilidad intelectual de los americanos, explica, es la escasez de oportunidades para el desarrollo de su talento. Desde el punto de vista moral, afirma Feijoo, los jóvenes hispanoamericanos son más puros y dedicados al estudio que los peninsulares. Sobre la corriente denigratoria que afirmaba la precoz madurez y decadencia de los pobladores de América, entre otros argumentos, Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, trad. Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, *passim*.

que el autor haya escogido esta forma de estructurar el material,⁴⁵ pues juzga que la intención en ambos capítulos es la de esgrimir la ciencia moderna para demostrar la existencia de un numen supremo sin tener que recurrir más a los argumentos aristotélicos y escolásticos tradicionales.

La argumentación está organizada desde un principio para el debate con los libertinos, los deístas y los ateos, tónica que se prolonga en la exposición de una filosofía moral dividida en dos partes generales, relativas a los deberes y las virtudes. Esta organización del material corrobora visiblemente la modernidad ecléctica de Gamarra, inclinado sin tapujos a exaltar los alcances de la teología natural o la demostración de la existencia divina con el apoyo exclusivo de la luz natural de la nueva ciencia, pero es de recordar que esta exaltación ocurre después de haber abordado lo relativo a la psicología, en cuya cuestión central, la del vínculo cuerpo-alma, Gamarra reivindica la validez de la explicación peripatética.⁴⁶ Esto quiere decir que está dispuesto a admitir tales innovaciones sólo tras de asentar que en este punto hay un planteamiento filosófico ortodoxo irrefutable, con lo que sigue totalmente la línea de Muratori, a quien conoce.⁴⁷

¿En qué residiría la originalidad de Gamarra, toda vez que hemos puesto de relieve sus coincidencias con Feijoo, Wolff y Muratori? A nuestra manera de ver, en cuatro aspectos se revela un significativo contraste entre el novohispano y estos otros autores: 1) su énfasis de la importancia del vivir conforme a la naturaleza, 2) su valoración negativa de las pasiones humanas, 3) su conciencia de los efectos retardados de la utilidad, y 4) su idea de la búsqueda de la felicidad.

Por lo que toca a vivir conforme a la naturaleza, Gamarra habla del benéfico uso de ropa laxa y apropiada tanto en niños como en adultos. En esto, como en sus observaciones sobre la alimentación y la necesidad de ejercicio físico, el oratoriano apela constantemente a la sabia moderación de los goces y el dinamismo corporal dictados por la naturaleza; sin embargo Gamarra toma posición frente a la teoría rousseauiana de los efectos nocivos de la vida en sociedad y de las supuestas ventajas de

⁴⁵ Navarro, *Filosofía*, p. 219-220.

⁴⁶ Gamarra, *Elementos*, segunda parte, libro II, §137-152, cap. 3, p. 149-154. En § 137, p. 149 leemos: “Nosotros, por tanto, que profesamos la filosofía ecléctica, depuesta toda afeción de partido, ni impugnamos a los filósofos antiguos por viejos, ni alabamos a los modernos porque son modernos, sino precisamente porque... parecen arrebatar la palma a los antiguos en muchos puntos... Por lo demás, el afecto con que abrazamos a los modernos no nos arrebató a tal grado que acojamos efusivamente sus opiniones sin hacer ningún examen, sino que más bien con toda libertad nos apartamos de su sentencia cuando nos parece contraria a la verdad...” Y así procede a la crítica del ocasionalismo de Malebranche, de la armonía preestablecida de Leibniz y de varias doctrinas relativas a la relación entre cuerpo y alma.

⁴⁷ En *Tratados*, p. 38, se refiere al “célebre señor Muratori” como autor de una historia de inscripciones antiguas (*Novus Thesaurus veterum inscriptorum*, 1739-1743).

vivir como el hombre natural, que permitiría alcanzar una edad más prolongada. Estas ideas le parecen desatinadas, pues Rousseau atribuye a la sociedad lo que en realidad es un defecto del individuo.⁴⁸ Empero, un poco más adelante Gamarra evalúa la existencia en sociedad como un vivir encerrado y un tanto inmóvil entre las paredes fabricadas por los antecesores,⁴⁹ por lo que no deja de estar un tanto contagiado de la idea de los efectos nocivos de la vida social como un nudo de convenciones.

En tónica parecida sustenta que respecto de los hábitos alimenticios los hombres deberían observar la moderación que el instinto impone a los animales,⁵⁰ pero ante todo es en la crianza de los niños que subraya con más énfasis la pertinencia de seguir los dictados naturales, principalmente respecto de que las madres no confíen sus hijos a nodrizas o *chichiguas*.⁵¹ El tema de la salud tiene que ver, pues, con los principios de una crianza que evite las deformidades físicas y morales, en lo que importa mucho el hábito del movimiento en su significado más amplio. Esta temática del conducirse según los dictados de una naturaleza contrapuesta a lo urbano y artificial marca una cierta distancia con los autores europeos del utilitarismo neomercantilista. Acaso sólo en Wolff y su “ley de la naturaleza” se anuncia tenuemente este tipo de designio natural que Gamarra sintetiza en la fidelidad a lo natural.⁵²

En cuanto al tema de las pasiones, en Gamarra no hay algo parecido al momento feliz del desengaño positivo de Feijoo, quien podía aceptar el deseo de hacer fortuna como incentivo para el ejercicio público. Como se vio ya, según el novohispano la búsqueda de riquezas y goces no debe actuar como estímulo para ocupar cargos. Durante las pocas ocasiones que Gamarra menciona las pasiones,⁵³ la valoración de ellas es ante todo negativa. El hombre guiado por la pasión pierde la claridad de sus luces, así como de la justicia. La estructura de la parte de los *Errores* dedicada a la moral revela ya, en negativo, la idea que Gamarra se forma del hombre útil.

⁴⁸ Gamarra, *Tratados*, § 1, p. 28: “Pero este defecto [no tener vida prolongada], que sin razón atribuye el señor Rousseau a la sociedad, no es suyo, sino de los que en ella vivimos.”

⁴⁹ *Ibidem*, § XII, p. 31: “En la sociedad vivimos encerrados ante las paredes, fabricadas por el temor de nuestros abuelos. Obedézcase enhorabuena y sírvanse a la necesidad, a la utilidad y a la decencia; pero concédasele también algo a la salud”.

⁵⁰ *Ibidem*, § X, p. 35.

⁵¹ *Ibidem*, § V-IX, p. 26-28.

⁵² Aunque es justo decir que en el Montesquieu de *Cartas persas* (1721), particularmente en el cuento de los trogloditas, hay ya algo del sentimiento que Rousseau difundirá después en torno a una naturaleza pura. Se trata, sin embargo, de una etapa de su producción en que Montesquieu todavía no da curso pleno al utilitarismo neomercantilista. Éste queda formulado en forma más completa en *Del espíritu de las leyes* (1748).

⁵³ Por ejemplo, en *Tratados*, § X, IV, p. 58-59, 62; *Elementos*, primera parte, libro II, cap. 5. § 115-132, p. 67-72.

Comienza por el error de la falta de amor a la verdad (primero y segundo error), para pasar luego a errores relacionados con las relaciones interpersonales y actividades públicas (tercero a octavo) y terminar con los ocasionados por el desconocimiento de la utilidad de ciertas ciencias (novenno a duodécimo). El discurso gira así siempre en torno al amor a la verdad, que se proyecta en el justo aprecio de las ciencias. El individuo debe aprender primero que quienes aparecen como amantes de la verdad con frecuencia no lo son, de ahí que le importe mucho saber reconocer la mentira. Más adelante, al afirmar la necesidad de mantener un justo medio entre la confianza excesiva y la desconfianza frente a los otros, Gamarra afirma la pertinencia de no sospechar gratuitamente pero sí de ser prudente en el trato con los demás. Esto lo lleva a explicar la generalizada inclinación a la adulación, relacionada con el amor propio o deseo de ser estimado por los otros y más que los otros, deseo que degenera en orgullo o vanidad, así como en el ansia de ser amado sin amar.

Establecida la necesidad de amar y no sólo querer ser amado, Gamarra explica que los altos cargos sólo están bien servidos si se asume el imperativo de amar a todos los súbditos como a los propios hijos.⁵⁴ Por tanto, el aprender a amar solícitamente es parte importante del programa de vida del hombre útil, en lo que las pasiones del amor propio más estorban que ayudan. Gamarra asume que a quien ocupa una alta responsabilidad no se le debe achacar que disfrute placeres lícitos, como el de la pluma y la mesa.

Algo parecido espera Gamarra de los padres cuando sus hijos muestran una preferencia hacia una profesión u oficio legítimo: se les debe apoyar incondicionalmente para que lo ejerzan sin obstáculos. A resaltar esto y predicar la paciencia frente al tiempo necesario para que los hombres y empresas útiles den sus frutos dedica los últimos capítulos sobre los errores morales, y en ello no sólo dirigiéndose a los padres sino también a los hombres ricos, quienes deben aprender a apreciar a los doctos. En todo esto, Gamarra tiene presente que el desprecio generalizado por cierto tipo de conocimientos (la geometría, las matemáticas, la física, etcétera) procede de que éstos necesitan tiempo para revelar su utilidad. El motivo último de estas actitudes irracionales es la renuencia a admitir que algo nuevo pueda ser útil o en cierta medida legítimo, sobre todo si lo propone alguna persona joven.⁵⁵ El prejuicio contra la aportación de los jóvenes es, en última instancia, el gran error combatido por este au-

⁵¹ Como ejemplos concretos menciona al arzobispo Núñez de Haro, cuya actividad en el combate a la epidemia de 1779 rememora, y a otros obispos de Nueva España, *ibidem*, § IX, p. 74.

⁵⁵ *Ibidem*, § XVIII, p. 99: "...si un hombre, y mucho más si un joven, se atreve a imprimir un librito... al punto salta uno por acá, otro por acullá; rajan y cortan a roso y velloso; llueven sobre el pobre autor los críticos, satíricos y los envidiosos..."

tor, para quien la apertura de miras es de necesidad constante en la lucha contra el falso razonamiento.⁵⁶ No anda muy lejos Gamarra de la crítica feijooniana de la frecuente falla humana para apreciar y reconocer la gran variedad de expresiones en los congéneres.

En cuanto a su idea de la felicidad y de los afanes humanos en su búsqueda, Gamarra invoca el plan divino, dentro del cual estuvo el limitar las capacidades concedidas al hombre en su conocimiento de las cosas.⁵⁷ Si Dios no dio al hombre la capacidad de visión de un microscopio ni un oído delicadísimo capaz de percibirlo todo, ello fue para que esta creatura suya no se perdiese viendo objetos minúsculos ni se ensordeciese por cualquier movimiento. Limitado como está en cuanto a sus sentidos, el hombre puede de cualquier manera disfrutar el cielo y gozar del suave arrullo del céfiro.

Ya en lo relativo al entendimiento humano, el filipense discurre similarmente. Establece un paralelo entre la relación del hombre con la bestia y la de aquél con Dios. Así, de la misma manera en que el ser humano supera al animal por saber lo que éste ignora, la inteligencia divina soborna a la humana por conocer el destino de cada persona. Si no fuera así, ni la bestia ni el hombre cumplirían con las funciones o actividades asignadas por el Creador.

Como Muratori, Gamarra propone una ética de la humildad con base en la condición limitada del hombre, pero el italiano exaltaba los alcances racionales del hombre y la proximidad que estas facultades suponen entre éste y Dios,⁵⁸ además de reconocer la utilidad de las pasiones, en tanto que Gamarra subraya más bien los defectos humanos y la necesidad de un reconocimiento incondicional de la voluntad divina, soberana en su decisión de limitar la capacidad de las creaturas. Si Gamarra se aleja del optimismo cognoscitivo de Muratori, más distanciado está aún de la participación humana de la sabiduría divina proclamada por Wolff.

Dirijamos ahora nuestra atención a José Antonio de Alzate y Ramírez.⁵⁹ ¿Ejerce Alzate frente a Gamarra una función similar a la de

⁵⁶ *Elementos*, primera parte, libro segundo, cap. 6, § 133, p. 72, señala que las “falacias de la mente” retardan de modo extraordinario la adquisición de la verdad.

⁵⁷ Esta idea de la bondad divina manifiesta en una limitación de bienes y capacidades aparece en *Tratados*, § VIII, I.I, p. 102-103, 112.

⁵⁸ Se recordará, por ejemplo, que Muratori veía en el libre albedrío una especie de vislumbre directo por el hombre de la libertad de que goza Dios.

⁵⁹ Bachiller en teología por el colegio de San Ildefonso, su vida transcurre entre 1737 y 1799. Su amplia labor editorial se explica en parte por sus buenas relaciones con los virreyes, sobre todo con Bucareli y durante algún tiempo con el segundo conde de Revillagigedo, con quien termina en pleito abierto. Es miembro de la Sociedad Bascongada de Amigos del País y del Jardín Botánico de Madrid. Sobre la vida de Alzate véase Roberto Moreno, *Un eclesiástico frente al Estado borbón. Discurso. Edmundo O’Gorman, respuesta*, México, Coordinación de Humanidades UNAM, 1980.

Campomanes frente a Feijoo en España? En ciertos aspectos hay paralelos innegables, aunque es preciso decir que Alzate comienza a publicar antes que Gamarra. Desde un punto de vista temático y no cronológico apreciamos el tránsito de una posición enfrascada en cuestiones filosóficas a otra interesada en asuntos económicos y la necesaria movilización de las voluntades e inteligencias en favor del bienestar material.

Alzate ejerce una actividad eminentemente publicística que abarca desde el *Diario literario de México* hasta las *Gazetas de literatura de México*, esto es, de 1768 a 1797, con el propósito, entre otros, de invitar a los particulares a exponer sus propuestas en asuntos de utilidad pública, ya sea mediante noticias, inventos o mejoras técnicas para la economía, la práctica médica y el nivel cultural en general.⁶⁰ Quizás sea el prólogo al tercer volumen de la edición poblana de 1831 el fragmento que más revelador resulta en cuanto a las intenciones de Alzate al publicar sus revistas.⁶¹ Ahí se refiere a los “diarios” como un tipo genérico de publicaciones en el que pueden distinguirse tres modalidades, por lo menos en Europa: 1) del estilo de los publicados en París, Leipzig, Roma, Ferrara,⁶² con extractos de obras de todo tipo de literatura; 2) memorias de academias, como las de Ciencias de París, Berlín, San Petersburgo, en que se exponen las obras de los principales físicos y matemáticos; 3) el económico, que incluye noticias sobre agricultura, comercio, navegación y todo lo relacionado con el bien público. Alzate no identifica sus gacetas con ninguno de estos tres tipos en particular. Ya al momento de explicar sus fines al publicarlas, menciona los siguientes: editar manuscritos de alto nivel pero olvidados; impulsar la agricultura y el comercio pero particularmente la minería, “parte principal del reyno”, confiada ahora a hombres ignorantes de los métodos más elementales en el beneficio de los metales; difundir la geografía de América, ignorada hasta el momento por su extensión y reciente conquista, así como su historia natural, que ofrece un campo de “conocimiento exquisito” en Nueva España, como lo han registrado ya autores previos.

⁶⁰ Las obras de Alzate fueron reeditadas en cuatro volúmenes por Manuel Buen Abad, Puebla, 1831, edición que aquí se citará, salvo indicación en contrario. Sobre el contenido de las publicaciones de Alzate, véase el prólogo de Roberto Moreno a su edición de José Antonio de Alzate y Ramírez, *Obras 1. Periódicos, Diario literario de México/Asuntos varios sobre ciencias y artes/Observaciones sobre la física. historia natural y artes útiles*, ed. Roberto Moreno, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas UNAM, 1980 (Nueva Biblioteca Mexicana, 76), p. XII-XXXIV. Un índice más reciente es el de Ramón Aureliano, Ana Buriano y Susana López, *Índice de las Gacetas de Literatura de México de José Antonio Alzate y Ramírez*, México. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996.

⁶¹ “Prólogo dirigido al señor público”, que antecede a su *Diario literario de México* (1768) en Alzate, *Gazetas de literatura de México*. Puebla, III, s. p.

⁶² Entre los que destaca, desde luego, las famosas *Mémoires de Trévoux*, fundadas por los jesuitas y editadas entre 1701 y 1755. El motivo de su publicación fue constituir una réplica al *Journal des Savants*, de orientación iluminista.

Asimismo quiere Alzate ofrecer remedios médicos especiales tomados de libros y periódicos extranjeros, sin entrar en la cuestión de las causas y la descripción de los procesos curativos en cuestión, que es atribución de los profesionales, además de corregir errores crasos por autores que han escrito sobre América. Alzate aclara a continuación que sus publicaciones no incluirán nada sobre “materias de Estado”, pues esto supondría que los “superiores” pueden ser corregidos por los “particulares”. Nadie debe llamarse a engaño y buscar críticas a la superioridad en un diario que por principio evitará este tipo de contenido, nos hace saber.

De tales especificaciones queda claro que Alzate más bien piensa en una publicación de carácter integral que abarque los tres tipos de diarios mencionados. Este publicista se precia de ser el primero en editar un “diario crítico” en América, a lo que se siente movido por el derecho común de todos los individuos a impugnar las doctrinas mal fundadas y refutar los errores introducidos en las ciencias por causa de la ignorancia o la ilusión, pero independientemente de los méritos de su iniciativa, lo ya expuesto en este libro permite reconocer un cierto trasfondo que determina de antemano el tipo de contenido que Alzate tiene que dar a sus impresos para hacerlos atractivos. Por un lado se han visto ya los graves problemas afrontados en Nueva España por esa época en lo relativo a la práctica médica, dada la abundancia de charlatanes y médicos improvisados, así como por el celo del Protomedicato de evitar doctrinas y métodos curativos que se aparten de las miras ortodoxas. De ello resulta el interés que el público de Alzate debe de tener en una búsqueda de remedios que no suponga poner en duda la autoridad científica de los médicos —léase del Protomedicato— para establecer las causas y los procesos. Asimismo, la carestía de la impresión de escritos en Nueva España, relacionada con los altos precios del papel, ha aparecido ya al tratar de Gamarra, la cual obliga a tratar de asuntos que interesen a un público numeroso.

Finalmente, desde la aparición de Gálvez y los intentos de éste —junto con los del virrey de Croix—⁶³ por reforzar la autoridad monárquica nos es familiar la profesión de una obediencia irrestricta a la superioridad como uno de los rasgos fundamentales del discurso utilitario en Nueva España. Entre los años de la visita de Gálvez y los últimos del Alzate publicista, Gamarra sustenta este mismo imperativo de acatamiento irrestricto de la autoridad desde una filosofía moral que proclama la posibilidad de la felicidad sólo desde la sujeción a lo que se presenta como una voluntad superior. Sobre este trasfondo, Alzate no puede tratar de cuestiones políticamente conflictivas.

⁶³ Véase la Introducción de este libro.

Pasemos, sin embargo, a los temas específicos desarrollados por Alzate en sus publicaciones, con lo que abordamos ya cuestiones típicas del utilitarismo neomercantilista. Mencionábamos que en sus publicaciones prevalece ante todo lo relativo a la agricultura, el comercio y la minería, así como a la geografía y la medicina, en la medida que esto último no incluya lo que sea atribución directa de los facultativos.

Respecto de la agricultura, destaquemos la insistencia en la construcción de caños y conductos,⁶⁴ lo cual no sorprende ante las necesidades de irrigación que impone un medio árido o semiárido como el prevaliente en buena parte de la meseta mexicana, pero la urgencia de desarrollar la ingeniería hidráulica no se explica únicamente por la necesidad de la agricultura sino también por la del abastecimiento de agua⁶⁵ y comestibles en las ciudades. De hecho, por las características orográficas del país, Alzate suele considerar interrelacionados estos problemas.

En el caso de la ciudad de México constata, por ejemplo, que el sistema de comunicación hidráulica entre los lagos circundantes y el central ocasiona grandes obstáculos al abastecimiento de comestibles baratos (“la clave y el objeto a que se dirigen todas las miras de los publicistas”).⁶⁶ Los físicos conocedores del ramo deben buscar la manera de colectar el agua para ventaja de la ciudad de México, pero sin privar del líquido vital a los pueblos de Ixtacalco, San Juanico y Santa Anita, de donde procede una buena parte de los víveres consumidos en la capital.

Para la adquisición de estos conocimientos de física hidráulica, Alzate toma en cuenta aportaciones de los primeros religiosos y clérigos seculares tras la Conquista en el sentido de construir obras públicas de utilidad mediante el conocimiento de la física. Así, acueductos como los del padre Tembleque en Zempoala superan, según Alzate,⁶⁷ lo conseguido por los romanos en este género de construcciones, al tiempo que la conducción de las aguas a Guadalajara por los franciscanos le parece también admirable. Lo central es saber en qué cerros puede haber agua a partir de la excavación de pozos en los llanos del entorno, conocimiento al que no sólo tuvieron acceso los frailes mencionados sino muchos de los mineros. Sólo los propietarios de fincas no parecen enterados de la regla física que se debe seguir en este asunto.

Dominado el problema del abastecimiento del agua, el beneficio económico no sólo se extendería a la agricultura sino también al tráfico de

⁶⁴ Particularmente en *Gazetas*, II, p. 449-457; III, p. 142-147, 405-410, 411-418.

⁶⁵ Se recordará que Bernardo Ward, *Proyecto económico*, había recalcado precisamente dentro de su sección sobre la Obra Pía la importancia del buen uso del agua.

⁶⁶ *Ibidem*, III, p. 410. Evidentemente liga la cuestión con el debatido tema del comercio de granos y víveres, al que ya se hizo mención en nuestros capítulos II a IV.

⁶⁷ *Ibidem*, II, p. 450.

mercancías: donde se encuentre agua podrán establecerse mesones para el abastecimiento de los animales y los arrieros, con lo que se agilizarán y abaratarán los recorridos por el país.⁶⁸ En una misma tónica va la propuesta hecha por el contador de la fábrica de tabacos de Guadalajara, José Manuel Ibargoyen, respecto de introducir camellos en Nueva España.⁶⁹ Se trata de impulsar otra vez una medida que agilice el abasto de comestibles en las poblaciones, esta vez dirigida al problema de la desigual disponibilidad de animales de carga a lo largo del territorio novohispano pues en las costas abundan estas bestias, en tanto que al interior escasean, lo cual encarece notablemente los víveres.⁷⁰

Tal situación es vorazmente aprovechada por los estancadores, que se convierten en un segundo problema implícito a combatir. La propuesta de Ibargoyen, apoyada por Alzate, se dirige a promover el cultivo del arroz y el maíz en tierras bajas y calientes, donde el consumo de la cosecha debe ser rápido ante el ataque de los insectos. Los camellos podrían satisfacer la necesidad de bestias baratas para el prolongado traslado de las zonas bajas al altiplano central. El abasto se enriquecería mucho, pues además de los comestibles básicos se podría transportar pescado para las cuaremas, hueva de tortuga, carne de vaca, frutos, etcétera, al tiempo que los géneros ultramarinos, impulsados ya por el régimen de comercio libre, se venderían a precios mucho más accesibles dado el abaratamiento de su conducción desde Veracruz.

En sus comentarios de apoyo al proyecto, Mociño y Alzate subrayan las ventajas del mismo en cuanto a la ocupación que dará a muchos individuos, así como el impulso que significará para la agricultura de Nueva España, con disminución visible de la miseria en gran parte de sus pobladores. Cifran sus esperanzas en que los grandes propietarios colaborarán mediante la diversificación de sus producciones. Además del trigo, maíz, añil y azúcar, la producción agrícola mexicana podría extenderse hasta abarcar el lino, cáñamo, sedas, lana y muchos otros. Se trata del tipo de productos que se tienen que importar de países europeos porque España no los cubre mediante sus producciones propias, como señala Mociño en el texto publicado por Alzate.

Que en este tipo de razonamientos late el utilitarismo neomercantilista es evidente. El interés por la ocupación útil de los habitantes resal-

⁶⁸ Pues el precio de los fletes lo suelen fijar los arrieros según lo que les cuesta mantener sus bestias, *ibidem*, II, p. 455.

⁶⁹ En *ibidem*, II, p. 240-247. La propuesta llega a través de una carta enviada por José Mociño, importante botánico activo en México por esas fechas.

⁷⁰ Alzate apunta en una nota en *ibidem*, p. 241, que la carga de maíz se vende a tres pesos o algo más en la capital, mientras en Cuernavaca, a sólo 16 leguas de ella, esa misma carga cuesta un peso (ocho reales) o seis reales.

ta de inmediato, al tiempo que se contempla un fortalecimiento de la balanza mercantil mediante la substitución de importaciones por productos propios. Asimismo, aunque no se haga tan explícito, el plan contempla un aumento de población en las zonas de cultivo que se quiere estimular, las bajas y calientes de la costa, que es adonde se trasladará la gente desocupada, pero lo que más resalta es el sentido social de Alzate y sus colaboradores en la difusión del conocimiento útil. Ante todo se trata de combatir la miseria en Nueva España, en tanto que resultado de una mala infraestructura del comercio de víveres y agravada adicionalmente por el desempleo generalizado y las catástrofes epidémicas de las décadas previas.⁷¹

El fomento de las obras de hidráulica debe hacerse en forma que beneficie directamente al pueblo, antes que pretender obras grandiosas pero también dispendiosas e inútiles. Alzate critica que un individuo acaudalado haya gastado recientemente mucho dinero en acondicionar un camino entre un pueblo aledaño a la ciudad de México⁷² y Cuernavaca, todo para beneficiar el tráfico de coches.⁷³ Mucho mejor que esto, opina, hubiera sido el financiar la instalación de pozos que faciliten el tráfico de arrieros y animales. Tras de esta observación parece haber una crítica velada de Alzate a la inconciencia de las autoridades que no encauzan los proyectos a un beneficio más directo y ajustado a la situación local, patente en exclamaciones como: “¿Cuándo se persuadirán las gentes de que cada país tiene sus prácticas?... ¡Qué proyectistas tan ignorantes, pues no consideran las circunstancias locales!”⁷⁴ Deja pues en claro que el proyecto útil tiene que pasar por el conocimiento de la realidad local y el alivio de las masas empobrecidas.

Ya en esta línea se perfila el tipo de motivación a que Alzate va a recurrir para estimular a los novohispanos a una mayor confianza en sí mismos, paso previo a una participación más decidida de éstos en el sentido de la utilidad pública. El imperativo del conocimiento de las circunstancias locales se concreta en Alzate en dos aspectos básicos: la historia y la geografía. Sobre la historia ya se ha visto, por ejemplo, su gran interés por las enseñanzas científicas de los antiguos frailes de Nueva España, que aún le parecen útiles para su propia época. En cuanto a lo

⁷¹ Sobre estas epidemias, *vide supra* capítulo VII. En cuanto a medidas propuestas en las *Gazetas* sobre asuntos de salud pública, pueden mencionarse la de desterrar la práctica de los entierros en el suelo de templos (III, p. 350-354); la de bebidas contra el vómito prieto (IV, p. 446); la de limpieza de las aguas de ríos con extractos de quina (IV, p. 444-445); la de emplear máquinas “fumigadoras” para revivir parturientas, semiahogados y apopléjicos (III, p. 345-347).

⁷² San Agustín de las Cuevas, actualmente Tlalpan.

⁷³ Esta crítica, en Alzate, *Gazetas*, II, p. 454.

⁷⁴ *Ibidem*, II, p. 456, donde aclara que en Nueva España los carros son caros y las bestias baratas, en contraste con Europa.

geográfico, Alzate promueve la formación de un gran mapa mediante las informaciones proporcionadas por los párrocos y curas de los distintos lugares, con la consignación de lugares, ríos, dirección de las montañas, etcétera, todo esto en meras hojas de papel y con descripciones “ingenuas”, es decir, atenuadas a la percepción simple del descriptor de los elementos geográficos del paisaje.⁷⁵ En su caso se trata de conocer mejor el territorio para fines de gobierno y administración, en contraste con el tipo de cartas geográficas que por entonces se suelen hacer en Nueva España.⁷⁶

Terminemos el presente apartado mencionando que si las *Gazetas de literatura* editadas por Alzate no son las únicas publicaciones con contenido de “noticias útiles” en Nueva España, sí pueden ser referidas como aquellas en que de manera más directa y libre, dentro de las posibilidades del país, se da curso al espíritu utilitarista neomercantilista de la época. Las otras principales publicaciones en cuestión serían la *Gazeta de México, compendio de noticias de Nueva España*, editadas por Manuel Antonio Valdés y Juan López de Cancelada, publicadas en la ciudad de México entre 1784 y 1821, y el *Mercurio volante*, editado por José Ignacio de Bartolache entre octubre de 1772 y febrero de 1773.

La *Gazeta de México* ostenta un carácter más oficial, tanto como que es el medio por el que la administración virreinal suele difundir noticias sobre eventos, proyectos, medidas y demás cuestiones de interés general en relación con el gobierno, sin dejar de inculcar ese discurso utilitario oficial al que se ha hecho referencia aquí en varias partes. El *Mercurio volante* de Bartolache se concentra ante todo en cuestiones de física y medicina, en lo que influye la circunstancia de que él mismo es doctor

⁷⁵ En José Antonio de Alzate y Ramírez, *Obras. I. Periódicos*, p. 105-112, se reproduce y anota el texto correspondiente (“Estado de la geografía de la Nueva España y modo de perfeccionarla”), que aparece en *Asuntos varios sobre ciencias y artes* en 1772. El editor Roberto Moreno recuerda ahí que un primer mapa de Alzate, basado en otro de Sigüenza y Góngora, es impreso en 1768 por la Academia de Ciencias de París (p. 107), así como que el mencionado mapa armado con las informaciones de los curas, el llamado *Atlas eclesiástico*, alcanza a ser preparado por él (p. 109). En su “Estado de la Geografía” elogia Alzate el conocimiento geográfico impulsado por Escandón, Constanzó y otros autores de cartas, la mayoría de éstas relativas al norte novohispano.

⁷⁶ Que son a las que se refiere Herbert J. Nickel en su libro *Landvermessung und Hacienda Karten in Mexiko vom Ende der Kolonialzeit bis zur Revolution*, Bayreuth, Universität Bayreuth, Fachgruppe Geowissenschaften, 2000, (Forschungsmaterialien, 20), p. 24, 29-30. Se trata de planos para la delimitación de propiedades, fundamentalmente haciendas. Menciona Nickel que a mediados del siglo XVIII se nota un mejoramiento en el trabajo de los arquitectos y agrimensores, si bien sigue siendo común el recurrir a curas y otras personas con conocimientos del derecho y la geometría para la elaboración de las cartas. Este autor sugiere que el plano moderno comienza a desarrollarse en Nueva España en el ramo de la minería y en el dibujo de edificios voluminosos.

en medicina por la Real Universidad de México.⁷⁷ Las publicaciones de Alzate ofrecen el ejemplo más acabado de una difusión integral del conocimiento útil según el propósito más general del utilitarismo neomercantilista, tal como se le ha definido aquí: estimular a la población novohispana a lograr la opulencia y la fuerza del Estado mediante la consecución programática del auge comercial, de la ocupación útil y el poblamiento, siempre sobre la base de iniciativas individuales motivadas por el bien público y el amor a la verdad. Se habla aquí del “propósito más general” del utilitarismo neomercantilista en razón de la ausencia del análisis o debate económico más particular estimulado por esta corriente: aquel que trata del lujo, la moneda, el crédito público y las dependencias comerciales, cuestiones mucho más discutidas a un nivel público en Europa que en Nueva España.

Semejanzas de ideario entre Gamarra y Antonio Genovesi

¿A cuál corriente del utilitarismo se asemeja a fin de cuentas el tipo de planteamientos de Gamarra y Alzate en sus escritos y ediciones? Si bien los parecidos con las corrientes española, alemana e italiana son evidentes, también lo es que las orientaciones de estos autores ofrecen contrastes importantes con las mismas. Ahí está, por ejemplo, esa idea de la perpetua inferioridad humana frente a Dios, de quien se recalca más la voluntad de poner límites al hombre que la de permitirle vuelos propios. Esto no armoniza del todo con la tónica del desengaño feijooniano ni con la certeza de Muratori frente a las capacidades cognitivas humanas. Traducido a las circunstancias políticas concretas, este imperativo de obediencia significa un acatamiento a la superioridad cuando de por medio están las “materias de Estado”, que no deben ser tratadas por la inteligencia particular, aún cuando ésta quisiera penetrar en este terreno con un afán de búsqueda de utilidad pública.

Por otra parte tenemos el énfasis gamarriano en el retraso inevitable de lo útil frente a la satisfacción de deseos como el del ornato, sin aceptar así la utilidad de la moda a la manera de Feijoo o de la comodidad que tanto valoran los autores alemanes vistos. Finalmente, el modelo de

⁷⁷ Cristina Torales Pacheco, *Ilustrados en la Nueva España: los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (tesis de doctorado en Universidad de Leyden, Holanda), México, 2001, p. 294-297, incluye una breve descripción biográfica de Bartolache y su actividad en relación con la Sociedad Bascongada de Amigos del País. Una presentación más amplia del personaje y su perfil intelectual, en el prólogo de Roberto Moreno de los Arcos a José Ignacio Bartolache, *Mercurio volante (1772-1773)* México, UNAM, 1983 (Biblioteca del estudiante universitario, 101), p. V-XLVIII.

comportamiento utilitario en suelo novohispano para ambos autores no es ningún comerciante o industrial, ni siquiera un funcionario estricto de la Corona, sino un eclesiástico como el arzobispo Núñez de Haro.⁷⁸ Sobre los contrastes entre esta modalidad novohispana y las variantes alemana, italiana y española, cabe preguntarse si no existirá alguna otra corriente europea a que pueda remitirse o aproximarse una comprensión de lo útil que pregona tal acatamiento a la superioridad política, al tiempo que se preocupa por las necesidades más urgentes de la masa miserable.

Una revisión de los autores ya vistos en los dos primeros capítulos de esta disertación da la clave sobre por dónde empezar. El sentido más estricto de la obediencia al príncipe lo habíamos encontrado en la corriente italiana, principalmente en Galiani, quien recalca la función esencialmente activa del príncipe en la procuración del bienestar general, ante la que los súbditos sólo pueden corresponder con un alejamiento irrestricto de cualquier intervención indebida en los asuntos del Estado. La clave de este parecido está, sin duda, en la condición napolitana de Galiani y en el hecho de que tanto él como los novohispanos se encuentran bajo el imperio del mismo rey: Carlos de Borbón, convertido después en Carlos III de España e Indias.

La modalidad utilitaria napolitana ha ganado en las últimas décadas la atención de los historiadores, quienes han venido a resaltar sus contrastes con la variante italiana centrada en cuestiones como el valor y la dimensión introspectiva del conocimiento humano, mencionadas en el capítulo I de este libro. Así, por ejemplo, Klaus Peter Tieck ha hablado de una “Ilustración económica napolitana” que tendría su florecimiento principal durante el auge del utilitarismo neomercantilista.⁷⁹ Vincenzo Ferrone ha subrayado, por su parte, la notable fecundación mutua entre desarrollo científico y religión ocurrida en el reino meridional italiano.⁸⁰ Franco Venturi ha dedicado también un capítulo de su clásico *Settecento* a la situación napolitana de mediados del siglo XVIII.⁸¹ Todas estas aporta-

⁷⁸ El volumen tres de las *Gazetas* de Alzate incluye una dedicatoria a este arzobispo, a quien el publicista elogia por haber fundado la cátedra de historia eclesiástica en el seminario de la arquidiócesis de México, *op. cit.*, II, p. 208. De Gamarra hemos mencionado ya su aprecio por el prelado que en 1779 dedica parte de sus esfuerzos y rentas a la atención de los enfermos de viruela.

⁷⁹ Véase el tercer ensayo contenido en Tieck, *Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts*, Berlín, Duncker & Humblot, 1998 (Schriften des Italienisch-Deutschen historischen Instituts in Trient, 13) p. 117-171.

⁸⁰ Vincenzo Ferrone, *The Intellectual Roots of the Italian Enlightenment: Newtonian Science, Religion and Politics in the early Eighteenth Century*, trad. Sue Brotherton, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1995.

⁸¹ “La Napoli di Antonio Genovesi”, en *Settecento*, p. 523-644.

ciones permiten situar en el Nápoles dieciochesco un foco importante y original de pensamiento económico utilitario, surgido de una problemática propia y desplegado en una trayectoria asimismo irreplicable en Europa.⁸² Galiani es una figura excepcional, en cuanto que participa tanto de la vertiente muratoriana como de la napolitana.

Respecto de lo que constituye nuestro interés, debemos tratar brevemente de la obra de Antonio Genovesi, aquel filósofo y economista que en 1754 pasa a ocupar la cátedra de economía y mecánica creada en Nápoles por el rey Carlos como impulso a la nueva ciencia en sus dominios.⁸³ Genovesi toma posición frente a la convergencia de asociacionismo lockeano y física newtoniana verificada en Italia por los Galiani,⁸⁴ la cual exhibe una cierta vena determinista en cuanto al principio de que las pasiones que mueven la economía no pueden ser distintas de como son. Se recordará, por ejemplo, aquella convicción del autor de *Della moneta* sobre la posibilidad y pertinencia de un análisis de la realidad moral calcado del de la física o la química. Pues bien, como este tipo de orientación la posición de Genovesi es mecanicista, atendida a la posibilidad de un modelo newtoniano aplicable a cierto nivel de la conducta humana. Empecemos precisando su deuda con el renovado *jusnaturalismo* de la primera mitad del siglo XVIII, pues si a un Justi el derecho natural lo había llevado al principio de la naturaleza y esencia de todo Estado, a Genovesi lo lleva a la individualización de los “derechos-leyes”.

Genovesi parte de que la perspectiva del derecho natural moderno ha traído consigo un gran dilema para el hombre: éste no es concebido ya según una naturaleza humana que refleje el mundo cósmico, pues ahora forma parte de la *universitas rerum* o el variado conjunto de las cosas. No parece haber, pues, esa armonía que le dispensaba el antiguo derecho natural al considerarlo totalmente integrado en el cosmos. El dato central de la existencia del hombre es su dolor y su sentimiento de finitud, que no le deja otra esperanza que confiar en un Creador y Regulador del

⁸² En cuanto a que la evolución entre el pensamiento científico-teológico de Antonio Genovesi al jurídico-político de Gaetano Filangieri, por ejemplo, ocurre en forma muy más consecuente y armoniosa, que la que se constataría entre la posición de un Hume, atendida al conocimiento histórico, y la ciencia legislativa ahistórica de un Bentham, cuyas disparidades han sido ya señaladas en la introducción de este libro. Venturi, *ibidem*, p. 637, menciona a Francesco Saverio Salvi como figura clave en Italia en el paso del horizonte del Setecientos al del liberalismo.

⁸³ Sobre la ocupación de esta cátedra por Genovesi, Venturi, *Settecento*, p. 562-565.

⁸⁴ Aunque Ferdinando Galiani difunde un pensamiento económico próximo a la psicología lockeana de la asociación y la exaltación de la utilidad de las pasiones, su tío Celestino Galiani ha sido la figura central en el primer movimiento de los intelectuales en favor de la nueva ciencia, en la década de 1730-1740, cuando se intenta asimilar el mecanicismo newtoniano y abandonar los viejos sistemas en filosofía natural, química, geometría, anatomía, astronomía y mecánica. Sobre estos primeros intentos, orientados a formar una gran academia de ciencias, Venturi, *ibidem*, p. 22-24.

universo que ha impreso en la misma naturaleza humana las leyes del cosmos, las normas del intelecto y la voluntad.⁸⁵ En este planteamiento el punto decisivo se refiere a la voluntad de Dios, que debe ser conciliada con el orden del universo.

También postula la comprensión mecanicista de la naturaleza humana como vía para encontrar el orden profundo de las cosas. La voluntad divina forma parte de la misma ley, pues ésta no sólo opera caracterizando la propiedad de las cosas —para distinguirlas de las otras— sino para mostrar las normas indispensables que las conservan. Lo que interesa sobremanera a Genovesi es demostrar que la voluntad divina está en la ley para echar por tierra cualquier noción de autosuficiencia de la materia. Ya en la discusión, su propósito fundamental es refutar a quienes, como Hobbes y Spinoza, resucitan la idea de Carneades de que lo justo se reduce a la utilidad y la violencia. Este énfasis polémico en la subordinación de lo útil a lo honesto lo emparenta evidentemente con Muratori.

Ya en su aplicación del modelo newtoniano a la naturaleza humana, Genovesi constata que el hombre está sometido a dos tipos de fuerza: centripeta y centrífuga. El juego de ambas fuerzas conserva el orden natural. Para la realidad moral las dos fuerzas a reconocer son la *concentriva* y la *diffusiva* (o *expansiva*), y *coactiva* y *direttiva*, si hemos de emplear los términos del propio Genovesi, quien las identifica con el amor propio y el amor a la especie, respectivamente.⁸⁶

Genovesi considera ambas tendencias como innatas, con lo que razona en contra de Hobbes o de Mandeville, insistentes en sólo tomar la fuerza del amor propio como el móvil del hombre, con lo que ignoran la existencia igualmente efectiva del amor a la especie. Particularmente enfático es Genovesi al negar la posibilidad de que una tendencia egoísta pueda convertirse en buena, como pretende Mandeville con el principio de “vicios privados, virtudes públicas”. Shaftesbury había entendido las cosas correctamente, aduce el italiano, al negar que la fuerza *concentriva* fuese causa de la *diffusiva*. Este dato de la naturaleza moral del hombre es tomado por Genovesi para distanciarse también de Montesquieu y su teoría de los distintos tipos de régimen, que supone la preponderancia de algún principio de conducta en sus pobladores. En todos los regíme-

⁸⁵ Esta problemática y la solución encontrada para ella por Genovesi, en sus *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata*, editada por primera vez en cuatro volúmenes en Nápoles, en 1743-1752, corregida en su segunda y tercera ediciones, la cual se intitula *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata*, Nápoles, 1760-1763.

⁸⁶ Richard Bellamy, “Da metafisico a mercatante –Antonio Genovesi and the Development of a New Language of Commerce in Eighteenth Century Naples”, p. 283, en Anthony Pagden (comp.), *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (Ideas in context, 4), p. 283.

nes prevalecen las dos fuerzas mencionadas, asegura el napolitano, si bien es cierto que en una proporción distinta, lo cual explica precisamente las diferencias que Montesquieu detecta y pretende explicar mediante sus principios de gobierno.

Apuntemos aquí la similitud entre el esquema de Genovesi (fuerzas centrípetas y centrífugas) y el de Feijoo (amor por el semejante y por el diferente, si es que este último representa un bien). En ambos modelos el individuo se ve tironeado en dos direcciones distintas. Sin embargo, hay diferencia en cuanto que Genovesi da a la ley newtoniana una latitud que el español no le concede. Por tanto, el esquema de atracciones y repulsiones de Genovesi no está dado por la tendencia a los bienes —movimiento surgido en el propio sujeto— afirmada por Feijoo, sino por la dinámica de las acciones a distancia que tienen siempre efecto sobre el sujeto.

Con lo recién presentado se pueden identificar ya elementos coincidentes con Gamarra y sus ideas sobre la condición creatural del hombre. La idea de un hombre destinado a reconocer la limitación de sus propias capacidades frente al Creador, que se manifiesta entonces como una voluntad que exige siempre acatamiento, armoniza del todo con la línea de Genovesi. El conocimiento de su propia naturaleza y de las relaciones entre las cosas remite al hombre a la ley y la voluntad divinas inscritas en esas relaciones. Tal era el caso en la reflexión de Gamarra respecto de la decisión divina de limitar la capacidad de entendimiento del hombre.

También común a Gamarra y Genovesi es la convicción de que las pasiones, incluso las condenables, sólo confirman una condición volitiva de tipo racional en el hombre, pues en el origen de ellas está siempre un juicio, una aprehensión del mundo, que bien puede ser equivocada pero no por ello deja de delatar elementos e intención profunda de racionalidad. La valoración de las pasiones por Gamarra es quizás más severa que la de Genovesi, quien alberga de ellas una idea más bien instrumental,⁸⁷ si bien transfiere al interés esa carga negativa que el novohispano asigna a la pasión.⁸⁸ Ambos autores comparten también la idea de que la difusión del sentido de la utilidad en la sociedad ocurre sólo de manera lenta, conforme se transmite de los sectores intelectuales a los otros de la socie-

⁸⁷ Según Genovesi, bajo la luz de la razón el hombre puede reconocer el efecto moderador de una pasión sobre otra, con lo que se revela la utilidad de la misma. El arte del gobierno consiste también en saber alejar a los ciudadanos de las malas pasiones y despertar en ellos otras, más benéficas, que los impulsen a la conciliación de todos los intereses, Bellamy, “Metafísico”, p. 286.

⁸⁸ Carga negativa en cuanto que puede prevalecer un impulso egoísta al que no se contrapone una tendencia en el sentido de amor a la especie. Conforme madura en su pensamiento, Genovesi admite un sentido más positivo del término interés, asumiendo que éste puede consistir más en una solicitud frente a la sociedad que frente a uno mismo, *ibidem*.

dad. Los individuos cultos han de ser pacientes pero constantes en la difusión de las artes, las ciencias y la cultura en general. El mejoramiento de las costumbres y las maneras acarrea los cambios decisivos en el desenvolvimiento social (economía, población, etcétera), no al contrario.

En este sentido, Gamarra dice con toda convicción que el rico necesita del docto y no éste de aquél. De que al hombre sabio y a su ciencia se les pague el reconocimiento y la honra debidos dependerá la rapidez con que el conocimiento útil rinda sus frutos. Es de notar que Gamarra no visualiza abstractamente a un rico que busca al docto porque advierte en él algún bien o utilidad que le puede transmitir, como tendría que suceder, según Feijoo. Como Genovesi, Gamarra asume que es en una constelación de atracciones suprapersonales —concretamente en un universo cultural, en una situación de cierto grado de civilización— donde se genera el impulso que lleva al rico hacia el sabio.

Con todo lo anterior quedan establecidas las similitudes entre los planteamientos filosóficos generales de Genovesi y Gamarra. Ya un estudio más detallado revela que el segundo capítulo de la parte de ética (la tercera) de los *Elementos* de Gamarra está tomado casi íntegramente de una obra de Genovesi (*Dissertatio de virtute*), como el propio mexicano lo reconoce.⁸⁹ Los pasajes en cuestión tratan substancialmente de las causas eficientes de la virtud, que son Dios, la índole o temperamento, la educación, el ejercicio y los preceptos, en lo que da más espacio a estos últimos, seguidos de una serie de argumentos para saber si se ha avanzado en la virtud.⁹⁰

Frente a la filosofía moral de Muratori y sus seguidores, ciertamente influidos por el estoicismo, la vertiente napolitana reconoce en la existencia humana una dinámica continua, cuestión fundamental para hacer el contraste entre la una y la otra. Genovesi no muestra las mismas reservas frente a los deseos afirmativos que aquéllos, tan enfáticos en que con evitar los males se da la mejor aportación posible de la concupiscencia a la felicidad humana. El catedrático napolitano de comercio ve en los deseos la expresión de una especie de vocación o llamado divino dirigido al hombre. Genovesi exhibe así un individualismo insólito en su idea del funcionamiento social. Los individuos son como átomos siempre en movimiento y en fuga ante el dolor; por lo que en la sociedad no hay jerarquías estáticas últimas que puedan valer contra los derechos del individuo, idea con la que Genovesi lleva al extremo su concepción dinámica del individuo en sociedad. Conforme la razón y la experiencia del individuo aumen-

⁸⁹ Gamarra, *Elementos*, p. 200, nota 166. Sostiene Gamarra haber cambiado algunas de las cosas dichas por Genovesi. Según Junco de Mayer, *Eclecticismo*, p. 165, muy pocas resultan las cosas cambiadas, si se hace un cotejo con el texto de Genovesi.

⁹⁰ Todo esto en Gamarra, *Elementos*, p. 183-192.

tan, en este mismo grado el mundo se hace habitable y el hombre inclinado al comercio, que Genovesi define como la libre persecución del *summum bonum*, es decir de la felicidad humana por las ciencias y las artes.

Ya en esta tónica despierta Genovesi sus argumentos en su obra más importante en cuanto a lo económico, las *Lezioni di commercio o sia di economia civile* (1765-1767), donde no sitúa ningún paradigma de desarrollo histórico en alguna evolución o desenvolvimiento social, como sucede con Giambattista Vico o Ferdinando Galiani, sino que busca un elemento externo al progreso social y siempre anterior a éste. Tal elemento son las leyes divinas aplicadas a la naturaleza y la razón humanas, con atención al hecho de que esta última es la que da origen precisamente a las ciencias y las artes. La razón introduce así directamente en la sociedad un orden semejante al natural (una cultura, una civilización), con lo que los factores histórico-sociales quedan en calidad de accidentales.

Las correspondencias entre esta concepción de la naturaleza humana con la realidad napolitana son obvias, como señala Bellamy.⁹¹ El economista Genovesi no puede tomar un paradigma al estilo de Vico (desenvolvimiento social) como razón última del progreso humano, pues Nápoles no le ofrece un ejemplo en este sentido. Sometido a diversas potencias y regentes durante varios siglos, este Estado meridional italiano ha tenido una historia social muy escabrosa, de altibajos acusados en cuanto a su prosperidad, sin que se pueda reconocer ahí secuencia o indicio alguno de evolución intrínseca definida. Algo parecido es el contexto de Gamarra y Alzate en Nueva España, donde además de existir un pasado parecido también se padecen hambrunas y epidemias que ahogan el desenvolvimiento social estable. Alzate y Genovesi desarrollan por tanto un interés inusitado por las leyes de la naturaleza física como referente de un progreso que no consiste en historia social, por más que en ésta deba de repercutir el mismo. La médula del progreso es el descubrimiento de las leyes divinas por la razón humana, de lo que resulta un escenario poblado por sujetos atomizados e individualizados al extremo (personas, pueblos) en el afianzamiento continuo de su razón y experiencia.

El reto histórico afrontado por Alzate y Genovesi es romper el confinamiento del conocimiento útil de las leyes y del orden de la naturaleza en unos cuantos individuos o grupos para difundirlo igualitariamente a todos los miembros de la sociedad y posibilitar así una convergencia ilimitada de fuerzas y expectativas individuales.⁹² Así como Ferdinando

⁹¹ "Metafísico", p. 295-297.

⁹² Lo que equivale, desde luego, a una difusión general de la racionalidad. Según Genovesi, esto ocurre en forma insensible y lo penetra todo, de suerte que los individuos absorben cotidianamente, en cada momento y lugar, esta racionalidad. Esto lo dice ya Genovesi en su *Discorso*

Galiani pugnaba por la estabilidad, Genovesi y Alzate pugnan por un orden dinámico que implica la acumulación ilimitada de bienes (materiales y espirituales) por individuos concededores de las leyes que valen para ellos y para los otros.

Se entiende así por qué Genovesi destaca por valorar aún más positivamente que Muratori, Galiani o Verri las ventajas económicas del lujo.⁹³ Un individuo que ha desarrollado su capacidad de experiencia y razón y sabe distinguir las pasiones “falsas” (irracionales) de las “verdaderas” (racionales), así como gobernar su parte animal por la racional bajo el principio de que los conflictos surgen del choque entre hombres impulsados por pasiones malas,⁹⁴ un individuo así puede tener campo abierto para la satisfacción ilimitada de sus deseos y asumir incluso una especie de llamamiento especial de Dios para realizar una vocación de acumulación igualmente ilimitada.⁹⁵

Tal es la situación, por cierto, de los mineros y comerciantes de Nueva España,⁹⁶ que acumulan sumas inmensas de capital y propiedad, impulsores de las dos actividades económicas cuya convergencia ha dado un lugar a este país en el contexto económico mundial. ¿No contradice frontalmente esto lo ya mencionado sobre la prioridad de Alzate y Genovesi a la atención de las necesidades de la mayoría desocupada y golpeada por las hambrunas? En realidad no, pues en ambos encontramos el reclamo de derechos individuales que deben ser reconocidos y defendidos por el Estado, como el que tiene el hombre modesto al trabajo.

Dentro del esquema newtoniano de Genovesi las leyes naturales reguladoras de las relaciones entre partes no modifican las propiedades activas de éstas. Ya en el orden moral, esto significa que los individuos tienen derechos irreductibles que han de ser respetados por los demás, sin que la configuración de relaciones pueda alterar tal situa-

sopra il vero fine delle lettere e delle scienze, que pronuncia hacia 1754, una vez nombrado titular de la cátedra de comercio y mecánica erigida por Carlos de Borbón en Nápoles, Bellamy, “Metafísico”, p. 288-289. Bellamy ve en todo esto, y con razón, un progreso entendido a manera de humanización.

⁹³ Desde luego, Melon es el autor de referencia fundamental de Genovesi en su interés por el lujo.

⁹⁴ En el esquema de Genovesi la virtud es la capacidad de percibir el orden moral como regido por las leyes divinas, Bellamy, “Metafísico”, p. 286, menciona la influencia de Shaftesbury en esto.

⁹⁵ Bellamy opina (*ibidem*, p. 290) que la variante de pensamiento representada por Genovesi en el catolicismo equivale en cierta forma a la doctrina ética protestante que despertó el interés de Max Weber en su famoso estudio sobre el origen del capitalismo. En ambas partes se asume un llamamiento divino a la acumulación. En la formación intelectual de Genovesi parece haber tenido importancia, respecto de esto, su conocimiento de la obra de Le Clerc, el publicista ya mencionado como difusor relevante de la teología natural newtoniana.

⁹⁶ Los estudiados en Brading, *Miñeros*.

ción. Se trata de derechos individuales, dados por la condición de seres creados, de suerte que ofenderlos es ofender directamente a Dios e ir contra el orden del mundo. En sentido estricto, todo hombre tiene derecho a la movilidad social legítima conforme a las leyes dictadas por la divinidad.

Como se puede apreciar, el problema del individuo gobernable en Genovesi es el de superar el estado de individuos-átomos en fuga por causa del dolor. La humanización irradiada desde una minoría civil cultivada infunde en éstos el grado de razón y voluntad que les es indispensable para descubrir su propio llamado y ser fieles a la misma. El individuo en agregado es un átomo en fuga permanente que, al determinar su vocación, pasa a ajustarse a una dinámica que le es totalmente exterior pero en la que tiene una función que cumplir.

Existen, pues, contrastes entre la orientación utilitaria española y la napolitana-novohispana, tal como se le acaba de caracterizar aquí. Este individualismo económico radical contrasta visiblemente con el principio de Feijoo y Jovellanos de una felicidad sólo asequible mediante la conformidad del sujeto con su clase y posición dentro de la jerarquía social. La situación social novohispana del siglo XVIII, marcada entre otras cosas por el ascenso de empresarios a la aristocracia,⁹⁷ refuta frontalmente tal principio, tan importante para un Jovellanos preocupado por el debilitamiento político de la nobleza en la Península a finales del siglo XVIII. Asimismo, hay divergencias notables entre el sentido de la limitación en la acumulación de bienes de los pensadores españoles, normados por el principio de la circulación como el más acorde con la naturaleza humana, y la favorable opinión de Genovesi sobre dicha acumulación, a que atribuye el origen de riqueza pública. El planteamiento de este último recuerda, desde luego, a Hume y su descripción de la pasión de la acumulación como decisiva en la motivación económica individual. Sin embargo, ni Genovesi ni los novohispanos —sobre todo Gamarra— aceptan de manera alguna que las pasiones existan independientemente de la condición racional del hombre o como algo que de manera indefectible prevalece frente a ésta, según asume el escocés. Dado que la mera existencia de la pasión no les es disociable del intento mismo de aprehensión racional del mundo, lo suyo es resaltar el raciocinio de origen de aquélla y recalcar así, como en ninguna corriente antes vista, las pasiones “falsas” y “verdaderas”.

⁹⁷ Por su énfasis en que la riqueza pública deriva de la privada y no al contrario, Genovesi está casi en el extremo opuesto de la posición cameralista alemana, para la que el contexto económico ideal es aquel en que la opulencia pública es un elemento infaltable del entorno y refuerza así el ímpetu del particular a conseguir su propia opulencia.

*Dos instituciones modelo en la difusión del conocimiento útil
 al servicio del Estado: el Real Seminario de Minería
 y la Escuela Patriótica del Hospicio de Pobres*

En el inciso anterior se han apuntado los elementos que permiten situar el utilitarismo neomercantilista novohispano como una corriente divergente en algunos puntos significativos de la española, tal como está representada por Feijoo, Campomanes y Jovellanos. En el inciso presente se mostrarán puntos de convergencia importantes en cuanto al tipo de establecimientos de instrucción impulsados para la formación de individuos útiles, que ya veíamos como uno de los aspectos clave de la corriente española. Podemos empezar el punto refiriéndonos al modelo propuesto por esta última modalidad, muy concretamente por Jovellanos, para luego referirnos al que se hizo realidad en Nueva España.

De la misma manera que la Escuela de Cirugía representó una alternativa a la anquilosada Universidad en el campo de la medicina, así también entre los reformadores de la educación del medio hispánico fue imponiéndose en la segunda mitad del siglo XVIII el plan de fundar institutos liberados de los obstáculos de esta misma institución y de los que asolaban a los llamados colegios mayores, dirigidos por un grupo sectario que permitía el acceso a ellos según las relaciones personales o la procedencia geográfica común.⁹⁸ Entre los utilitaristas peninsulares ninguno podía ser tan sensible, desde luego, a este tipo de proyecto como Jovellanos, cuya orientación pedagógica ha sido mencionada ya como determinante de todo su pensamiento. En su caso se trata del Real Instituto Asturiano de Náutica y Mineralogía, en cuya misma concepción tiene parte fundamental, lo mismo que en su plan de funcionamiento y puesta en marcha en 1794. Como en tantos otros aspectos, este plan de Jovellanos sintetiza en buena medida mucho de lo que se ha venido proponiendo en fechas previas respecto de la impartición del conocimiento útil en la Península.

En todo esto Jovellanos iba de acuerdo con los tiempos e intereses oficiales. Por el impacto de las ideas de Uztáriz, Ulloa y Campomanes,

⁹⁸ Angeles Galino, *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto San José de Calasanz, 1953, p. 396, en que se refiere a las críticas que hacia mediados del siglo XVIII expresa en este sentido Martín Sarmiento, un benedictino difusor del pensamiento utilitario en la Península que no se decide a publicar en vida sus escritos. En Madrid hay por entonces seis colegios mayores llamados "de Corte", los que reclaman privilegios respecto de los colegios menores y los mayores de provincia. La razón de denominarlos mayores o menores depende de si en ellos se enseñan facultades mayores o menores. Tal es, por lo menos, el sentido original de los términos, según lo recuerda Sarmiento en sus textos.

por mencionar sólo a los proyectistas más conocidos, la monarquía española ha asumido la necesidad de impulsar particularmente la enseñanza de la náutica, tanto como que ha quedado claro que las oportunidades mercantiles ofrecidas por el imperio no han sido aprovechadas como se podría.⁹⁹ El decreto del 8 de julio de 1787 dispuso la fundación de escuelas náuticas en todos los puertos habilitados de la Península, lo cual dio ocasión a que el hermano de Melchor Gaspar de Jovellanos, Francisco de Paula, solicitara en 1789 el establecimiento de una de ellas en Gijón, lugar de residencia de esta famosa familia.¹⁰⁰ La combinación de náutica y mineralogía como especialidades de la enseñanza se explica por el hecho de que Gijón era el único puerto que podía exportar carbón en España. Jovellanos tuvo a su cargo la elaboración de la *Ordenanza* del establecimiento, promulgada el primero de diciembre de 1793. Este último documento, comentado por Galino, permite formarse una idea de las ideas rectoras de Jovellanos al concebir este proyecto.

Jovellanos divide las ciencias en intelectuales y físicas y son a estas últimas a las que da una clara prioridad en el plan de estudios correspondiente. El principio metódico expresado en fechas previas por Sarmiento, en el sentido de que el aprendizaje de las matemáticas debe tener lugar primero, se cumple cabalmente en el plan de estudios del Instituto de Gijón.¹⁰¹ Las matemáticas deben impartirse en forma sencilla y contundente por lo que respecta a su utilidad; el maestro sólo expondrá los teoremas más generales y de reconocida utilidad, al tiempo que no planteará más problemas que los sugeridos por esta misma utilidad.

El aprendizaje no debe ser orientado, pues, a la vana ostentación. Si bien es cierto que toda verdad puede acarrear utilidad, lo importante es que algunas verdades lo muestran en forma mucho más clara y que a éstas se debe dar la prioridad.¹⁰² El docente debe ilustrar al máximo estas verdades, desplegar sus relaciones y descubrir todas las utilidades que dichas verdades puedan proporcionar en su aplicación. Ya en la búsqueda de aplicación práctica, el alumno aprenderá desde lo que se necesita para descubrir las minas hasta la manera de extraer los minerales de ellas, un aprendizaje que incluirá excursiones a las minas asturianas del entorno. Los pilotos no se podrán graduar si antes no han realizado un viaje previo a América o a la parte norte de Europa o dos a las costas del

⁹⁹ *Vide supra* capítulo IV.

¹⁰⁰ Galino, *Hombres*, p. 239.

¹⁰¹ Se llevará un curso de matemáticas por dos años, de los que el primero estará dedicado a aprender aritmética, geometría y trigonometría, para reservar el álgebra, la mecánica y la hidrodinámica al segundo año, según la *Ordenanza*, tít. III, cap. III, art. 323, resumida por Galino en *ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*, tít. III, cap. VII, art. 405 de la *Ordenanza*.

Mediterráneo o tres hasta las del Atlántico hasta ciertos puntos del mapa. Por lo que toca a los libros de texto, éstos serán tanto nacionales como extranjeros, y es de llamar la atención que las obras españolas predominan en cuanto a navegación y geografía, en tanto que materias como química, física y mineralogía quedan más bien cubiertas por autores franceses e italianos.¹⁰³

Éste es, a grandes rasgos, el plan del famoso Instituto Asturiano de Jovellanos, al que éste anexó posteriormente una escuela de primeras letras para la enseñanza de los niños pobres, sobre todo huérfanos, en la idea de que tales niños son mucho más útiles al Estado si aprenden labores de provecho en una escuela de este tipo que si se les envía a algún hospicio.¹⁰⁴ Con él se pretende, desde luego, lograr una inversión utilísima en la formación de individuos capaces de aplicarse al trabajo de la manera más perfecta posible, según el ideal manifestado ya en su temprana *Introducción a un discurso sobre la economía civil* (1776).¹⁰⁵ El plan de estudios presentado refleja esa responsabilidad que toca al Estado en la difusión de los conocimientos útiles por la vía de la educación formal. Al mismo tiempo, sin embargo, la escuela está dirigida fundamentalmente a los nobles, como Baras Escolá lo ha señalado con énfasis.¹⁰⁶

Pues bien, en este mismo sentido se ha formado ya en 1776 un establecimiento similar en Vergara, en el país vasco: el Seminario Patriótico Bascongado.¹⁰⁷ Como en el caso del Instituto de Gijón, tenemos en él un ejemplo de impartición de enseñanza dirigida a formar individuos útiles por la vía de un conocimiento práctico que capacite para el aumento de la producción y la circulación de riquezas. Así es como se da impulso al estudio de la mineralogía, la química, la hidrostática, la arquitectura pública, etcétera. Se busca, según el plan de su creación, “formar sugetos hábiles para las carreras y profesiones de inmediata utilidad al Estado

¹⁰³ Por ejemplo, de Lavoisier para química y Genovesi para historia de la física.

¹⁰⁴ Este plan desde 1795, cuando Jovellanos es nombrado heredero fiduciario del abad de Santa Doradía, Fernando Morán, quien en su testamento ha dispuesto la formación de una escuela de primeras letras para niños pobres. Baras Escolá, *Reformismo*, p. 188.

¹⁰⁵ Jovellanos, *Obras*, V, p. 7-17.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 191-204. Baras Escolá subraya que la promoción de Jovellanos de la escolarización general de ninguna manera significa que contemple dar la misma educación a todos los individuos. A los nobles y las clases altas queda reservada la formación científica, en tanto que las clases trabajadoras aprenderán la lectura y la escritura. Esto lo recalca este historiador frente a quienes, como Antonio Viñao Frago (en *Política y educación en los orígenes de la España contemporánea*, Madrid, Siglo XXI de España, 1982, p. 82-83), atribuyen a Jovellanos la intención de propiciar la formación de una burguesía por la vía educativa.

¹⁰⁷ Sobre éste, Leandro Silvan, *Los estudios científicos en Vergara a fines del siglo XVIII*, San Sebastián, 1953, así como en Torales Pacheco, *Ilustrados*, p. 115-119.

con relación al país...”¹⁰⁸ Ya en lo concreto se trata de otro seminario dirigido particularmente a hijos de familias nobles o acomodadas, particularmente de miembros de la sociedad económica local, con pensiones para segundones atraídos por el compromiso de ofrecerles “maestros de sangre noble”.¹⁰⁹ La orientación social conservadora que hemos detectado en los proyectos educativos de Jovellanos se puede reconocer ya en esta otra fundación previa.¹¹⁰

¿Qué sentido ha tenido mencionar estos proyectos de institutos de ciencias y artes, como se llama ya por entonces a este tipo de establecimiento útil? Dos motivos han obligado a presentarlos aquí. Por una parte se ha querido describir el tipo de institución que viene a concretar la anhelada educación política de las clases nobles y pudientes, como contrapuestas a las consideradas por Jovellanos como destinadas al trabajo y la obediencia,¹¹¹ con la clara intención de reafianzar el orden social al mismo tiempo que se fomenta el vínculo entre individuo y Estado según los dictados de la utilidad pública; en los planes de estudio del seminario vasco está el curso de “política”, por el que se entiende la “ciencia del gobierno de los pueblos”, orientada a formar a todo aquel que participe en el gobierno de la República, los negocios de Estado y cualquier oficina o carrera del ministerio.¹¹² Por otra parte, se trata de buscar los modelos de los dos establecimientos útiles más representativos de Nueva España en cuanto a la aplicación directa del principio neomercantilista de formar individuos capaces de aumentar la opulencia y la fuerza del Estado: el Real Seminario de Minería y la Escuela Patriótica del Hospicio de Pobres de la ciudad de México.¹¹³

La creación del Real Seminario de Minería novohispano es impulsada de manera significativa por el intercambio intelectual habido entre los socios peninsulares y los novohispanos de la Real Sociedad Bascongada de Ami-

¹⁰⁸ Torales Pacheco, *Ilustrados*, p. 119. La iniciativa de crear este establecimiento de ciencias y artes viene de las Juntas Generales de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País en 1767, poco después de la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles, *ibidem*, p. 116.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 123.

¹¹⁰ La originalidad de este último sería, como lo señala Baras Escolá, *Reformismo*, p. 198, la integración de los estudios de náutica y mineralogía, así como la modernidad del contenido de la enseñanza técnica allí impartida, manifiesto en los ya mencionados libros de texto.

¹¹¹ *Vide supra*, capítulo IV.

¹¹² Torales Pacheco, *Ilustrados*, p. 122. Se trata de aprender las reglas del “arte de la policía”, tal como se le aplicó en la Antigüedad y posteriormente en las capitales europeas, así como el funcionamiento de los tribunales, las rentas y erogaciones del Estado, la aritmética política, la diplomacia y las leyes municipales.

¹¹³ Ni el Jardín Botánico ni la Real Academia de Bellas Artes de San Carlos, establecimientos fundados en la ciudad de México durante el periodo aquí estudiado, ofrecen la formación integral y terminal pretendida por las instituciones que aquí se tratarán. De cualquier manera, Humboldt elogia aquellos establecimientos por su utilidad general, *Ensayo*, p. 79, 80.

gos del País.¹¹⁴ El eco habido en Nueva España respecto de las actividades de esta sociedad económica no puede ser calificado de insignificante, pues tanto la publicación de la misma —los *Extractos de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*— como los proyectos de educación por ella promovidos, particularmente el del Real Seminario de Vergara, son recibidos con entusiasmo por los socios residentes en América.¹¹⁵ Los propios miembros novohispanos no tardan en enviar a sus hijos a estudiar a dicho seminario,¹¹⁶ a lo que tienen pleno derecho en cuanto que también han contribuido financieramente a la dotación o fundación del mismo.

Las *Ordenanzas* del seminario novohispano se aprueban en 1783 y su fundación tiene lugar en 1792. Desde 1788 se traslada a Nueva España una de las personalidades fundamentales, acaso la más importante, dentro del renovado impulso institucional a la actividad y enseñanza de la minería en este virreinato a finales del siglo XVIII: Fausto de Elhuyar.¹¹⁷ El Real Seminario de Minería y el Real Tribunal de Minería constituyen ejemplos patentes del apoyo de la Corona a la que por entonces se considera una actividad productiva clave en Nueva España, dado el estímulo que representa para los demás ramos económicos como el alto índice de ocupación que trae consigo.

Respecto de su plan de estudios,¹¹⁸ éste es más modesto que el del Real Seminario Patriótico Bascongado, ya que no cubre un espectro tan amplio como el comprendido entre las primeras letras hasta los conocimientos avanzados de matemáticas y mineralogía. Desde un primer “plan provisional” de 1790, a seis años y con cursos teóricos y prácticos en función de asignaturas principales y auxiliares, las principales materias son: matemáticas, geometría práctica, química y física subterránea; las auxiliares, francés y dibujo. A esto se suma la enseñanza “religiosa y política”, cuya finalidad es infundir la doctrina cristiana y los modales de la sociedad. Nótese la ausencia, a todo esto, del aprendizaje del “arte de

¹¹⁴ Torales Pacheco, *Ilustrados*, p. 128-142.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 161-203, incluye información sobre la procedencia de los socios novohispanos, su posición social y lugar de residencia. Desde luego, los más activos e influyentes entre ellos son emigrantes o descendientes de emigrantes vascos, diecisiete de ellos con títulos de nobleza.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 133 y 135, presenta una tabla con los nombres de los jóvenes novohispanos que estudian en ese establecimiento desde 1774.

¹¹⁷ En algunos estudios aparece como Fausto Delhuyar, que parece ser la grafía más fiel de su nombre. Es “Director general de la minería” en Nueva España, con nombramiento de 1786. Su designación ocurre contra la voluntad de la mayoría de los mineros novohispanos, quienes protestan por la nominación, Eduardo Flores Clair, “El Colegio de Minería: una institución ilustrada”, en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 20, 1999, p. 38.

¹¹⁸ Al respecto, Walter Howe, *The Mining Guild of New Spain and its Tribunal General, 1770-1821*, Harvard, Harvard University Press, 1949 (Harvard Historical Studies, 56), p. 330-369; Eduardo Flores Clair, “Colegio”, p. 44-56.

la policía” de la Antigüedad, así como de las demás materias de Estado que veíamos en el plan de estudios del seminario vasco. Se confirma la exclusión en Nueva España de esas “cuestiones superiores” que el propio Alzate se prohíbe a sí mismo tratar en sus publicaciones. El plan de estudios del seminario de minas novohispano se va alterando con el paso del tiempo para incluir nuevas materias auxiliares, como latín, lógica, geografía, gramática castellana y delineación.¹¹⁹

En cuanto a la Escuela Patriótica del Hospicio de Pobres de la ciudad de México, ésta se establece en 1806 como una especie de anexo a esta institución de recogimiento de indigentes, abierta en abril de 1774.¹²⁰ Como se puede ver, se trata del periodo de gobierno del virrey Bucareli, el gran conciliador político que recurre a la inclusión conjunta de los diversos grupos de la élite novohispana en empresas públicas de utilidad, algo de lo que ya se ha tratado con anterioridad.¹²¹ Por consiguiente, no es de sorprender que miembros de uno y otro grupo se encuentren entre los benefactores que aportan a la creación de la Escuela Patriótica al comenzar la nueva centuria.¹²² Dicha escuela se establece tardíamente respecto del Hospicio porque sólo entonces se verifica el legado testamentario que aporta los fondos para la obra.¹²³

¹¹⁹ Los textos más relevantes para la enseñanza de estas materias son mencionados por Flores Clair, “Colegio”, p. 46-49.

¹²⁰ Juan Lucas de Lassaga, Luis de Torres, Domingo Valcárcel, *et al.*, *Exhortación de la junta creada y comisionada para tratar del establecimiento del Hospicio de Pobres para que el público de la capital dé limosnas para el establecimiento (12 enero 1774)*, México, 1774, da a conocer al público el proyecto y sus propósitos. El suplemento a la *Gazeta de México*, XIII-65 (2 julio 1806), p. 513-528, incluye algunos de los datos más importantes del hospicio desde su fundación hasta el momento. Correspondencia entre el virrey Bucareli y el Ayuntamiento de la ciudad de México para el establecimiento inminente del hospicio, en AIIDF, v. 2295, *Hospicio de pobres*, exp. 1-4. Estudios recientes de esta institución es el de Xóchitl Martínez Barbosa, *El Hospicio de pobres de la ciudad de México. Origen y desarrollo (1774-1806)* (tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana, México), México, 1994; Silvia Marina Arrom, *Containing the Poor. The Mexico City Poor House, 1774-1881*, Durham/Londres, Duke University Press, 2000.

¹²¹ *Vide supra*, capítulo VII.

¹²² Así, se encuentran tanto José María Fagoaga como Francisco Sánchez de Tagle, para mencionar a sendos representantes importantes de los “vizcaínos” y los “montañeses”, como se designa a los grupos de inmigrantes españoles más numerosos en el México borbónico. Estos grupos habían estado en competencia, por ejemplo, en torno al proyecto escandinavo de impulsar el comercio en el Nuevo Santander. La presencia de Fagoaga y Sánchez de Tagle puede constatarse en el recién referido número de la *Gazeta de México*, citada en la nota penúltima, p. 527.

¹²³ Se trata, en concreto, del legado del capitán Francisco de Zúñiga, quien muere en 1797 y deja dispuesto dotar al establecimiento con 250 000 pesos, junto con una tercera parte de los productos de sus minas, para fundar la escuela y un establecimiento de corrección. Según *ibidem*, p. 515-516, la idea le fue sugerida por el oidor decano de la Real Audiencia de México, Ciriaco González Carvajal. Ya en los hechos, la construcción del edificio tiene un costo de 400 000 pesos y lleva seis años. El Hospicio, por cierto, había sido fundado por iniciativa del chantre de la catedral de México, Fernando Ortiz Cortés. Correspondencia e informes entre el virrey Azanza

De cualquier manera, la integración de ambas instituciones no es de ninguna manera sorprendente, dada la importancia atribuida por la corriente utilitaria española al combate a la ociosidad y al aprendizaje de alguna ocupación útil por los pobres desempleados. Como es de rigor en la tradición española, el hospicio o “casa de misericordia” debe servir para recogimiento de los “pobres verdaderos”, esto es, de aquellos que por defecto físico o desamparo total no tienen medios para subsistir con decoro, al tiempo que se destina a los “pobres fingidos” a la privación de la caridad, si es que insisten en incomodar a los buenos ciudadanos solicitándoles limosna en las calles.¹²⁴ Al mismo tiempo que se da cauce a la aplicación de los mendigos o simuladores a actividades de utilidad pública, la casa debe ofrecer la enseñanza y los servicios religiosos indispensables para la salud espiritual de las personas recogidas, así como posibilitar a los internos la ocupación en algún oficio honesto.¹²⁵

Nuestro interés principal, sin embargo, se dirige a la Escuela Patriótica como un medio de formación de individuos útiles. El establecimiento sirve en lo fundamental para lo mismo que la escuela de primera enseñanza anexada por Jovellanos al Instituto de Gijón. Se trata de hacer útiles a los niños pobres, sobre todo huérfanos, con énfasis en la responsabilidad del Estado de velar por los mismos. La escuela novohispana es creada bajo el principio de que “el ciudadano honrado, en cuanto puede y le permiten sus circunstancias prósperas o adversas, debe ser útil a sus semejantes y no corromperlos con malos ejemplos y acciones reprobadas”.¹²⁶

y el Ayuntamiento capitalino respecto de instalaciones para la Escuela Patriótica, en 1799, AHDF, v. 2295, *Hospicio de pobres*, exp. 12.

¹²⁴ La *Exhortación* de 1774 menciona también que en últimas fechas se viene resintiendo la falta de “gente de servicio”, por lo que con la creación del hospicio se debe poner fin a esta situación. Se quiere atraer así a las personas ricas de la capital mediante el argumento de que al tiempo que dan limosna apoyan un establecimiento que les brindará una buena oferta de sirvientes y demás gente para el servicio de sus casas.

¹²⁵ En 1780 se establecen las “manufacturas de géneros bastos de consumo necesario” en el hospicio, las cuales son confiadas a gente inexperta, por lo que esta producción no alcanza a hacer autosuficiente el establecimiento, que carga hasta 1803 con un déficit importante. Golpeada por el incremento de precios de los alimentos de primera necesidad, la administración del hospicio se ve obligada a pedir auxilios financieros al gobierno y la autoridad metropolitana. Ésta dispone en reales cédulas del 29 diciembre 1796 y 16 febrero 1800 que este hospicio adopte el plan de la Casa de Misericordia de Cádiz. Todo esto en el ya citado suplemento a *Gazeta de México*, XIII-65 (02 julio 1806), p. 513-515. En relación con la oferta de trabajo útil del hospicio, cabe mencionar que también se recibieron jóvenes enviados por sus padres con fines de corrección o por no poderlos mantener durante algún tiempo.

¹²⁶ Juan Francisco de Azcárate, *Prospecto de la nueva forma de gobierno político y económico del Hospicio de pobres de esta capital*, México, s. p. i. 1806. Mediante este impreso se puede conocer la reorganización general del hospicio por entonces, en la que el citado Azcárate —el mismo del

Ya en lo concreto, se trata de que los niños aprendan oficios en talleres, además de leer, escribir y contar, así como los preceptos religiosos y eclesiásticos en general. Todos aprenderán dibujo. Aquellos que sobresalgan y ganen más de lo que pueda costar su manutención podrán retener el excedente y ahorrarlo, lo que les dará medios para establecerse después como maestros de sus oficios. En cuanto a las niñas, éstas aprenderán a leer, coser, bordar y lo demás propio de su sexo, además de la instrucción de algún oficio honesto. Para ellas se buscarán cónyuges entre los artesanos honrados y se solicitarán dotes de obras pías entre las numerosas fundaciones que contemplan estos fines.¹²⁷ Ante el caso de que algunos padres de familia quieran incorporar a sus hijos a las actividades del hospicio, esto se podrá hacer mediante una cuota mensual.¹²⁸ Con el objeto de que el establecimiento dispense sus beneficios a la sociedad, los jóvenes ya formados se establecerán tanto en la capital de Nueva España como en las capitales de provincia y los pueblos grandes del reino, con lo que propagarán sus conocimientos.

Es importante mencionar que en la reorganización general del hospicio de 1806, culminación de un rescate solicitado a las altas autoridades desde 1796, se retoma el principio de que este establecimiento sirva de casa de recogimiento orientada al trabajo.¹²⁹ Todos los pobres asilados participan desde ahora en la producción de géneros simples que no afectan a la producción de la Península, a la vez que sirven para vestir a los mismos individuos recogidos en el Hospicio. La venta del sobrante debe hacerse a un precio razonable para la gente del pueblo, pero también suficiente para contribuir al aumento de los fondos del establecimiento. De cualquier manera, es sobre todo en la Escuela Patriótica que se pone la principal esperanza e interés. La Junta de Caridad creada ahora para dirigir el Hospicio y la Escuela está integrada por personajes prominen-

“programa de política internacional” de nuestro capítulo VI— tiene una participación preponderante como secretario de la Junta de Caridad que gobierna el establecimiento.

¹²⁷ *Ibidem*, párrafo sobre Escuela Patriótica, contempla la posibilidad de la adopción de los niños y niñas huérfanos o abandonados que aprenden en dicha institución, con tal de que haya sido comprobada la honradez, virtud y disposición de medios de los nuevos padres. Así no se estropeará la educación recibida en el hospicio ni se corromperá a las jóvenes, principalmente las de buena presencia.

¹²⁸ Además de que la Escuela recibirá a los hijos de matrimonios pobres recogidos en el Hospicio, toda vez que los niños tengan la edad adecuada.

¹²⁹ Azcárate, *Prospecto*, párrafo sobre el Hospicio, en que dice que el establecimiento cayó ya en mala fama pública hacia 1781, dados los crecientes rumores de que en él prevalecía la holgazanería, lo que vino a repercutir en una baja sensible de las limosnas. Esto puede corroborarse en el informe del síndico Ignacio García Bravo del 13 julio 1781, AHDF, v. 2295, *Hospicio de pobres*. exp. 6, f. 6, cuando el hospicio albergaba alrededor de unas 800 personas y empezaba a ser financieramente gravoso a las autoridades por los magros resultados de los talleres y manufacturas recién introducidos en él.

tes, varios de ellos funcionarios de primer nivel en Nueva España¹³⁰ y socios de la Real Sociedad Bascongada.¹³¹

Tras admitir en su primer semestre de actividades a 295 niños de ambos sexos en la escuela y 1372 individuos en el hospicio propiamente dicho, el establecimiento promete buenos resultados en cuanto al fomento de la manufactura en el país. Además del procesamiento del cardado e hilado del algodón y la lana, así como del torcimiento de la pita, el Hospicio se beneficia de los ingresos por los trabajos de costura, carpintería y ropa nueva que los pobres practican. Para el hilado del algodón se utiliza el torno europeo que un vecino de la capital vio utilizar en Barcelona y algunas poblaciones de Alemania y Francia, además de emplearse el brasero del conde Runford. Asimismo, una junta especial integrada por algunos miembros de la Junta de Caridad indaga ya sobre la posibilidad de sembrar el lino y el cáñamo en Nueva España, en tanto que dos personas se encargan de experimentar con la fabricación de medias, guantes y pantalones de algodón, todo esto para cimentar esta industria y rescatar del extranjero las sumas que mediante ella se “nos usurpa”.¹³²

Asimismo, por iniciativa del secretario Azcárate, la Junta y muy particularmente el virrey apoyan que en el Hospicio se fabrique un “pan económico de San Carlos”, hecho de maíz, el cual contendrá más onzas que el pan de trigo, por lo que se concederá al establecimiento el privilegio exclusivo de ofrecerlo al público.¹³³ Menos afortunada que estas medidas ha sido la de convocar al público a un concurso de *Memorias* en elogio del dotador del Hospicio, Fernando Ortiz, para lo que sólo se recibe un texto laudatorio, así como el pedido de propuestas para tener nuevas y

¹³⁰ Entre ellos el mismo virrey José de Iturrigaray, como presidente de la misma. Asimismo, el superintendente de la Casa de Moneda, marqués de San Román, quien costea la impresión de una cartilla utilizada para la enseñanza en la escuela y corregida por él mismo, así como el ya mencionado oidor Ciriaco González Carvajal. Véase la *Gazeta de México*, XIV-18 (24 enero 1807), p. 133-145, en que se describe el primer examen público presentado por los niños de la Escuela Patriótica el mismo día del cumpleaños de María Inés de Jáuregui (21 enero 1807), esposa del virrey. De esta misma fuente procede la información que ahora se dará sobre las actividades del Hospicio recién reorganizado.

¹³¹ Torales Pacheco, *Ilustrados*, p. 113-114.

¹³² Esta afirmación, contenida en el reporte de la *Gazeta de México* (p. 138), junto con lo anteriormente dicho de la promoción del lino y cáñamo, recuerda lo expresado poco años antes por Alzate en cuanto a combatir la desocupación y la desventaja comercial frente al extranjero por la vía del cultivo de lino y cáñamo.

¹³³ Los pleitos y abusos en el expendio de pan en la ciudad de México por estas fechas ayudan a explicarse este tipo de iniciativa en lo relativo a las actividades útiles del hospicio. Véase Virginia García Acosta, *Las panaderías, sus dueños y trabajadores. Ciudad de México. Siglo XVIII*, México, 1989 (Ediciones de la Casa Chata, 24), p. 160-165, donde se menciona la costumbre de alterar la composición del pan en la capital novohispana, en desmedro del consumidor.

mejores cardas. De cualquier manera, los logros apuntados y los conocimientos de los niños de la escuela en religión, aritmética, ortografía y gramática castellana, así como dibujo, lectura y escritura, exhibidos todos en examen público el primero de enero de 1807, dejan una muy buena impresión en los miembros de la Junta de Caridad gobernadora.

Que este tipo de proyecto refleja las principales líneas del utilitarismo neomercantilista español, acaso más aún que el Seminario de Minería, es evidente. La promoción de oficios artesanales para las clases populares en conjunción con el ejercicio de la responsabilidad estatal frente a los huérfanos y pobres verdaderos; el establecimiento de una escuela patrocinada y vigilada por miembros de una asociación (Junta de Caridad en este caso) al estilo de las sociedades económicas del país y hasta por algunos socios de la Real Bascongada; y el envío de los jóvenes ya formados a las provincias en aras de una difusión más equilibrada de los conocimientos útiles por todo el territorio novohispano. Todo esto corresponde plenamente a los propósitos de la política seguida por Campomanes y Jovellanos, tal como ha sido expuesta aquí.

Ya en lo relativo al proyecto del pan barato y nutritivo, tenemos una medida dirigida a contribuir al buen abasto de la población mayoritaria; el del cultivo de lino y cáñamo, con su énfasis en anular la “usurpación” económica del extranjero, recuerda inevitablemente el principio del *Salus populi*. Más allá de las distinciones que puedan advertirse en cuanto a la filiación hispánica o estrictamente novohispana del plan, es patente que éste ofrece un ejemplo más de la orientación benéfica del utilitarismo que florece en los países católicos, donde la casa de acogimiento de huérfanos constituye el establecimiento útil prototípico.

Según un estudioso de los nexos entre Italia y Alemania,¹³⁴ estas casas surgieron en Milán en 787 y se difundieron por el resto de Europa, hasta que la Reforma protestante marcó la interrupción de su funcionamiento en los países protestantes, sólo reiniciado en 1685 con el Hospicio y Escuela de Halle, en Prusia.¹³⁵ Ya en el siglo XVIII, la Austria de José II se convierte en el país de vanguardia en este renglón, pues introduce el sistema moderno de cuidar a lactantes y niños enfermos, así como

¹³⁴ Weyers, “Muratori”, en Fabio Marri y María Lieber (comps.), *Glückseligkeit*, p. 98.

¹³⁵ Sin embargo, J. Stahnke, *Skizzen zur Geschichte des russischen Findelhauswesens: erläutert am St. Petersburger Erziehungshaus*, Pattensen (Han.), Horst Wellm Verlag, 1983 (Würzburger medizinhistorische Forschungen, 28), p. 281, menciona la fundación de un orfanato en Hamburgo en 1604, además de dar la fecha de 1695 para la casa de expósitos de Halle. Respecto de Austria, Stahnke coincide con lo dicho por Weyers al señalar que en esa monarquía había más establecimientos de este tipo que en los Estados de Alemania, donde la atención a huérfanos estaba incorporada a la ayuda a pobres en general (*ibidem*, p. 271). De cualquier manera, aclara, en Austria había menos casas de huérfanos que en los países románicos.

al poner a las madres bajo el cuidado del Estado.¹³⁶ De esta manera, ya sea en la colonización,¹³⁷ la atención médica¹³⁸ o en el recién expuesto programa de difusión de los oficios útiles, los huérfanos aparecen siempre como el elemento humano más moldeable y disponible para los proyectos reformistas de un Estado embarcado en el intento de modificar las costumbres en pro de la utilidad pública.

La publicística utilitaria en la última Nueva España y comienzos del México independiente

En páginas anteriores se ha podido constatar la proximidad entre las ideas de dos de los principales representantes del utilitarismo novohispano y la vertiente utilitaria napolitana, distinta de la italiana referida en el primer capítulo. ¿Se justifica afirmar por esto que en la difusión de los conocimientos útiles el utilitarismo neomercantilista novohispano se aproxima ante todo a las corrientes española e italiana, sin que se puedan constatar puntos de contacto o similitud importante con la alemana y franco-británica? Una consideración de las *Memorias* del Consulado de Veracruz publicadas a finales del siglo XVIII permitirá mostrar los parecidos con la corriente alemana, respecto de la que ya habíamos constatado en nuestro capítulo VI una convergencia significativa en cuanto a un cierto sentido de la plasticidad del territorio para fines económicos.

Como se sabe, el Consulado de Veracruz es un cuerpo constituido en 1795 para impartir justicia en pleitos mercantiles, además de promover el cultivo y tráfico de cualquier producción agrícola importante.¹³⁹ Previamente se había formado la Sociedad de Amigos del País en Veracruz,

¹³⁶ Interesante es mencionar aquí otra convergencia con el hospicio novohispano reorganizado en 1806, en tanto que éste incluye, junto a las tres secciones de Hospicio, Escuela Patriótica y Correccional, la de Partos Reservados, destinada a mujeres españolas deshonradas que no puedan parir en sus casas sin riesgo de sus personas o su estimación pública. Desde luego, tanto la internación como la permanencia y salida de estas mujeres deben ser secretas, según apunta Azcárate, *Prospecto*, párrafo sobre Partos Reservados.

¹³⁷ Bustamante, *Suplemento*, p. 648, menciona la disposición dada por el virrey Azanza hacia 1799 de enviar niños expósitos al puerto de San Blas, desde donde pasan a California para fines de poblamiento. Bustamante lamenta que este tipo de medida no fuese continuada por los sucesores de Azanza.

¹³⁸ Pues también se recurre a niños expósitos para difundir la pus de las vacunas, de que se ha hablado en el capítulo VII.

¹³⁹ Se le creó con jurisdicción en la ciudad de Veracruz y la villa de Jalapa, Javier Ortiz de la Tabla (ed.), *Memorias políticas y económicas del Consulado de Veracruz, 1796-1822*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1985 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 303), p. XXIII, XXXVIII. Ortiz de la Tabla no edita todas las memorias sino sólo aquellas que le ha sido posible encontrar. Su prólogo contiene la información relativa a los orígenes y sentido de este consulado, disuelto en 1824.

la cual no se consolida a fin de cuentas, de suerte que el Consulado termina por desempeñar las funciones de promoción de iniciativas útiles que tocaba a dicha sociedad. La idea de formar más consulados o tribunales de comercio en Hispanoamérica aparece ya en el artículo 53 del Reglamento de Libre Comercio de 1778, en que se les asigna el fomento económico ya mencionado, además de extender al máximo posible la navegación a los dominios españoles del Nuevo Mundo.

Antes de ser creados los de Veracruz y Guadalajara, en Nueva España sólo existe el Consulado de México, que no oculta su oposición, por cierto, a la formación de otros tribunales del mismo tipo. Por atribución de su instituto, el Consulado de Veracruz publica anualmente una memoria que promueve y difunde el conocimiento útil para efectos de fomentar la opulencia y fuerza del Estado. Durante su periodo de vida, el Tribunal cuenta con tres secretarios encargados de la publicación de tales memorias: Vicente Basadre, José Donato de Austria y José María Quirós.¹⁴⁰

Entremos en materia y constatemos los singulares parecidos entre el tipo de pensamiento vertido en tales *Memorias* y el cameralismo, tal como se ha expuesto este último en los capítulos III y VI. El principio sonnenfelsiano de que por la demanda se establecen los precios accesibles, con miras a una distribución más adecuada de la población,¹⁴¹ aparece en la *Memoria* de 1807, donde Quirós subraya la abundante producción de maíz y algodón en las costas del golfo de México entre el río Coatzacoalcos y el Tampico, producción que se desperdicia en varios pueblos por falta de consumidores.¹⁴² En el caso del algodón ocurre una disminución del número de trabajadores, con la consecuencia de decaer el ramo y encarecerse los productos, de lo que resultan graves perjuicios para la población pobre, aquella que necesita precisamente el algodón para vestirse. Quirós propone entonces que el gobierno intervenga promoviendo la inmigración de familias agricultoras procedentes de las islas Canarias, Santo Domingo y las Floridas. Al mismo tiempo piensa en la viabilidad de que el Ejército vigile y organice el establecimiento de ex convictos en estas zonas veracruzanas. Este último modelo colonizador recuerda al cameralis-

¹⁴⁰ Por lo que informa Ortiz de la Tabla, *Memorias*, p. LXXXVIII-LXXXVII, los tres secretarios parecen haber sido de origen peninsular. Basadre ocupa el cargo entre 1795-1803, después de haber sido comisionado por el rey para promover el comercio de pieles entre el norte de las Californias, Filipinas, China y México. De Austria ha sido funcionario de Real Hacienda con anterioridad en Hispanoamérica y funge como secretario entre 1803 y 1806. Quirós ha trabajado antes en la elaboración de una estadística de Veracruz en 1804 y como vocal de una junta de obras del camino de Jalapa, también en Veracruz. Ocupa el cargo entre 1805 y 1824, en que desaparece el Consulado.

¹⁴¹ Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 397-398.

¹⁴² *Memoria sobre el fomento agrícola de la intendencia de Veracruz*, en Ortiz de la Tabla, *Memorias*, p. 137.

mo de vertiente prusiana, como lo recalca el historiador del pensamiento económico Ernest Lluch.¹⁴³

También reconocemos una orientación parecida a la cameralista en la recomendación de que la industria se establezca cerca del lugar de la materia prima y de los mismos puertos. Este principio está presente tanto en obras de Justi¹⁴⁴ como en la *Memoria* veracruzana de 1808,¹⁴⁵ también de Quirós, que constata las ventajas obtenidas por Cataluña del libre comercio con América por gozar de esta situación, además de las facilidades fiscales que representa el no exportar ya por el puerto de Cádiz.

Asimismo hay semejanzas en la crítica directa a la población excesiva concentrada en las capitales, situación que genera vicios y holgazanería. Patentes son los esfuerzos por establecer un equilibrio en el desarrollo de las provincias, con iniciativas de redistribución desde el Estado, en la ya citada *Memoria* de Quirós de 1808.¹⁴⁶ Ciertamente hay la diferencia de que Justi y Sonnenfels piensan más bien en el establecimiento de ciudades nuevas a causa de ser lugares idóneos para la inversión del capital productivo y generar así una mayor y más segura ocupación, mientras que Quirós pugna más bien por el poblamiento de la parte interior. De cualquier manera, la preocupación por la ocupación, incluso forzada, es preponderante en ambas partes. Cuando Quirós propone una feria de comercio ambulante que recorra toda la Nueva España,¹⁴⁷ con la consecuente ocasión para el intercambio de los sobrantes agrícolas entre las provincias, al tiempo que los menestrales y trajinantes se benefician de una gran demanda, el secretario del Consulado sintetiza dos de las propuestas anteriores. Finalmente, Basadre se expresa convencido en la *Memoria* de 1796¹⁴⁸ que un comercio en auge, con la consecuente situación de opulencia, no dejará de atraer a inmigrantes extranjeros, dentro de un párrafo que recuerda mucho las tesis de Justi al respecto en sus *Grundfeste*.

Frente a las semejanzas recién expuestas, existen también algunas diferencias importantes entre el pensamiento cameralista austriaco y el de los secretarios del Consulado de Veracruz. Así, estos últimos no comparten el entusiasmo prioritario por los establecimientos fabriles de que dan prueba Justi y Sonnenfels. La agricultura constituye para ellos el ramo

¹⁴³ Ernest Lluch Martín, "El cameralismo en España", en Fuentes Quintana (director) *Economía*, III, p. 721-728. El cameralismo prusiano, distinto del austriaco aquí expuesto (capítulo III), tuvo al rey Federico el Grande como su principal exponente.

¹⁴⁴ Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 303.

¹⁴⁵ *Memoria sobre los efectos del comercio libre*, en Ortiz de la Tabla, *Memorias*, p. 159.

¹⁴⁶ Ortiz de la Tabla, *Memorias*, p. 168.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 174, en la *Memoria* de 1808.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 5.

principal, aquel a desarrollar con más premura, pero lo más revelador es la abierta admiración de Quirós por el barón de Bielfeld, aquel cameralista de línea prusiana a quien Justi atribuía incapacidad para escribir con rigor sobre la ciencia de la policía.¹⁴⁹ Bielfeld es el único cameralista citado expresamente por Quirós, lo cual de ninguna manera resulta casual. Según Lluch,¹⁵⁰ la obra de Bielfeld es gran interés para un buen número de funcionarios de Real Hacienda y del Ejército de esos años por la importancia que él concede a ambas entidades como agentes de la participación estatal en la economía. Y ciertamente que Quirós está presto a citar a Bielfeld para insistir en que la Real Hacienda actúe como el tutor de los ciudadanos, aquel que se encarga de encaminarlos a la riqueza, aun si no quieren, para que así vivan en comodidad y opulencia, al tiempo que contribuyen a las cargas del Estado.¹⁵¹

Autores como Justi y Sonnenfels son ajenos al primado del interés fiscal y enfáticos en la separación del campo preciso de las finanzas y el de la policía, de suerte que este último prevalezca sobre el financiero y el fiscal. La obra de Bielfeld ha dado lugar a interpretaciones diversas entre los estudiosos, pues algún autor lo identifica con una concepción más bien francesa de la policía¹⁵² mientras que otro con la corriente cameralista alemana,¹⁵³ y un tercero ve en él un inspirador de propuestas

¹⁴⁹ *Vide supra* capítulo III.

¹⁵⁰ En Fuentes Quintana (director), *Economía*, III, p. 725-727. Las *Institutions politiques* de Bielfeld fueron traducidas del francés al español como *Instituciones políticas: obra en que se trata de la sociedad civil, de las leyes, de la policía, de la Real Hacienda, del comercio y fuerzas de un Estado, y en general de todo cuanto pertenece al gobierno*, trad. Domingo de la Torre y Mollinedo, 6 v., Madrid, Gabriel Ramírez, 1767-1801. Es obra muy apreciada por escritores como Valentín de Foronda y particularmente los de la llamada Ilustración aragonesa, como puede verse en las respectivas aportaciones de José Manuel Barrenechea González y Javier Usoz Otal en la citada compilación de Fuentes Quintana (dir.), *Economía*, III, p. 529-567 y 583-606. El principal representante de esta Ilustración aragonesa fue Lorenzo Normante y Carcavilla, si bien en su caso la principal influencia extranjera parece haber sido Genovesi.

¹⁵¹ En la *Memoria* de 1808, de Quirós, Ortiz de la Tabla, *Memorias*, p. 170. En su *Memoria* de 1804, José Donaldo de Austria se pregunta: "¿quién duda que la Real Hacienda es el resorte que mueve con actividad y con lentitud toda la fuerza económica de un Estado?", al apuntar la pertinencia de incorporar a la Real Hacienda en la recopilación de información sobre la agricultura, las artes y la navegación de las provincias de Nueva España y demás jurisdicciones hispanoamericanas, así como en la formación de aranceles y arreglo de aduanas, *ibidem*, p. 111.

¹⁵² Keith Tribe, *Governing*, p. 83, sostiene que, por tomar "las maneras de pulir una nación" —y esto en relación con la educación— como objeto general de su ciencia política, Bielfeld se distinguiría de Justi y de la corriente cameralista austriaca, la cual une estrechamente la policía con la meta de la opulencia del Estado. Para Bielfeld el tema del orden sería más político que económico, como se asume en la Francia de por entonces.

¹⁵³ El caso del citado Lluch Martín en su estudio preliminar al escrito de Francesc Romà i Rossell, *Las señales de la felicidad de España y medios de hacerlas eficaces*, Barcelona, Ed. Alta Fulla, 1989 (Clàssics del Pensament Econòmic Català, 5), texto que atestigüa nuevamente la influencia del cameralismo en la región aragonesa-catalana. Lluch define la corriente cameralista ale-

reformistas ajenas a todo radicalismo o desafío político para la monarquía.¹⁵⁴ Más allá de estas posibles distinciones, el hecho es que la concepción de la policía de Bielfeld se aproxima mucho a la dominante en el mundo hispánico por entonces, tan enfática en la urbanidad y el pulimiento de la convivencia pública.¹⁵⁵ En su artículo citado, Lluch apunta lo lamentable que no se hayan identificado aún los textos o cursos empleados en el aprendizaje contable y financiero de los funcionarios de Hacienda durante la época en cuestión, pero se muestra convencido de que una corriente como el cameralismo alemán, tanto en la versión prusiana de Bielfeld como la austriaca de Justi y Sonnenfels, debe de haber tenido una importancia fundamental en ello.¹⁵⁶ Por nuestra cuenta, agregamos que otra de las razones para una mayor cercanía del medio hispánico con el cameralismo de Bielfeld bien puede haber sido que éste se ocupa también del problema del perfil y utilidad cognitivos de las profesiones, asunto que trata en un amplio estudio sobre las ciencias y las artes que fue traducido del francés al español.¹⁵⁷

mana en términos muy generales y por ende no tiene problema para situar a Bielfeld en ella sin especificaciones ulteriores: una corriente interesada en el aumento de población por el lado de la manipulación de la demanda, con aprecio del lujo, en vistas a aumentar el poder del Estado. También es importante que en el último volumen de sus *Institutions*, Bielfeld incluye un apartado dedicado a España y Portugal, traducido al español por Valentín de Foronda, quien lo hace editar en Bordeaux en 1781.

¹⁵⁴ Francisco Sánchez-Blanco, "El barón de Bielfeld. Absolutismo prusiano y absolutismo español", en Dietrich Briesesmeister y Harald Wentzlaff-Eggebert (comps.), *Von Spanien nach Deutschland und Weimar-Jena. Verdichtung der Kulturbeziehungen in der Goethezeit*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2003, p. 17-34.

¹⁵⁵ Así, por ejemplo, en sus *Institutiones*, I, p. 139-141, Bielfeld critica acremente la falta de policía en el pueblo inglés, de lo que da prueba la brutalidad y vulgaridad de sus deportes, así como su gusto por decir palabras altisonantes e insultos y su continuo recurso a resolver los pleitos a puñaladas, por ejemplo. En esto coincide del todo con un Jovellanos, por ejemplo, quien está interesado en difundir la "diversión popular honesta", como se puede apreciar en su famosa *Memoria para el arreglo de la policía de espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España* (presentada a la Real Academia de la Historia en 1790), en *Obras*, I, p. 480-502. Esta idea de Bielfeld sobre la libertad del pueblo inglés contrasta mucho con la de Justi, quien admira la Constitución británica a la manera de Montesquieu (Stollberg-Rilinger, *Staat*, p. 166) y no vería con mayor reparo el postergamiento del pulimiento o la urbanidad a la meta de conseguir la opulencia. La orientación economicista de la policía es más patente, por tanto, en el cameralismo austriaco que en el prusiano.

¹⁵⁶ En cuanto a la influencia directa de Sonnenfels, acaso se le podría establecer por la comparación entre su manera de calcular la población o el dinero circulante y la de los funcionarios españoles. El cálculo de dinero de Sonnenfels se encuentra en sus *Grundsätze*, II, caps. IX y X; su propuesta de recuento de la población, en § 3 del *Handbuch der inneren Staatsverwaltung*, en Sonnenfels, *Aufklärung*, p. 197-212.

¹⁵⁷ Bielfeld, *Curso completo de erudición universal o análisis abreviada de todas las ciencias, buenas artes, bellas artes*, como se intitula la traducción (sin traductor, Madrid, 1802-1803) de *Les premiers traits de l'erudition universelle ou une analyse abrégée de toutes les sciences, des beaux arts et des belles lettres* (1767).

Avancemos en la historia del desarrollo del utilitarismo neomercantilista en México a finales de la era colonial y principios de la independiente. En la segunda mitad del siglo XVIII, la reflexión propiamente moral y la económico-política han transcurrido más bien por separado en Nueva España, de lo que dan ejemplo los contrastantes escritos de Gamarra y Alzate. Un intento de fundir ambos tipos de reflexión dentro de la publicística de los años tardíos de la Colonia y primeros del régimen independiente lo emprende José Joaquín Fernández de Lizardi, quien como autor se ve envuelto con cierta frecuencia en situaciones difíciles.¹⁵⁸

Desde sus primeros escritos Lizardi no oculta que las últimas bases de su pensamiento son de tipo moral, con un especial interés en el mejoramiento de las costumbres por la vía de la educación formal y la difusión de los conocimientos útiles.¹⁵⁹ Los problemas económicos abordados por él son típicos del utilitarismo neomercantilista, como el abasto de víveres o la necesidad de emitir moneda fraccionaria para el comercio durante la guerra de Independencia. Se trata, sin embargo, de asuntos en los que no despliega originalidad o teorización alguna que amerite mención. El interés central de Lizardi remite a esa “policía” española que supone la disciplina y la urbanidad necesarias para asegurar la convivencia política, de ahí que la educación adquiera una importancia fundamental. La médula de dicha policía es la obediencia, la decencia y el decoro.

Esta orientación de Lizardi se hace manifiesta desde que se lee el volumen de sus *Obras* que recoge sus famosos artículos de *El pensador mexicano* y demás periódicos suyos editados desde la década de la guerra de Independencia, cuando se da a conocer como publicista.¹⁶⁰ Su atención se concentra entonces en proponer las mejores medidas para atajar los males causados por múltiples factores: la epidemia de 1813, las tram-

¹⁵⁸ Nacido en 1776, Lizardi comienza a publicar durante la guerra de Independencia en apoyo de la causa realista, es decir como un patriota español y defensor de los intereses de esa nación, posición que abandona con la independencia del país en 1821. En 1823 tiene problemas con la Iglesia Católica, al ser excomulgado por haber publicado una defensa de la masonería, excomunión que finalmente es retirada pero que no le impide seguir en franco pleito con el alto clero por lo que él considera una posición muy ambigua de éste respecto de la defensa de la independencia nacional frente a los embates de la Santa Alianza y de los españoles interesados en la reconquista de México. Aunque Lizardi se ha hecho famoso por sus novelas de tema costumbrista, como *El perquillo sarniento* (1816) y *La Quijotita y su prima* (1819), para el presente estudio resultan de mucho más relevancia los panfletos y artículos escritos en periódicos publicados por él mismo, como *El pensador mexicano* (1812-1814), *Almacén de frioleras* (1815) y *El conductor eléctrico* (1820). Murió en 1827.

¹⁵⁹ Lilián Álvarez de Testa, *Ilustración, educación e independencia. Las ideas de José Joaquín Fernández de Lizardi*, México, UNAM, 1994, recalca en general el interés pedagógico que campea en los escritos de este autor en sus diversas épocas.

¹⁶⁰ José Joaquín Fernández de Lizardi, en *Obras*, III, IV, México, Centro de Estudios Literarios de la UNAM, 1968-1973, v. III-IV (Nueva Biblioteca Mexicana, 9, 12). El volumen V (1973, Nueva Biblioteca Mexicana, 30), incluye las publicaciones de la era independiente.

pas y especulaciones de “regatones”¹⁶¹ y monopolistas en el abastecimiento del grano, el mermado espíritu de beneficencia en general (sobre todo entre los ricos), los altos derechos pagados por los artesanos y las pocas licencias concedidas a éstos, el incremento de la ociosidad y la mendicidad, las pocas escuelas y la magra asistencia de niños pobres a ellas, entre otras, todo esto principalmente en la ciudad de México.

Embarcado en esta empresa publicística en el primer periodo constitucional (1812-1814), Lizardi parte de la premisa que la sociedad novohispana se compone ahora de ciudadanos interesados en gozar de un gobierno protector y piadoso que lo defienda de los antiliberales —presentados por él como gente malvada— e imponga contribuciones moderadas, al tiempo que de los intendentes espera la actividad y el celo indispensables para el bien común, así como de los regidores el necesario cuidado de la policía.¹⁶² Por simple que parezca esta exigencia, ella resume admirablemente la idea permanente de Lizardi en cuanto a las funciones de las autoridades, idea que armoniza con el plan de gobierno del sistema de intendencias introducido en 1786, ya que a las autoridades provinciales tocaba la promoción del bien común.¹⁶³

Desde luego Lizardi es ante todo un pensador moral que discute los problemas públicos para llegar a las pasiones, vicios y errores que están en su origen. En su caso constatamos el recurso abierto a la sátira como medio para mover a los individuos a cambiar su conducta y su visión de las cosas.¹⁶⁴ Ya en sus primeros escritos ha explicado que “el hombre en lo moral es el mejor libro del universo”¹⁶⁵ y que el conocimiento de sí mismo revela a cada quien lo que se es en contraste con los demás, así como la felicidad a que puede aspirar y los medios para conseguirla, además de mostrar la forma de encontrarse en paz. Lo decisivo es el descubrimiento del error que constantemente acompaña a cada uno, motivo de prejuicios y de la incapacidad de comprender a los otros. Mientras no ocurre esto, las personas viven de exterioridades y ceden a la tendencia a vituperar a sus congéneres, sin reconocer sus justos méritos. La supre-

¹⁶¹ Quienes practican el llamado “tanteo” o venta anticipada de los víveres traídos a la ciudad para evitar adquirirlos al precio del mercado o no tener que comprarlos en éste en una cantidad menor de la que esperan. Con frecuencia revenden el grano para obtener subidas ganancias.

¹⁶² *El pensador mexicano*, I, núm. 3, 1812, en *Obras*, III, p. 48.

¹⁶³ Bien común que en el caso de Lizardi no incluye la policía. En esto diverge del plan de las intendencias, pues según éste los intendentes debían ver las causas de hacienda, ejército, justicia y policía, Pietschmann, *Einführung*, p. 170-176.

¹⁶⁴ Fernández de Lizardi, *Alacena de frioleras*, núm. 18, 1815, en *Obras*, IV, p. 106, donde deja claro que la sátira no debe confundirse con el libelo, pues mientras la primera sólo recurre al ridículo, el segundo despierta el odio.

¹⁶⁵ Lizardi, *El pensador mexicano*, II, núm. 3, 1813, en *Obras*, III, p. 166.

ma maldad humana es no querer salir de este error originario que resulta de una ignorancia de lo fundamental en la órbita moral.

En un esquema como éste la beneficencia adquiere naturalmente una importancia fundamental, y esto no sorprende en cuanto que es precisamente la expresión más clara del desprejuiciamiento buscado por él. Lizardi suele emplear los términos “benéfico y liberal” para designar el tipo de individuo ideal que tiene en mente, aquel que no niega a los demás la confianza o la buena opinión que de entrada se necesita para establecer relaciones provechosas y actuar en bien de la sociedad.

En la concepción lizardiana de la policía se encarece la profunda unión de los individuos, que de hecho antecede a la policía y es una condición de los beneficios de ésta. La sociedad es definida en sí como la íntima unión fraternal de los habitantes de un reino, ciudad o casa, lo que supone socorrerse, vincularse, apoyarse y prestarse apoyos útiles mutuos, como en los matrimonios, con una tónica de suavidad y fraternidad.¹⁶⁶ Sólo así ponen los individuos lo necesario para que los ordenamientos de la policía den los resultados esperados. Esta última brinda una sociedad más sólida y abundante. Surgido durante la guerra de Independencia, un periodo de gran sufrimiento y disturbio social, el planteamiento lizardiano entiende la beneficencia como una confirmación de la jerarquía social.

Las mismas propuestas de organización de la educación formal de Lizardi para la capital se confunden con las de beneficencia,¹⁶⁷ con énfasis en que por los beneficios recibidos el pueblo ha de obedecer y acatar a la superioridad social. Si en la corriente española que va de Feijoo a Jovellanos se subraya la necesidad de que los individuos se conformen con su posición social, Lizardi se muestra ahora aún más drástico en su preocupación por la conservación de la jerarquía de los grupos y clases. Mientras no haya más educación, hace ver, el principio de la jerarquía social tiene que cubrir lo que en otras circunstancias podría dejarse a la vida interior y capacidad de autogobierno de las personas.¹⁶⁸ La única

¹⁶⁶ Lizardi, *El pensador mexicano*, II, núm. 10, 1813. *El pensador mexicano*, II, núm. 11, 1813, en *Obras*, III, p. 217, 223 (en esta última recalca la condición divina de la beneficencia).

¹⁶⁷ Véase, por ejemplo, *El pensador mexicano*, III, núm. 7, 1814, en *Obras*, III, p. 419-437, en que expone un “Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad” (1814), que no es otro que encarregar a los párrocos y al Ayuntamiento en la educación, sobre todo para el pueblo pobre. Su plan de beneficencia de 1813, en *El pensador mexicano*, II, núm. 9, 1813, p. 205-211, implica que además de los curas y el Ayuntamiento también el gobierno general tenga su parte.

¹⁶⁸ Cecilia Noriega Elío, “Hacia una alegoría criolla. El proyecto de sociedad de Fernández de Lizardi”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. VII, México, 1979, p. 11-42, estudia los contrastes establecidos por Lizardi en cuanto a la capacidad racional de los criollos y la de los demás miembros de la sociedad mexicana (castas, mestizos, indios), con énfasis en el lugar preeminente concedido por Lizardi a los primeros.

forma legítima de movilidad social es la educación, tomada así como auténtica virtud moral y política, esto es, como desarrollo de una interioridad y también como preparación para ser socialmente útil.

Lizardi valora, pues, la lucha moral interior que predispone favorablemente al individuo al servicio útil a los demás y lo previene simultáneamente contra cualquier contagio de la bajeza y vulgaridad de la plebe. Su posición se asemeja así a la de Muratori, Galiani y Verri, dado su repudio frontal a una vulgaridad que consiste tanto en mal gusto como bajeza ética y plebe, situaciones contra las que no hay otro remedio que la educación. Más allá del ser útil, en el programa de vida individual y nacional existe un estado de cosas todavía superior: la decencia.

Gamarra se refería ya a la progresión de necesidad, utilidad y decencia. La decencia es entonces lo que contribuye a la formación de las mejores costumbres y ya no sólo a lo útil: es la designación de Gamarra y Lizardi para lo que en las corrientes vistas en los capítulos I a IV se ha designado con el nombre de civilización, felicidad pública, sabiduría cosmopolita y perfección. Desde esta visión de las cosas, a la emulación como forma de vida no se le pueden atribuir siempre buenos resultados:

La emulación es en el hombre un principio de bien o mal, según el fin a que se dirige. Por eso se han adelantado unos a otros en virtud, ciencias y heroicidad unas veces, y otras en infamia, imprudencia y tiranía.¹⁶⁹

La “vida arreglada” o existencia personal ordenada debe estar normada por la decencia a todos los niveles, con énfasis en lo vano de querer saltar las barreras sociales o las impuestas por la falta de educación.

El principio de la sujeción del individuo opera a tal grado que para Lizardi el término “liberal” no designa tanto una posición de defensa irrestricta de la libertad individual como un talante de sometimiento pleno a la Constitución como la gran reguladora de la vida pública.¹⁷⁰ Esta concepción de la Constitución está marcada por la inclinación fundamental de Lizardi a entender los problemas sociales como asuntos de policía, con exclusión de cualquier tipo de privilegio que no se consiga por la

¹⁶⁹ *El pensador mexicano*, II, núm. 4, 1813, en *Obras*, III, p. 172.

¹⁷⁰ Lizardi elogia a los “apasionados de la Constitución”. También considera como propio de liberales el suscitar las virtudes sociales como el objetivo último de la carta magna, según se apunta en su periódico *El conductor eléctrico*, núm. 2, 1820, en *Obras*, IV, p. 276. Para Lizardi la Constitución es el principal instrumento de la educación política y social del pueblo, pues en sí es un despliegue de la racionalidad fundamental de la convivencia pública en el sentido de decencia y hombría de bien. No necesitamos señalar el parecido de esta idea de la Constitución con la de Jovellanos, expuesta en el capítulo IV.

educación. En sus escritos de la época independiente,¹⁷¹ Lizardi insiste cada vez más en la exigencia del juramento y el reconocimiento explícito de la Constitución por todos los individuos, sobre todo los miembros del alto clero y los españoles, quienes caen bajo su sospecha de querer reinstaurar el dominio peninsular en México.

La policía concebida ahora por Lizardi adquiere así un carácter más impositivo y punitivo que antes, sin que abandone el convencimiento de que la sujeción externa no se logra sin un gobierno de las pasiones y los motivos internos del individuo. Desde este último punto de vista, su posición termina por aproximarlos de nuevo al utilitarismo de Gamarra y por extensión al de Genovesi, enfáticos como son estos autores de que las pasiones emanan de un raciocinio de origen, el cual sólo se perfecciona por la educación. Para la vida pública no hay raciocinio de base más indispensable que el de la alta dignidad de la Constitución, cuyos beneficios sólo se manifiestan cuando los ciudadanos la tienen en muy alta estima.¹⁷²

Lizardi no trata de la triple problemática de ocupación, aumento de población y comercio articulándola en principios, como se ha visto entre los utilitaristas neomercantilistas europeos. No es éste un autor dotado de grandes conocimientos económicos. Sus declaraciones en favor del libre comercio de víveres, de la emisión de moneda fraccionaria, de reorganizar la beneficencia hospitalaria en la capital, etcétera, derivan fundamentalmente de los principios de policía esgrimidos por el virrey segundo conde de Revillagigedo,¹⁷³ pero independientemente de ello, la triple problemática mencionada asoma en su idea sobre el buen funcionamiento de la vida pública. Suscribe el principio del necesario aumento de la población como propio de una sociedad bien arreglada. Asimismo, en uno de sus impresos de la época independiente¹⁷⁴ apunta la conveniencia de admitir el lujo como un tipo de abuso o costumbre

¹⁷¹ Fundamentalmente los incluidos en el volumen V de *Obras: El amigo de la paz y de la patria; El payaso de los periódicos; El hermano del perico que cantaba la victoria; Conversaciones del payo y el sacristán*.

¹⁷² Se notará el gran parecido con el planteamiento de Sonnenfels sobre la necesidad de una opinión o incluso prejuicio favorable a las leyes, expuesto en el capítulo III. Como diferencia dentro del parecido destaca que para Lizardi la obligación hacia la Constitución marca el eslabón, dentro de la secuencia de interpelaciones a la obligación pública, desde el cual, de no funcionar, será necesario el recurso al castigo y la pena.

¹⁷³ No oculta Lizardi, por ejemplo, que sus propuestas para mejora del abasto y comercio en la capital se inspiran en el bando de Revillagigedo relativo al expendio de pan de 1789, puesto en vigor por el virrey Azanza en 1798. La libertad de comercio decretada por el virrey Calleja en 1813 no lo deja satisfecho e invoca el bando de Revillagigedo como punto de referencia para los correctivos a tomar en todo este renglón, *Alacena de frioleras*, núm. 26, 1816, en *Obras*, IV, p. 154-156.

¹⁷⁴ En *Conversaciones entre el payo y el sacristán*, I, núm. 19, 1824, en *Obras*, V, p. 212-213.

nociva que pese a todo no atenta contra la religión, la moral y la política, además de ser el resorte de la industria y el comercio dentro de un juego de imitación entre las naciones. El lujo le parece preferible a ciertas añosas costumbres mexicanas que dan pie a comportamientos indecentes, atentatorios de la buena policía.¹⁷⁵

Igualmente propone que la Constitución facilite la venida de los colonos extranjeros dispuestos a prestar sus servicios útiles a la República de México,¹⁷⁶ a la vez que publica un proyecto de colonización federal con un reparto de tierras que dé ocupación a pequeños propietarios y promueva la agricultura en lugar de la minería, que no le parece la fuente de la verdadera riqueza.¹⁷⁷ Sin embargo, el conocimiento de este escritor respecto de las teorías o problemas económicos como tales es muy limitado, por mucho que en los hechos se interesa en el tema del bienestar.

Por su desconfianza de la emulación como programa de vida individual y nacional, así como por el alcance que da a la normatividad de la policía, Lizardi termina acercándose a la variante utilitarista neomercantilista alemana¹⁷⁸ y a algunas expresiones italianas alejadas de la muratoriana, aunque no del medio napolitano y meridional en que surgió un Genovesi.¹⁷⁹ En cuanto a la orientación pedagógica de Lizardi, así

¹⁷⁵ Como el llamado “bolo” en los bautismos, que consiste en que los padrinos del bautizado arrojen monedas a los mendigos de la calle, quienes suelen insultar a los primeros cuando éstos no tienen ya monedas que regalar, *ibidem*.

¹⁷⁶ Pues el payo y el sacristán, personajes de un diálogo ficticio, proponen una “constitución ideal” en la que el ciudadano se define como cualquier hombre útil a la República, haya nacido donde sea. En *Conversaciones entre el payo y el sacristán*, II, núm. 16, 1825, en *Obras*, V, p. 418.

¹⁷⁷ *Conversaciones entre el payo y el sacristán*, II, núm. 18, 1825, en *Obras*, V, p. 435-437. También el fomento de la actividad artesanal forma parte de este plan de colonización.

¹⁷⁸ En *El pensador mexicano*, I, núm. 12, 1813, en *Obras*, III, p. 108-110, menciona Lizardi a Carlos XII de Suecia, José II de Austria y Carlos IV de Alemania como monarcas ejemplares por el espíritu de beneficencia que sembraron entre sus súbditos. Afirma que los ricos novohispanos deberían imitarlos y tomarlos de modelo para sus hijos. Como se ha señalado, tras la independencia de México, sobre todo al surgir la República federal, Lizardi hace depender su programa de buena policía de la Constitución, con lo que la policía procurada por él adquiere un carácter más normativo y menos atenido a la voluntad beneficente de las clases ricas.

¹⁷⁹ Y en este sentido no es de sorprender que a lo largo de sus obras Lizardi cite a un autor como el marqués de Caraccioli, virrey de Sicilia, famoso por desterrar de ahí la tortura judicial y escribir sobre el comercio de granos en esa isla (sobre Caraccioli véase Adolf Blanqui, *Geschichte der politischen Oekonomie in Europa, von dem Alterthume an bis auf unsere Tage*, trad. F. I. Buß, 2 v., Glashütten im Taunus, Auvermann, 1841, II, p. 510-511 (facsimilar de la edición de Karlsruhe, 1840-1841), en anexo incluido por Buß que incluye partes de la *Storia della economia pubblica in Italia*, de Giuseppe Pechio). Asimismo menciona a Nicola Spedalieri, filósofo eclesiástico radicado en los Estados pontificios y autor de *Derechos del hombre*, obra traducida en México al español en 1824 por Juan Bautista Arrechederreta, rector del colegio de San Juan de Letrán de la ciudad de México. También Muratori y Filangieri son citados por Lizardi, y no sería de descartar que éste conozca la obra de Francesco Grisellini, *Discurso sobre el problema de si corresponde a los párrocos y curas de las aldeas el instruir a los labradores en los buenos elementos de la economía campestre* (traducida al español por Josefa Amar y Borbón y editado en Zaragoza en 1789, como lo apunta

como a la temática de la movilidad o inmovilidad social, éstas revelan la inconfundible huella de la corriente española.

En Lizardi tenemos, pues, un ejemplo claro de abordaje utilitario basado en la sujeción del individuo a todos los niveles, así como en el ordenamiento de las funciones y las metas de la vida urbana, en lo que “policía” es la palabra clave, pero todavía no tenemos con él, como tampoco con Gamarra y Alzate, algo que merezca el nombre de ciencia del gobierno. Es indudable que la censura y autocensura para abordar las “materias de Estado” a que se hizo alusión en el caso de Alzate han operado para evitar la discusión abierta de los principios del gobierno en Nueva España. Sólo en autores como José María Luis Mora y Tadeo Ortiz de Ayala, representantes del periodo independiente, encontramos lo que bien puede considerarse una exposición más o menos integral de los problemas de gobierno. Cierto es que estos autores han asimilado ya directrices importantes del liberalismo económico y jurídico, con la consecuente identificación directa del fenecido dominio español como un régimen monopólico, opresivo de la libertad y contagiado de un barroquismo jurídico insólito. Muchos de sus reclamos contra el régimen español se refieren, por tanto, a la inexistencia de derecho válido alguno contra el poder del soberano.¹⁸⁰ Justo es mencionar, sin embargo, tres aspectos básicos del utilitarismo neomercantilista que perviven en medio de la influencia liberal mencionada, determinando aún los temas y la tónica del pensamiento de estos autores:

- 1) *La necesidad política de la virtud*: Se asume que la independencia de la nación ha traído finalmente la posibilidad de que los mexicanos recuperen su dignidad de hombres y se regeneren mediante la libertad y la riqueza, y esto último porque sólo con un cierto grado de opulencia se pueden ejercitar las “virtudes sociales” como la beneficencia, la hospitalidad y otras.¹⁸¹ De esta manera, la cuestión de la virtud política o social, en tanto que distinguible de la moral, pero no independiente de ésta, sigue siendo de importancia central en la delineación de la conducta ciudadana en el joven país independiente. El énfasis en el bienestar, como lo hemos

Sarrailh. *España*, p. 259), ya que en sus planes de beneficencia y mejora de la educación formal señala la necesidad de la participación de los curas. El interés de Lizardi en los caracteres morales se alimenta también de la reflexión francesa sobre la *sagesse* y las virtudes sociales, si bien en una variante católica representada por Blanchard y el abate Fleury, también citados por él en algunas de sus obras.

¹⁸⁰ Mora, *México*, I, p. 14: “no había más ley que la voluntad del soberano, de ninguna manera sujeta a poder político alguno que próxima o remotamente se derivase del pueblo...”

¹⁸¹ *Ibidem*, I, p. 82.

mostrado, procede del utilitarismo neomercantilista y la necesidad de un entorno que favorezca idóneamente la sociabilidad útil de los individuos. Se sigue identificando al individuo útil con el ciudadano virtuoso.

- 2) *La metáfora e idea de la máquina política*: Se percibe en su consideración integral de los resortes físicos y morales que tienen parte en la vida de la República. Así, según Ortiz de Ayala, uno de los imperativos políticos de los gobernantes mexicanos es “remover todos los obstáculos accidentales para nivelar el orden físico de sus elementos materiales con la moral de los pueblos que componen la nación, poniendo en movimiento todos los recursos que posee y aún existen en inacción y parálisis por la maligna influencia del monstruoso sistema colonial”.¹⁸² En el primer volumen de *México y sus revoluciones*, Mora presenta la organización hacendística y administrativa del México colonial e independiente también como una especie de máquina heredada de la era virreinal y que los mexicanos independientes deben conocer y entender. Si se compara este texto de Mora, así como el *México considerado como nación independiente y libre* de Ortiz de Ayala, con la *Pública felicidad* de Muratori, la *Política alemana* de Wolff o los dos grandes escritos de policía del cameralista Justi, del cotejo resulta que todos ellos exponen el substrato económico-administrativo de la vida pública. La designación preferida de Ortiz de Ayala para la ciencia fundamental de lo público, la “economía administrativa”, lo dice todo.
- 3) *La adhesión a la tradición política del regalismo*: En este caso se trata del regalismo renovado durante el gobierno de Carlos III. No es otra la tradición de que abrevan los adversarios más decididos del poder clerical en su afán de sostener que hasta la beneficencia corre en última instancia por cuenta del gobernante secular.¹⁸³ Las obras de Mora y Ortiz reclaman irrestrictamente el respeto a la vocación útil del individuo y su derecho a un cierto activismo económico, el cual les parece incompatible con los fueros corporativos.¹⁸⁴ Una “Ilustración económica” atendida al principio de las

¹⁸² Ortiz de Ayala, *México considerado*, I, p. 32.

¹⁸³ Se remite aquí a los argumentos de la discusión expuesta al final del capítulo VII, ocurrida en torno al derecho de visita e inspección del Hospital General.

¹⁸⁴ La exaltación de la condición individual de los derechos se reconoce ya en la línea de pensamiento de Genovesi, inspirador e intérprete de la política económica de Carlos de Borbón en Nápoles, según se puede ver en este capítulo VIII. Sobre el activismo individualista en Mora véase Hale, *El liberalismo mexicano*, p. 152-192. Respecto de Ortiz de Ayala véanse capítulos VII y VIII de su *México considerado como nación independiente*.

comunicaciones humanas de Humboldt viene en apoyo de este individualismo, todo lo cual recuerda mucho el apoyo prestado por la física newtoniana al reformismo económico napolitano de casi un siglo atrás. En el capítulo VI de este libro se vio la aplicación concreta del mencionado principio de Humboldt en los planes de colonización y reactivación económica de México recién llegada la Independencia.

CONCLUSIONES

Dada la estructura general de la investigación, realizada en dos secciones, procede formular las conclusiones también en dos grandes partes, la primera referida a los tres interrogantes planteados en nuestra Introducción sobre las peculiaridades del utilitarismo neomercantilista como pensamiento filosófico, la segunda en cuanto a las características de su aplicación en México. Abordemos ahora lo relativo a la primera sección.

1. *Sobre el ensanchamiento notable de la categoría de utilidad durante la etapa de la reflexión filosófica.* Para dar razón de la renovada importancia del criterio de la utilidad durante esta etapa, remitámonos a lo que se demostró en el capítulo V. Este tipo de pensamiento supone una curiosidad aguda por la manera en que el individuo se integra a su sociedad y participa de manera idónea en la vida pública, asunto este último que remite a la tradicional temática del *zoon politikon*. Uno de los grandes errores que pueden cometerse al estudiar a estos autores es el olvidar su inserción en una tradición multiseccular de discusión filosófica sobre los principales resortes de la convivencia pública, aquella que fue desencadenada por el clásico texto de Cicerón (*Los oficios*) en torno a las obligaciones de quien vive en sociedad. La afirmación de Alfred Cobban en el sentido de que “para las bases de las ideas del siglo XVIII es necesario fijarse en sus teorías psicológicas”,¹ no puede ser tomada sino como parcialmente verdadera por lo que toca a nuestros autores. Ciertamente es que el utilitarismo neomercantilista se apoya en la psicología para establecer el funcionamiento de la mente humana y la manera en que éste determina una cierta dinámica en la vida del individuo, tanto en su relación con el mundo como con la sociedad. Sin embargo, no es a este nivel que un pensamiento como el aquí expuesto da cuenta cabal de la condición política del hombre. Es al hablar de la civilidad, del buen gusto, de la honorabilidad y de la policía, es decir de la forma ideal de conducta pública y privada, que nuestros autores delinear la personalidad de un hombre político que es virtuoso, feliz y útil.

En vista de lo anterior, resulta evidente que la búsqueda de un perfil del hombre útil se convierte en causa visible del ensanchamiento de la

¹ Alfred Cobban, “The Enlightenment”, p. 95, en *The New Cambridge Modern History. VII. The Old Regime, 1713-1763*, ed. J. O. Lindsay, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, p. 85-112.

categoría de utilidad durante la fase filosófica. Lo útil es humano y por consiguiente no se le puede definir sin tratar de esto último. La renovada atención a lo útil en nuestros autores se relaciona con una concepción y valoración de la existencia humana en que las pasiones confieren un dinamismo individual aprovechable para el beneficio común y revelador a la vez de las variadísimas posibilidades del hombre. De esta manera, el tema de la utilidad se enriquece con el de la naturaleza humana como nunca antes había ocurrido.

Una segunda causa del ensanchamiento de la categoría de utilidad común reside en un cierto proceder común a la filosofía moral de estos autores. Es característico de ellos resaltar la utilidad implicada en conceptos morales y hasta religiosos tradicionales. En las elaboraciones utilitarias previas, muy vinculadas aún a la matriz estoico-platónico-cristiana, la validación de las pasiones orientadas a los bienes útiles y deleitables ocurría bajo el signo de la excepción o la concesión. Lo pasional era en sí algo pecaminoso o engorroso que se podía tolerar públicamente sólo en vista de ciertos beneficios generales. Ahora la utilidad de las pasiones o de algunas de ellas es reconocida sin reservas, incluso cuando se trata de autores católicos como Feijoo y Muratori, convencidos de poder aplicar esta categoría al explicar los factores o situaciones más espirituales, como la santidad misma. Si Montesquieu habla elogiosamente de la civilidad y el espíritu de servicio público de los estoicos considerándola como equivalente a una religión,² ello se debe a su propósito de reconocer el contenido “utilidad” en categorías o conceptos tradicionales de gran dignidad.

Por lo que toca a la subordinación de la fórmula de “la paz y la seguridad del Estado” por el criterio de la utilidad común, nuevamente es necesario hacer referencia a la filosofía de la vida común o la experiencia común, vista en nuestro capítulo V. Una corriente que tan enfáticamente subraya la participación individual en la vida pública tenía que convertirse, por fuerza, en motivo de gran interés para los gobernantes de España, Italia y Alemania, preocupados a todas luces por el atraso de sus pueblos frente a Francia y Gran Bretaña. A los atlánticos, por su parte, el utilitarismo neomercantilista les permite compaginar el desarrollo económico verificado en sus países (sobre todo Gran Bretaña) con la utilidad común de Cicerón, quien los ha antecedido en la exigencia de ho-

² Montesquieu, *Espíritu*, libro XXIV, cap. 10, p. 291: “Pensaban todos [los de la secta estoica] que, nacidos para la sociedad, su destino era trabajar para ella sin serle nada gravosos, puesto que hallaban su recompensa en sí mismos; su felicidad la hallaban en su filosofía, puesto que solamente podrá aumentar la suya la felicidad de los demás”. Esto lo dice Montesquieu en el libro dedicado a las leyes en relación con la religión establecida en cada país, considerada en sus prácticas y en sí misma.

nestidad y justicia para con los extranjeros.³ Motivados en gran medida por el deseo del desarrollo económico los unos y por el de ser civilizados los otros, los utilitaristas neomercantilistas parten del acercamiento entre los pueblos impulsado por las nuevas comunicaciones comerciales e intelectuales, del cual quieren elucidar su sentido y consecuencias filosóficas profundas.

Ahora bien, como complemento del principio de la utilidad común, que impele a la superación de las barreras nacionales, tenemos el de la preservación del propio Estado y el propio pueblo. A la vieja fórmula de “la paz y la seguridad del Estado” la substituye entonces el principio de *Salus populi suprema lex*, múltiples veces citado en este libro. Este principio incluye el argumento de la necesidad típico de aquella vieja fórmula. Sin embargo, según se constató en las reflexiones de Montesquieu sobre la inviabilidad de formar imperios por la anexión de Estados o de que se ponga al frente del gobierno a personas ignorantes de las leyes nacionales, el principio de *Salus populi* se refiere a la naturaleza de las cosas, esto es, a aquellas relaciones necesarias que no se pueden ignorar desde la acción gubernativa. No es sólo esgrimido como principio que entiende la preservación del Estado y del pueblo según la soberanía y la legitimidad política, como ocurría con la fórmula de “la paz y la seguridad del Estado” de Hobbes, sino que ahora se atiende a la necesidad de las cosas implicada en el concepto mismo del gobierno.

2. *La contribución del utilitarismo neomercantilista a la cultura moderna del individualismo y el surgimiento del liberalismo.* Incuestionablemente, una primera aportación digna de mención al individualismo moderno por parte del utilitarismo neomercantilista es la valoración del trabajo individual como una aportación que exige el reconocimiento y el respaldo explícitos de la autoridad pública. Elementos para esta valoración los había ya muy claramente en el pensamiento neomercantilista de Melon. Sin embargo, los utilitaristas neomercantilistas sacan conclusiones mucho más explícitas que este último en cuanto a la necesidad de la beneficencia y el descanso. En el caso de los autores españoles, éstos subrayan la importancia de las diversiones públicas, si bien entendiéndolas no sólo como un derecho sino como una obligación o responsabilidad del individuo. Dado su convencimiento sobre las ventajas públicas de contar con individuos psíquicamente estables, en nada sorprende que el utilitarismo neomercantilista recoja esta exigencia del descanso y la distracción. A Rousseau se ha atribuido la paternidad de la idea de una práctica pro-

³ Al tratar de Hume se habló ya, por ejemplo, de su indignación por la política agresiva de Pitt el Viejo durante la guerra de los Siete Años, orientada a privar al competidor de su comercio y emplear la riqueza así obtenida para humillarlo y expropiarlo. En cuanto a Montesquieu, se recordará su énfasis en la utilidad humanitaria entre los pueblos.

vechosa del deporte y de la recreación atlética dentro de los años de formación.⁴ Sin embargo, los utilitaristas neomercantilistas ofrecen ya la fundamentación psicológica y moral de la conveniencia de las recreaciones, y esto no sólo para los años de educación sino para toda la vida.

Otra aportación importante es el énfasis en la posibilidad de mejoramiento del propio juicio estético por parte del individuo. Esto quedó claro al tratar del buen gusto y la apreciación estética en general, incluso en ese racionalista extremo que es Wolff, quien elabora su teoría de la intuición deleitable de la perfección a partir de las peculiaridades del gusto arquitectónico.⁵ El utilitarismo neomercantilista asume entonces que el propio individuo puede y debe modelarse a sí mismo en lo relativo al buen gusto, con lo que adquiere elementos para mejorarse como persona útil. Estética y ética van estrechamente relacionadas en esta corriente de pensamiento. Esto es otra contribución central al individualismo floreciente en una época como la nuestra, en que la producción y apreciación cultural no se entiende solamente como forma de recreación sino como un elemento indispensable para el desenvolvimiento de las personas.

¿Pudo el utilitarismo neomercantilista preparar de alguna manera el surgimiento del liberalismo dado su marcado talante individualista? Esta cuestión amerita ser ventilada desde tres planos:

a) Desde el punto de vista de su filosofía social y contenido doctrinario, el liberalismo y el utilitarismo neomercantilista resultan no sólo divergentes sino opuestos. Mientras que el liberalismo no puede justificar causalmente a la sociedad más que como un agregado de individuos, so pena de nulificar su propia doctrina de la sociedad como un conjunto lineal de sujetos con derechos y obligaciones, el utilitarismo neomercantilista valora los amplios registros de la existencia en que el individuo no actúa en mero agregado: su teoría del origen psicológico de la obligación en la vida común lo hace ver al individuo como un producto social y no como un átomo surgido de sí mismo o por alguna forma de autodeterminación de tipo kantiano. Más allá de esto, cabe decir que entre liberalismo y utilitarismo, tomado éste último en su sentido más amplio de filosofía social (*i. e.* como una corriente finalista y consecuencialista), existe una diferencia todavía más fundamental, relacionada con la misma concepción de la utilidad. Benjamin Constant, considerado tradicionalmente como el padre del liberalismo constitucional, rechaza la idea de que los derechos naturales del individuo puedan ser útiles. Según Constant, la utilidad es un resultado en tanto que los derechos son un

⁴ Paul Johnson, *Intelectuales*, trad. Clotilde Rezzano, Barcelona, Javier Vergara Editor, 1988, p. 15.

⁵ Schwaiger, *Problem*, p. 64.

principio.⁶ De manera que el carácter práctico y finalista del utilitarismo resulta indigesto al liberalismo constitucional desde la misma base doctrinal de éste.

b) Desde el punto de vista de la orientación cultural individualista, un punto de encuentro entre estas corrientes de ideas reside en el amplio margen de iniciativa que ambas conceden al individuo en ciertos campos de la vida pública, principalmente el económico. Sin embargo, los motivos para ello son distintos en una y otra corriente. La participación pública propugnada por el utilitarismo neomercantilista es entendida como una extensión del tipo de conducta surgida en ámbitos de la vida común. Particularmente le importa a este tipo de pensamiento el sentido de las reglas que poco a poco se afianza en el individuo conforme se amolda a las costumbres, el buen gusto, la honorabilidad o la policía, las cuatro formas primordiales de socialización y humanización reconocidas por las corrientes estudiadas. De esta manera, si bien es cierto que se promueve una participación en el orden civil o “sociedad política pública” (Feijoo), también lo es que se afirma el imperativo de la preservación de la “sociedad común”, aquella que se refiere a los lazos humanos en su sentido más genérico.⁷ Para el utilitarismo neomercantilista, el verdadero individuo (el individuo “pulido” de Feijoo) no surge en forma abstracta sino formado o pre-formado en la convivencia diaria que le ha dado el conocimiento de la obligación. En contrapartida, el liberalismo parte ya de un individuo definido por su condición civil y no muestra, por lo que toca a la vida común, ninguna valoración filosófica comparable a la del utilitarismo neomercantilista, para el que los derechos individuales del liberalismo son entidades eminentemente abstractas.

Un rasgo debe ser señalado, sin embargo, como común al utilitarismo neomercantilista y al liberalismo desde la perspectiva abordada: la identificación de la individualidad con la libre persecución de la propia felicidad. En el utilitarismo neomercantilista se exalta, sin embargo, una motivación de elevación filosófica que falta en el liberalismo, pues ninguna felicidad en la vida pública se estima disociable de la libre opción por la verdad. Acaso el ejemplo más claro de esto es Muratori, para quien la felicidad pública comienza cuando una sociedad entra en la carrera del perfeccionamiento intelectual libre, situado por encima de la estricta

⁶ María Luisa Sánchez-Mejía, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (Alianza Universidad, 720), p. 177. Constant sostuvo en su *Curso de política institucional* (1818-1819) que “querer someter el derecho a la utilidad es querer someter las reglas eternas de la aritmética a los intereses de cada día”.

⁷ Es de notar que el mismo Feijoo, al especificar por qué el amor a la patria particular es nocivo, explica que dicho amor impide que los ánimos se unan para mantener firme y constante la “sociedad común”, “Amor de la patria y pasión nacional”, en *Obras*, I, § VI, p. 145.

esfera de la utilidad pública. Tenemos también el caso de Hume y su *Commonwealth* ideal, que permite una cultura espiritual o especulativa dentro del repertorio de realizaciones de los individuos. Finalmente, no olvidemos el principio de Justi de la libertad civil como la meta más alta del Estado, pese a que este último queda definido por otros elementos.

c) Desde el punto de vista de las ideas jurídicas existe una continuidad clara entre el utilitarismo neomercantilista en la versión atlántica y el liberalismo en dos puntos. El primero se refiere a la libertad moderna, a la relacionada con la búsqueda de prosperidad material, a que Constant se refiere en su obra *De la libertad entre los modernos* (1819) y que Montesquieu implícitamente ya presenta en su *Espíritu*.⁸ Se trata de aquella libertad que ya no se basa en la virtud al estilo antiguo; Montesquieu la relaciona con el tipo de gobierno monárquico, en tanto que Constant la vincula con los nuevos tiempos. El segundo aspecto tiene que ver con la pervivencia en el liberalismo del principio montesquiano de que la propiedad es una de las metas de la sociedad política, aún si esto supone ir contra las leyes propias de la naturaleza del Estado (cuestión explicada en nuestro capítulo I), junto con la discriminación de orden político y socio-económico (referida en el capítulo V). En cuanto a los vínculos entre las corrientes de utilidad al Estado y el liberalismo, importante es señalar la idea de Justi de la libertad civil como aquella permitida por las leyes derivadas de la naturaleza y fines del Estado. Dicha idea apunta al esquema de contención del poder estatal propio del liberalismo, si bien ahora no derivado de una supuesta incompatibilidad entre la naturaleza del Estado y la del orden civil (cobijador de la propiedad), sino del hecho de que la libertad civil es tomada como el bien supremo del hombre socializado en un contexto de Estado. Si se recuerda que Justi no concibe un hombre naturalmente sociable sino movido por el instinto de supervivencia, al tiempo que también ve en la libertad civil el elemento autosuficiente e indispensable de la felicidad común, entonces resulta claro que el cameralista entiende esta libertad civil como una preservación de la libertad individual originaria, intocable por el poder del Estado.⁹ En sentido parecido, por lo menos en cuanto a un diseño moderador, van las reflexiones de Jovellanos sobre la libertad

⁸ *Espíritu*, libro III, cap. 3, p. 16: "Los políticos griegos que vivían en gobierno popular, no reconocían otra fuerza que pudiera sostenerlo sino la de la virtud. Los de hoy no nos hablan más que de manufacturas, de comercio, de negocios, de riquezas y de lujo." La relación entre este pasaje de Montesquieu y la idea de Constant sobre la libertad moderna la establece este último citando al primero en su ya mencionado estudio sobre la libertad moderna (Constant, *De la liberté chez les modernes*, París, LGF, 1980, p. 505, véase Binoche, *Introduction*, p. 115).

⁹ Con lo que da cumplimiento, como se dijo ya oportunamente, al postulado wolffiano de una libertad intocada por la verificación de las metas del Estado.

del pueblo plasmada en las *Partidas*, la cual viene a ser una meta del Estado independiente de otras posibles, como la seguridad o el bienestar. Jovellanos ve en ella un factor autónomo y deseable, por el efecto político equilibrador que puede tener en la monarquía española.

3. *Las aportaciones filosóficas de los representantes del utilitarismo neomercantilista.* Entre las consecuencias de esto para la historia de la filosofía destaca, sin duda, la de aportar elementos decisivos que desautorizan la tesis heredada de una sumisión completa de la parte volitiva o apetitiva a la racional en las empresas del conocimiento, algo que todavía es defendido por los escolásticos de la época. Desde luego, Hume es quien más consecuentemente ataca tal tesis, por la vía de considerar el sentimiento como el origen último de las motivaciones humanas. Célebre es su frase: “pues la pasión es la dueña de la razón y no al contrario, y así es como tiene que ser”. En menor medida, pero bajo una orientación similar, se afanan los demás autores en demostrar las desconexiones cognitivas entre razón y deseo, y esto a nivel tanto de la conducta personal como la colectiva. El mismo Wolf, cuyo perfil parece tan “escolástico” a muchos de sus contemporáneos, contempla desde su filosofía impregnada de aristotelismo la participación de la voluntad en el proceso del conocimiento.

Sin embargo, hablar de la utilidad a la sociedad o al Estado es situarse ya en una dimensión política, distinta de aquella en que puede situarse el entrelazamiento de perspectivas científicas, psicológicas y estéticas señaladas en los párrafos previos. Aquí es donde los utilitaristas neomercantilistas tienen que dar razón del sentido del deber, de la obligación, en suma de la temática de “los oficios”, tan invocada en la filosofía política desde el texto clásico de Cicerón. Su aportación al respecto es doble. En primer lugar recurren a la base gnoseológica para detectar el “puente” que comunica la vida común con la civil.¹⁰ En segundo lugar, los utilitaristas neomercantilistas modifican el discurso moral tradicional al incorporar un nuevo tratamiento de los bienes deleitables o sensibles, el cual subraya el componente subjetivo de la percepción y la valoración de los mismos. Errado sería atribuirles, sin embargo, una teoría de la utilidad económica subjetiva como la desplegada por Condillac en su obra clásica sobre el comercio y el gobierno.¹¹ Los utilitaristas neomercan-

¹⁰ Se recordará, por ejemplo, que en Hume este “puente” consiste en la asociación mental que el individuo hace de “acumulación” con “industriosidad”, contenido este último conferido por la costumbre. En Wolff, esta función la tiene la intuición del contenido “honor” o “respetabilidad” en la *experientia communis*.

¹¹ Esto es, *El comercio y el gobierno, considerados en sus relaciones mutuas*, aparecido originalmente en francés en 1776. En la introducción a la traducción de esta obra al inglés (Étienne Bonnot, abbé de Condillac, *Commerce and Government, considered in their mutual relationship*, trad. Shelagh Eltis, ed. Shelagh Eltis y Walter Eltis, Cheltenham/Northampton, Edward Elgar, 1997).

tilistas permanecen más bien en un plano de discusión genérica sobre la relación entre el hombre y los bienes. Una definición o precisión analítica respecto del bien económico como tal (la mercancía, por ejemplo) no existe todavía en ellos.

Lo anteriormente mostrado debe servir para mostrar los alcances filosóficos de la reflexión utilitaria neomercantilista, cuya condescendencia respecto de las pasiones y voliciones relacionadas con el rendimiento económico individual no tiene forzosamente que ser entendida como un argumento a favor de lo que sería el capitalismo decimonónico.¹² Muy lejos de ello, lo común en estos autores es el proponer esquemas de bienestar y rendimiento ajustados a la escala de una naturaleza humana que se revela como necesitada de diversiones sanas, como bien saben los españoles, y de proyección cívica, como tanto recalcan los atlánticos y los italianos. Tampoco es su meta postular mecanismos económicos o sociológicos en virtud de los cuales los individuos terminarían nulificando o domesticando su rebeldía política mediante las gratificaciones del éxito económico, como también lo sugiere el libro de Hirschman. El pesimismo de Montesquieu sobre la blandura ética del hombre, tan claramente plasmado en la historia de los trogloditas, deja el lugar en el autor maduro del *Espíritu* a lo que Iglesias ha llamado “alternativas a favor de la naturaleza humana”.¹³ Se trata ahí de reconocer que, si bien la existencia humana topa con múltiples condicionamientos y complejidades, no por ello se deja de estar siempre en movimiento y de tener la posibilidad de optar por la moderación, tanto a nivel personal como el nacional.

Veamos ahora las conclusiones correspondientes a la sección segunda de este estudio. Tales conclusiones deben servir para responder la pregunta ya formulada en la Introducción: ¿hasta qué grado se logró la aplicación del utilitarismo neomercantilista en México en tanto que inspiración filosófica?

La falta de elementos de “policía” que brinden una base de estabilidad en la población ya existente o por llegar representa un problema ingente afrontado por los proyectistas de la colonización en el noreste y el noroeste. Lo que los misioneros y gobernantes han hecho previamente entre los indios no les parece suficiente, ya que no han infundido un sentido del trabajo estable y productivo y menos aún el de la sujeción a

p. 30-31, Shelagh y Walter Eltis se refieren a Condillac como el padre del análisis subjetivo en la teoría económica y precursor de Jevons, Menger y Walras en el estudio de la utilidad marginal. Es pues por esta línea, junto con la de Bentham, que en la teoría económica cuaja el análisis matematizante de la utilidad mencionado ya en nuestra Introducción.

¹² Como tiende a hacerlo Hirschman en su libro *The Passions and the Interests*, por lo menos en su tratamiento de Montesquieu y Hume.

¹³ Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu*, p. 381-391.

la autoridad civil. Respecto de la población no indígena, el informe de Rodríguez Gallardo es ilustrativo de la gran falta de diversificación ocupacional, de vida familiar y de intereses vinculados a la región.

Así, los elementos analíticos del utilitarismo neomercantilista que pueden reconocerse en estos primeros planes de colonización son fundamentalmente los psicológicos, dado su énfasis en la inestabilidad en la forma de vida llevada por la población local. A partir de esto, Escandón pone en marcha un sometimiento férreo de la población indígena con fines directamente económicos y sin dar mayor importancia a la posibilidad del desarrollo de la policía cristiana entre los indios. Rodríguez Gallardo sí admite la necesidad de transmitir una mayor policía a los nativos. Sólo con Gálvez se constata ya el propósito de aplicar proyectos atendidos a lo que correspondería a la utilidad humanitaria de Montesquieu, dada la nueva oportunidad de bienestar y afirmación que quiere ofrecer a la población indígena, tradicionalmente relegada.

Pero desde luego lo más notorio de los expedientes de colonización es el avance que suponen en la percepción del territorio y del provecho que de él se puede obtener. Como en tantos otros aspectos, lo que el utilitarismo neomercantilista pone en este campo como cosecha propia es el principio de las comunicaciones humanas, para el que Humboldt aporta el paradigma científico. Lo destacable de la obra científica humboldtiana, de influencia decisiva en los planes de colonización de un Ortiz o un Azcárate *et alii*, es la coordinada intercontinental como el marco último desde el que se da forma y contenido a los planes de poblamiento y hasta un perfil concreto al colonizador idóneo. Antes de esto, los proyectistas de la era colonial se habían concentrado en aspectos más relacionados con el marco de la economía nacional, como los vínculos entre la clásica programática mercantilista (población, ocupación y comercio) y el establecimiento de los valores económicos (Rodríguez Gallardo) o entre la primera y la autosuficiencia territorial (Gálvez y su proyecto de un nuevo virreinato). Ya con Humboldt y los planificadores de la era independiente las ideas económicas liberales no desbancan a la programática mercantilista, pero sí acentúan la utilidad pública internacional que da su justificación a la colonización. Por ningún lado aparecen modelos o planes basados en un análisis diferenciado de la utilidad o algún otro tipo de perspectiva semejante que valore el medio doméstico como semillero de las artes y las técnicas.

La problemática de la beneficencia pública incorpora otros elementos del utilitarismo neomercantilista además de los psicológicos, sobre todo en lo relativo a las reformas emprendidas en la capital novohispana. Se ha visto cómo un sistema de beneficencia al estilo del de Ward en *Obra pía* no resulta practicable en España o Nueva España, tal como lo

reconoce este mismo autor. Dicho sistema supone un contexto de oportunidades de ocupación bien difundidas y con una parte significativa de la población actuando según los principios de una ciudadanía ilustrada. No es éste el caso novohispano, donde se pone en marcha un sistema cerrado, con establecimientos útiles cuyo funcionamiento pide la imposición de la observancia de la policía entre la población. Este último requerimiento se torna obvio, por ejemplo, ante la renuencia de los enfermos pobres a acudir al hospital, principalmente durante las epidemias. Sin embargo, la atención religiosa prestada en los nosocomios, así como la vigilancia y la colaboración pedida a las autoridades religiosas y municipales, junto con la depuración de la formación y actuación profesional de los médicos, constituyen presiones y solicitudes con que poco a poco se logra una asimilación por el pueblo de una mejor policía. Se justifica afirmar, por tanto, que en el ramo de la beneficencia capitalina los principios antropológicos del utilitarismo neomercantilista (la policía) se vuelven preponderantes para operar sobre una base plena de obligaciones y no meros estímulos, premios o gratificaciones, como pasa con la colonización en zonas fronterizas o remotas. No se llega, sin embargo, a una conducción de la política sanitaria conforme a la ciencia del gobierno anhelada, de lo que la mejor prueba es la falta de coordinación de los esfuerzos del Ejército y los de los intendentes para unir la consecución de las metas de la seguridad y el bienestar. Los últimos resortes organizativos de la beneficencia en México siguen siendo los de la caridad.

La difusión de conocimientos útiles ilustra finalmente sobre la introducción de los elementos propiamente filosóficos del utilitarismo neomercantilista en México. Recordemos que el principal interés de la filosofía de la vida común o la experiencia común es develar la carga de utilidad implícita en las ideas y principios morales tradicionales, sobre todo de aquellos que desde la vida familiar y particular infunden el sentido de la obligación y la actuación pública en el individuo. A este respecto se nota un avance progresivo entre Gamarra y Lizardi al ir precisando rasgos de la vida común mexicana que cobijan esos elementos éticos. Ya en Lizardi existe toda una temática sobre la policía como formadora del individuo por la vía de infundir una urbanidad similar a la concebida por Feijoo, aunque unida ahora a un ideal de hombre cultivado que se puede contraponer a la plebe: el hombre decente.

Dentro de las reflexiones económicas, la evolución no es tan directa y completa. En las publicaciones de Alzate abundan las propuestas y perspectivas espontáneas de medidas orientadas al mejoramiento de la situación material del país. En las observaciones plasmadas en las *Memorias* del Consulado de Veracruz, ya tardías, notamos un mayor trasfondo teórico al tratar de las cuestiones abordadas. Sin embargo, en las reflexiones de

Mora y Ortiz de Ayala sólo se siguen tópicos o aspectos obligados de la ciencia o arte del gobierno (la metáfora de la máquina política, la idea del ciudadano virtuoso, el apego a una tradición política), sin dar curso en ello a ninguna variante teórica propia. La explicación reside, a nuestra manera de ver, en la ausencia de una reflexión ético-económica propia en cualquier momento de la aplicación de este cuerpo de ideas en México, lo que marca un gran contraste con el caso de los autores europeos expuestos en nuestros primeros cinco capítulos. La reflexión de los mexicanos resulta claramente ecléctica, y es entonces desde el punto de vista de las selecciones y combinaciones que su originalidad y perfil propio tienen que ser evaluados. Esto no se ha hecho en este trabajo, pues la intención en él ha sido el presentar el utilitarismo neomercantilista sólo en sus rasgos más generales.

Resta concluir que el estudio de la aplicación del utilitarismo neomercantilista en México confirma la tesis de que este pensamiento recoge y sintetiza los planteamientos de las dos grandes fases previas de reflexión sobre la utilidad común, la psicológica y la antropológica. Sin embargo, desde que la fase filosófica devuelve a dicha utilidad su dimensión ciceroniana interindividual, más amplia que la confinada al vínculo individuo-República (utilitarismo psicológico) o a la creatividad colectiva con perfiles diferenciadores (utilidad antropológica), dicho utilitarismo nuevamente ve en la utilidad común una base del derecho y de los vínculos fundacionales de la sociedad. Es indudable que al fundamentar filosóficamente el valor del individuo y la común utilidad con los otros, los utilitaristas neomercantilistas han proporcionado un horizonte muy duradero al pensamiento político y al estudio moral del hombre, tanto como que, según se ha mostrado, varias de las convicciones habituales de la actualidad remiten aún a dicho horizonte.

FUENTES

DOCUMENTOS

Archivo General de la Nación, México (AGNM): Ramos *Provincias internas y Hospitales*.

Archivo Histórico del Distrito Federal, México (AHDF): Ramos *Hospicio de pobres y Hospital de San Andrés*.

HEMEROGRAFÍA

Gazetas de México, México, 1806-1807.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

ACOSTA, José de, *Historial natural y moral de las Indias*, editor Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

ALAMÁN, Lucas, *Memoria que el secretario de Estado y del despacho de Relaciones Exteriores é Interiores presenta al Soberano Congreso Constituyente sobre los negocios de la secretaría a su cargo*, México, Imp. del Supremo Gobierno en Palacio, 1823.

———, *Memoria presentada a las dos cámaras del Congreso General de la Federación por el secretario de Estado y del Despacho de Relaciones Exteriores é Interiores*, Imp. del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos en Palacio, México, 1825.

———, *Memoria de la Secretaría de Estado y del Despacho de Relaciones Exteriores y Esteriores*, México, Imp. del Águila, 1830.

———, *Historia de Méjico, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Imp. de J. M. Lara, 1852, 5 v.

ALZATE Y RAMÍREZ, José Antonio de, *Obras I. Periódicos. Diario literario de México/Asuntos varios sobre ciencias y artes/Observaciones sobre la física, historia natural y artes útiles*, editor Roberto Moreno, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas UNAM, 1980 (Nueva Biblioteca Mexicana, 76).

- AZCÁRATE, Juan Francisco de, *Prospecto de la nueva forma de gobierno político y económico del Hospicio de Pobres de esta capital*, México, s. p. i., 1806.
- , *Un programa de política internacional*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1932 (Archivo histórico diplomático mexicano, 37).
- BARBASTRO, Francisco Antonio, *Sonora hacia fines del siglo XVIII. Un informe del misionero franciscano fray Antonio Barbastro, con otros documentos complementarios*, editor Lino Gómez Canedo, Guadalajara, Font, 1971 (Documentación histórica mexicana, 3).
- BARTOLACHE, José Ignacio, *Mercurio volante (1772-1773)*, editor Roberto Moreno, México, UNAM, 1983 (Biblioteca del estudiante universitario, 101).
- BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, editor J. H. Burns, en *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Londres, Athlone Press, 1970, t. 2, v. 1.
- BIELFELD, Jacob Friedrich von, *Instituciones políticas: obra en que se trata de la sociedad civil, de las leyes, de la policía, de la Real Hacienda, del comercio y fuerzas de un Estado, y en general de cuanto pertenece al gobierno*, traducción de Domingo de la Torre y Mollinedo, 6 v., Madrid, Gabriel Ramírez, 1767-1801.
- BUSTAMANTE, Carlos María de, *Diario histórico de México (julio-diciembre 1823)*, editora Rina Ortiz, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981, t. 1, v. 2.
- , *Suplemento a la Historia de los tres siglos de México del padre Cava* [facsimilar de la edición de México, 1870], México, Fundación Miguel Alemán, 1998 (Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, 13).
- BUSTAMANTE, Xavier, et al., *Proyecto para colonizar Tehuantepec*, México, Imp. del Supremo Gobierno en Palacio, 1823.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Los oficios o los deberes. De la vejez. De la amistad*, traducción de Manuel de Valbuena, México, Porrúa, 2000 (Colección "Sepan cuantos..."; 230).
- COMISIÓN DE COLONIZACIÓN DEL CONGRESO DEL ESTADO DE VERACRUZ, *Proyecto de ley sobre colonización, presentado a la deliberación del honorable Congreso del Estado de Veracruz*, Jalapa, Imp. del Gobierno, 1826.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot, abbé de, *Commerce and Government, considered in their mutual relationship*, translation Shelagh Eltis, editors Shelagh Eltis y Walter Eltis, Cheltenham/Northampton, Edward Elgar, 1997.
- DÍAZ DE GAMARRA, Juan Benito, *Tratados. Errores del entendimiento humano. Memorial ajustado. Elementos de filosofía moderna*, editor José Gaos, México, UNAM, 1947 (Biblioteca del estudiante universitario, 65).
- , *Elementos de filosofía moderna*, traducción y edición de Bernabé Navarro, México, Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, 1963 (Nueva Biblioteca Mexicana, 6).

- ELIZONDO, Domingo, *Noticias de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto, Sonora, 1767-1771*, editores José Luis Mirafuentes y Pilar Máynez, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1999 (Serie Historia Novohispana, 63).
- ESCANDÓN, José de, *Informe para reconocer, pacificar y poblar la Costa del Seno Mexicano*, Ciudad Victoria, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Tamaulipas, 1999.
- FEIJOO, Jerónimo Benito, *Ensayos políticos*, editor Luis Sánchez Agesta, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.
- _____, *Teatro crítico universal, o discursos varios en todo género de materias, para el desengaño de errores comunes*, editor Giovanni Stifoni, Madrid, Castalia, 1986 (Clásicos Castalia, 147).
- _____, *Obras escogidas*, editor Vicente de la Fuente, Madrid, Ediciones Atlas, 1961 (Biblioteca de autores españoles, 56) [reimpresión de la edición de Madrid, 1863, en v. 56].
- _____, *Obras escogidas*, Madrid, Ediciones Atlas, 1961 (Biblioteca de autores españoles, 141, 142, 143).
- _____, *Ensayos psicológicos*, editor Juan Cruz Cruz, Pamplona, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 1997.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín, *Obras. Periódicos*, editores Jacobo Chencinsky y María Rosa Palazón, México, Centro de Estudios Literarios de la UNAM, 1968-1973, v. 3, 4, 5 (Nueva Biblioteca Mexicana, 9, 12, 30).
- FLÓREZ ESTRADA, Álvaro, *Obras escogidas*, 2 v., Madrid, 1958 (Biblioteca de autores españoles, 112-113).
- GALIANI, Ferdinando, *Della moneta: libri cinque*, editor Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 1915.
- _____, *Dialogues sur le commerce des blés*, Paris, Fayard, 1984.
- _____, *Über das Geld*, editor Werner Tabarelli, Düsseldorf, Verlag Wirtschaft und Finanzen [Verlagsgruppe Handelsblatt GmbH], 1999.
- HUMBOLDT, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, editor Juan A. Ortega y Medina, traducción de Vicente González Arnao, México, Porrúa, 1978 (Colección "Separa cuantos...", 39).
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature* [facsimilar de la edición de Londres] editor L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- _____, *Political Essays*, editor Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- _____, *Selected Essays*, editors Stephen Copley y Andrew Edgar, Oxford, Oxford University Press, 1993.

- JOVELLANOS, Gaspar Melchor de, *Obras publicadas e inéditas*, editor Cándido Nocedal, Madrid, Ediciones Atlas, 1952, 1963 (Colección de autores españoles, 50, 46), v. 2, v. 1.
- , *Obras publicadas e inéditas*, editores Miguel Artola y Cándido Nocedal, Madrid, Ediciones Atlas, 1956-1959 (Biblioteca de autores españoles, 85, 86, 87), v. 3, 4, 5.
- , *Obras históricas: Sobre la legislación y la historia. Discursos sobre la geografía y la historia. Sobre los espectáculos y diversiones públicas. Descripción del castillo de Bellver. Disciplina eclesiástica sobre sepulturas*, editor Elviro Martínez, México, Porrúa, 1984 (Colección “Sepan cuantos...”, 448).
- JUSTI, Johann Heinrich Gottlob von, *Gesammelte politische und Finanz-Schriften über wichtige Gegenstände der Staatskunst, der Kriegswissenschaften und des Cameral- und Finanzwesens in 3 Bänden*, Aalen, Scientia Verlag, 1971, v. 1 y 2 [facsimilares de la edición de Copenhagen/Leipzig, 1761].
- , *Staatwirtschaft, oder systematische Abhandlung aller Oekonomischen und Cameralwissenschaften, die zur Regierung eines Landes erfordert werden*, 2 v., Aalen, Scientia Verlag, 1963 [facsimilar de la edición de Leipzig, 1758].
- , *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten, oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policy-Wissenschaft in 2 Bänden*, 2 v., Aalen, Scientia Verlag, 1965 [facsimilares de la edición de Königsberg/Leipzig, 1760/1761].
- , *Grundsätze der Policywissenschaft, in einem vernünftigen, auf den Endzweck der Policy gegründeten, Zusammenhange und zum Gebrauch der Academischen Vorlesungen abgefasst*, Frankfurt, Sauer-Auvermann, 1969 [facsimilar de la edición de Gotinga, 1782].
- LASSAGA, Juan Lucas de, Torres, Luis de, Valcárcel, Domingo *et al.*, *Exhortación de la junta creada y comisionada para tratar del establecimiento del Hospicio de Pobres para que el público de la capital dé limosnas para el establecimiento (12 enero 1774)*, México, 1774.
- MELÉNDEZ VALDÉS, Juan, *Correspondance relative à la reunion des hopitaux d'Avila*, ed. Georges Demerson, Burdeos, Féret, 1964.
- MELON, Jean-François, *Essai politique sur le commerce*, en *Économistes financiers du 18e siècle*, ed. Eugène Daire, Osnabrück, Otto Zeller, 1966 (Collection des principaux économistes, 1), p. 701-835 [facsimilar de la edición de 1843].
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel (compilador), *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1941 (Biblioteca del estudiante universitario, 24).
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, barón de la Brède o de, *Œuvres complètes*, ed. Roger Caillois, 2 v., París, Gallimard, 1949-1951.

- _____, *Del espíritu de las leyes*, traducción de Nicolás Estévez, México, Porrúa, 1987 (Colección "Sepan cuantos...", 191).
- _____, *Lettres persanes*, París, Booking International, 1993.
- MORA, José María Luis, *México y sus revoluciones*, París, Librería de Rosa, 1836, v. 1.
- _____, *Revista política de las diversas administraciones que ha tenido la República hasta 1837*, París, Librería de Rosa, 1837.
- MÜHLENPFORDT, Eduard, *Versuch einer getreuen Schilderung der Republik Mejico, besonders in Beziehung auf Geographie, Etnographie und Statistik*, 2 v., Hannover, C. H. Kius, 1844.
- MURATORI, Lodovico Antonio, *La devoción arreglada del christiano*, traducción de Miguel Pérez Pastor, Madrid, Joachin Ibarra, 1776.
- _____, *Fuerza de la humana fantasía*, traducción de Vicente María de Tercilla, Madrid, Imprenta de Manuel Martín, 1777.
- _____, *Ventajas de la elocuencia popular*, traducción de Vicente María de Tercilla, Madrid, Joachin Ibarra, 1780.
- _____, *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes (con un discurso del traductor sobre el gusto actual de los españoles)*, traducción de Juan Sempere y Guarinos, Madrid, Antonio de Sancha, 1782.
- _____, *La filosofía moral, declarada y propuesta a la juventud*, traducción de Antonio Moreno Morales, Madrid, Benito Cano, 1790.
- _____, *La pública felicidad, objeto de los buenos príncipes* [sin traductor] Madrid, Imp. Real, 1790.
- _____, *Relation des missions du Paraguay*, traducción de F. E. Lourmel, editor Girolamo Imbruglia, París, La Découverte, 2002.
- ORTIZ DE AYALA, Tadeo, *Resumen de la estadística del Imperio mexicano*, México, Herculana del Villar, 1822.
- _____, *México considerado como nación independiente y libre, o sea algunas indicaciones sobre los deberes más esenciales de los mexicanos*, 2 v., Guadalajara, Editorial I. T. G., 1952.
- PUFENDORF, Samuel, *On the Duty of Man and Citizen. According to Natural Law*, translation Michael Silverthorne, editor James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de Ejército y Provincia en el reyno de la Nueva España 1786*, editor Ricardo Rees Jones, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, 1984 [facsimilar de la edición de Madrid, 1786]. (Serie Facsimilar Nueva España, 1)
- RIVA FERNÁNDEZ, Amanda de la, *Guías de las actas de cabildo. Siglo XVIII, 1731-1740*, México, Departamento del Distrito Federal/Secretaría General de Desarrollo Social, Universidad Iberoamericana, 1988.

- RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro, *Discurso sobre la educación popular*, editor Francisco Aguilar Piñal, Madrid, Editora Nacional, 1975 (Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 31).
- , *Bosquejo de política económica española, delineado sobre el estado presente de sus intereses*, editor Jorge Cejudo, Madrid, Editora Nacional, 1984 (Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 67).
- , *Reflexiones sobre el comercio español a Indias*, editor Vicent Llobart Rosa, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1988 (Clásicos del pensamiento económico español, 8).
- RODRÍGUEZ GALLARDO, José Rafael, *Informe sobre Sinaloa y Sonora. Año de 1750*, editor Germán Viveros, México, Archivo General de la Nación/Archivo Histórico de Hacienda, 1975 (Colección documental, 1).
- ROMÀ I ROSSELL, Francesc, *Las señales de la felicidad de España y medios de hacerlas eficaces*, editor Ernst Lluch, Barcelona, Ed. Alta Fulla, 1989 (Clàssics del pensament econòmic català, 5).
- SIERRA, Carlos J., *Tadeo Ortiz de Ayala (viajero y colonizador)*, México, s. e., 1965.
- SONNENFELS, Joseph von, *Grundsätze der Polizey*, München, C. H. Beck, 2003 (Bibliothek des Staatsdenkens, 12).
- , *Aufklärung als Sozialpolitik. Ausgewählte Schriften aus den Jahren 1764-1798*, editor Hildegard Kremers, Viena/Colonia/Weimar, Böhlau, 1994 (Klassische Studien zur sozialwissenschaftlichen Theorie, Weltanschauungslehre und Wissenschaftsforschung, 10).
- SPEDALIERI, Nicolás, *Derechos del hombre*, traducción de Juan Bautista Archederreta, México, Martín Rivera, 1824.
- Testimonio de la causa formada en la Colonia del Nuevo Santander al Coronel Don José de Escandón*, editora Patricia Osante, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 2000 (Serie Documental, 22).
- VERRI, Pietro, *Idee sull'indole del piacere*, Milán, Appresso Giuseppe Galeazzi, 1774.
- , *Reflections on Political Economy*, traducción de Barbara McGilvray con la colaboración de Peter D. Groenewegen, Fairfield, Augustus M. Kelley, 1993.
- , *Delle nozioni tendenti alla pubblica felicità*, ed. Gennaro Barbarisi, Roma, Salerno Editrice, 1994 ("Minima", 45).
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio de, *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, 2 v., México, Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746-1748.
- WARD, Bernardo, *Proyecto económico, en que se proponen varias providencias dirigidas a promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para*

su planificación: escrito en el año 1762, Madrid, Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787.

- WOLFF, Christian, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, ed. Jean École, en Christian Wolff, *Gesammelte Werke. I. Abt. Deutsche Schriften*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1976, v. 4 [facsimilar de la edición de Frankfurt/Leipzig, 1733] [Ética alemana].
- , *Vernünfftige Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinem Wesen*, editor Hans-Werner Arndt, en Christian Wolff, *Gesammelte Werke. I. Abt. Deutsche Schriften*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1996, v. 5 [facsimilar de la edición de Frankfurt/Leipzig, 1736] [Política alemana].
- , *Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbahren Vermehrung des Getreydes. Erläuterung der Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbahren Vermehrung des Getreydes*, en Christian Wolff, *Gesammelte Werke. I. Abt. Deutsche Schriften*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 2001, v. 24 [facsimilares de las ediciones de Halle, 1725, 1719].
- , *Real Happiness of a People Under a Philosophical King (1750)*, s. 1., Kessinger Publishing, 2003 [facsimilar de la edición de Londres, 1750].

Fuentes secundarias

- AGUILAR PIÑAL, Francisco, “Sobre política cultural de Fernando VI”, en *La época de Fernando VI. Ponencias leídas en el coloquio conmemorativo de los 25 años de la fundación de la Cátedra Feijoo*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Cátedra Feijoo, 1981, p. 297-314.
- ALCÁZAR MOLINA, Cayetano, *Las colonias alemanas de Sierra Morena*, Madrid, s. e., 1930.
- ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1959 (Quadrige, 12).
- ÁLVAREZ REQUEJO, Felipe, *El conde de Campomanes. Su obra histórica*, Oviedo, Summa, 1954.
- ÁLVAREZ DE TESTA, Lilián, *Ilustración, educación e independencia. Las ideas de José Joaquín Fernández de Lizardi*, México, UNAM, 1994.
- AMATO, Massimo, “Dal dibattito sulle monete al *Della moneta*. Riforme, monete, calcolo y intelletto da Muratori e Beccaria a Galiani”, en *Rivista storica italiana* 108, 1996, p. 836-856.
- ANES, Gonzalo, *Economía e “ilustración” en la España del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel, 1981 (Ariel quincenal, 19).
- ANES Y ÁLVAREZ DE CASTRILLÓN, Rafael, “De las ideas de Jovellanos sobre la economía y la actividad económica”, en Enrique Fuentes Quintana (di-

- rector), *Economía y economistas españoles III. La Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 315-329.
- ARCHER, Christon I., "Combatting the Invisible Enemy: Health and Hospital Care in the Army of New Spain, 1760-1810", en Douglas M. Peers (editor), *Warfare and Empires. Contact and Conflict between European and non-European Military and Maritime Forces and Cultures*, Aldershot, Variorum, 1997 (An Expanding World. The European Impact on World History, 1450-1800, XXIV), p. 311-356.
- ARCILA FARÍAS, Eduardo, *Reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España*, 2 v., México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (SepSetentas, 117-118).
- ARDAO, Arturo, *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires, Losada, 1962.
- ARNDT, Hans-Werner, "Erste Angriffe der Thomasianer auf Wolff", en Jean Ecole (compilador), *Autour de la philosophie wolffienne. Textes de Hans-Werner Arndt, Sonia Carboncini-Gavanelli et Jean Ecole*, Hildesheim/Zürich, Nueva York, Georg Olms Verlag, 2001, p. 233-244.
- , "Zu Begriff und Funktion der *moralischen Erfahrung* in Christian Wolffs Ethik", en Jean Ecole (compilador), *Autour de la philosophie wolffienne. Textes de Hans-Werner Arndt, Sonia Carboncini-Gavanelli et Jean Ecole*, Hildesheim/Zürich, Nueva York, Georg Olms Verlag, 2001, p. 159-171.
- ARON, Raymond, *Main Currents in Sociological Thought. I. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville. The sociologists and the Revolution of 1848*, translation Richard Howard y Helen Weaver, Harmondsworth, Penguin Books, 1981.
- , *Paz y guerra entre las naciones I. Teoría y sociología*, traducción de Luis Cuervo, Madrid, Alianza, 1985 (Alianza Universidad, 436).
- ARROM, Silvia Marina, *Containing the Poor. The Mexico City Poor House, 1774-1871*, Durham/Londres, Duke University Press, 2000
- AURELIANO, Ramón, Ana Buriano y Susana López, *Índice de las gacetas de literatura de México de José Antonio Alzate y Ramírez*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996.
- BACKHAUS, Jürgen G., "Christian Wolff on Subsidiarity, the Division of Labour and Social Welfare", en Jürgen G. Backhaus (compilador), *Christian Wolff and Law & Economics. The Heilbronn Symposium on Christian Wolff, Gesammelte Werke. III. Abteilung. Materialien und Dokumente*, editor Jean École, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1998, v. 45, p. 19-36.
- BACHMANN, Hans-Martin, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Berlín, Duncker & Humblot, 1977 (Schriften zur Verfassungsgeschichte, 27).
- BARAS ESCOLÁ, Fernando, *El reformismo político de Jovellanos (Nobleza y poder en la España del siglo XVIII)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993 (Ciencias sociales, 21).

- BARRENECHEA GONZÁLEZ, José Manuel, “Valentín de Foronda y el pensamiento económico ilustrado”, en Enrique Fuentes Quintana (director), *Economía y economistas españoles III. La Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 529-567.
- BARUDIO, Günter, *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648-1779*, traducción de Vicente Romano García, México, Siglo XXI editores, 1989 (Historia universal Siglo XXI, 25)
- BATTAFARANO, Italo Michele (compilador), *Deutsche Aufklärung und Italien (Forschungen zur europäischen Kultur)*, Berna/Frankfurt a. M./Nueva York/París/Viena, Lang, 1992 (IRIS, 6).
- BECK, Hanno, *Grosse Geographen. Pionere-Aussenseiter-Gelehrte*, Berlín, Dietrich Reimer Verlag, 1982.
- BECQ, Annie, *Annie Becq commente Lettres persanes de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 1999 (Foliothèque, 77).
- BELLAMY, Richard, “*Da metafisico a mercatante – Antonio Genovesi and the Development of a New Language of Commerce in Eighteenth Century Naples*”, en Anthony Pagden (compilador), *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (Ideas in context, 4), p. 277-299.
- BERLIN, Isaiah, “The Counterenlightenment”, en *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, editor Philip Paul Wiener, Nueva York, Scribner, 1973, II, p. 100-112.
- , *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, traducción de Pedro Cifuentes, editor Henry Hardy, Madrid, Taurus, 1998.
- BINOCHE, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, París, Presses Universitaires de France, 1998.
- BLANQUI, Adolph, *Geschichte der politischen Oekonomie in Europa, von dem Alterthume an bis auf unsere Tage*, traducción de F. I. Buß, 2 v., Glashütten im Taunus, Auvermann, 1971 [facsimilar de la edición de Karlsruhe, 1840-1841].
- BLAUG, Mark, *Teoría económica en retrospectiva*, traducción de Eduardo L. Suárez Galindo, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BOBB, Bernard E., *The Viceregency of Antonio María de Bucareli in New Spain, 1771-1779*, Austin, University of Texas Press, 1962.
- BOGNETTI, Giuseppe, “La finanza pubblica nel pensiero e nell'azione di Pietro Verri”, en Carlo Capra (compilador), *Pietro Verri e il suo tempo (Milano 9-11 Ottobre, 1997)*, Milán, Cisalpino, 1999 (Quaderni di Acme, 35), II, p. 727-761.
- BRADING, David A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, traducción de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

- BRONOWSKI, Jacob y Bruce Mazlish, *La tradición intelectual de Occidente, de Leonardo a Hegel*, traducción de José María Gimeno, Madrid, Ed. norte y sur, 1963.
- BRUNNER, Otto, *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- BURKE, Michael E., *The Royal College of San Carlos. Surgery and Spanish Medical Reform in the Late Eighteenth Century*, Durham, Duke University Press, 1977.
- BUTTERFIELD, Herbert, *Los orígenes de la ciencia moderna*, traducción de L. Castro, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1981.
- CARBONCINI, Silvia, "Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius", en Jean Ecole (compilador), *Autour de la philosophie wolffienne. Textes de Hans-Werner Arndt, Sonia Carboncini-Gavanelli et Jean Ecole*, Hildesheim/Zürich, Nueva York, Georg Olms Verlag, 2001, p. 245-262.
- CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, traducción de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo, "Los reinos de Indias", en *Carlos III y la Ilustración*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1988, I, p. 389-400.
- _____, *El tabaco en Nueva España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1992.
- CHECA BELTRÁN, José, "La reforma literaria", en Agustín Guimerá (compilador), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza/Consejo de Investigaciones Científicas, 1996 (Alianza Universidad, 863), p.203-226.
- COBBAN, Alfred, "The Enlightenment", en *The New Modern Cambridge Modern History. VII. The Old Regime, 1713 1763*, editor J. O. Lindsay, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, p. 85-112.
- CONTINISIO, Chiara, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Florencia, Leo S. Olschki, 1999 (Biblioteca dell'edizione nazionale del carteggio di L. A. Muratori, XI).
- COOPER, Donald B., *Epidemics Disease in Mexico City, 1761-1813. An Administrative, Social and Medical Study*, Austin, University of Texas Press, 1965 (Latin American Monographs/Institute of Latin American Studies, the University of Texas, 3).
- CORA, Alberto, "Pietro Verri e la riforma monetaria", en Carlo Capra (compilador), *Pietro Verri e il suo tempo (Milano 9-11 Ottobre, 1997)*, Bologna, Cisalpino, 1999 (Quaderni di Acme, 35), II, p. 763-788.
- COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza della società*. Torino, Ramella, 1953 (Publicazioni dell'Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino, 2).

- CUENYA MATEOS, Miguel Ángel, "Epidemias y salubridad en Puebla de los Ángeles (1650-1833)", en Rosalva Loreto y Francisco Cervantes (coordinadores), *Limpiar y obedecer. La basura, el agua y la muerte en la Puebla de los Ángeles, 1650-1925*, Puebla, Claves Latinoamericanas/Universidad Autónoma de Puebla/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Colegio de Puebla, 1994, p. 69-125.
- CUSATELLI, Georgio (compilador), *Gelehrsamkeit in Deutschland und Italien im 18. Jahrhundert. Letterati, erudizione e società scientifiche negli spazi italiani e tedeschi del 700*, Tübinga, Niemeyer, 1999 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung, 8).
- DELPY, G., *Bibliographie des sources françaises de Feijoo*, Paris, Librairie Hachette, 1936.
- Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, 2 v., México, Porrúa, 1976.
- DILTHEY, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, traducción de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- DOCKÈS, Pierre, *L'espace dans la pensée économique. Du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1969.
- DURKHEIM, Emile, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, editor Georges Davy, Paris, M. Rivière, 1966.
- EJSELMANN, Gottfried, *Galiani. Ökonom, Soziologe, Philosoph*, Frankfurt a. Main/Berlín/Berna/Nueva York/París/Viena, Peter Lang, 1997.
- ELLIOTT, John H., *España y su mundo, 1500-1700*, traducción de Ángel Rivero Rodríguez y Xavier Gil Pujol, Madrid, Alianza, 1990.
- ENGELHARDT, Ulrich, "Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J. H. G. von Justi)", en *Zeitschrift für historische Forschung*, v. 8, 1981, p. 37-79.
- EZQUERRA ABADÍA, Ramón, "La crítica española sobre América en el siglo XVIII", en *Revista de Indias*, núm. 87-88, p. 159-287.
- FAGIANI, Francesco, *L'utilitarismo classico. Bentham, Mill, Sidgwick (Filosofía pública, 14)*, Nápoles, 2000.
- FERRONE, Vincenzo, *The intellectual Roots of the Italian Enlightenment: Newtonian Science, Religion and Politics in the early Eighteenth Century*, translation Sue Brotherton, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1995.
- FLEISCHACKER, Samuel, *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*, Oxford/Princeton, Princeton University Press, 2004.
- FLORES, Francisco de A., *Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente*, México, Of. Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1886-1888, v. 2, 3.

- FLORES CLAIR, Eduardo, "El Colegio de Minería: una institución ilustrada", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 20, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, p. 33-65.
- FRANCIONI, Gianni, "Metamorfosi della Felicità. Dalle Meditazioni del 1763 al Discorso del 1781", en Carlo Capra (compilador), *Pietro Verri e il suo tempo (Milano 9-11 Ottobre, 1997)*, Bologna, 1999 (Quaderni di Acme, 35), I, p. 813-852.
- FUENTES QUINTANA, Enrique, "Una aproximación al pensamiento económico de Jovellanos a través de las funciones del Estado", en Enrique Fuentes Quintana (director), *Economía y economistas españoles III. La Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 331-420.
- GALINO, María Ángeles, *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto San José de Calasanz, 1953.
- GALLEGOS ROCAFULL, José M., *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México, Editorial Jus, 1948.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia, *Las panaderías, sus dueños y trabajadores. Ciudad de México. Siglo XVIII*, México, CIESAS, 1989 (Ediciones de la Casa Chata, 24).
- GARCÍA DÍAZ, Tarsicio, "Tadeo Ortiz, un criollo frente a la problemática del México naciente", en *Anuario de historia*, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1962, p. 71-88.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Obras*, México, Agüeros, 1896, v. 2.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas, "Utility", en *International Encyclopaedia for the Social Sciences*, editor David L. Sills, Nueva York, Macmillan Company & The Free Press, 1968, XVI, p. 236-267.
- GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, traducción de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- GOLDZINK, Jean, *Montesquieu et les passions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001 (Philosophies, 142).
- GÓMEZ CANEDO, Lino, *Sierra Gorda. Un típico enlace misional en el centro de México. Siglos XVII y XVIII*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948.
- GONZÁLEZ FEIJOO, José A., *El pensamiento político-ético de B. J. Feijoo*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1991.

- GROETHUYSEN, Bernard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- GUEST, Francis, "Mission, Colonization and Political Control in Spanish California", en *The Journal of San Diego History* 24, núm. 1, p. 97-116.
- HAAKONSSSEN, Knud, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge/Nueva York/Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 1989.
- , *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- HALE, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, traducción de Sergio González Bravo y Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1982.
- HALÉVY, Elie, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 v., Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961 (le livre de poche-références, 14).
- , *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1963.
- HECKSCHER, Eli Filip, *La época mercantilista. Historia de la organización y las ideas económicas desde el final de la Edad Media hasta la sociedad liberal*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- HENRIQUES, Alberto, *El humanismo crítico y el vulgo en fray Benito Jerónimo Feijoo*, Quito, Facultad de Ciencias Humanas, Pontificia Universidad del Ecuador, 1988.
- HERDMANN, Frank, *Montesquieurezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert und beginnenden 19. Jahrhundert* Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1991 (Philosophische Texte und Studien, 25)
- HERNÁNDEZ SÁENZ, Luz María, *Learning to heal. The Medical Profession in Colonial Mexico, 1767-1831*, Nueva York/Viena/París/Berlín/Baltimore/Washington/Bonn/Frankfurt, Lang, 1997 (Series XXI, Regional Studies, 17).
- HERR, Richard, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1958.
- HILL, Christopher, *De la Reforma a la Revolución industrial, 1530-1780*, traducción de Jordi Beltrán, Barcelona, Ariel, 1980 (Ariel historia, 27).
- , *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- HILL, Lawrence Francis, *José de Escandón and the Founding of the Nuevo Santander. A Study in Spanish Colonisation*, Columbus, The Ohio State University, 1926.

- HIRSCHMAN, Albert O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977 (Princeton Paperbacks, 407).
- HOWE, Walter, *The Mining Guild of New Spain and Its Tribunal General, 1770-1821*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1949 (Harvard Historical Studies, 56).
- IGLESIAS, María del Carmen, *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1984 (Alianza Universidad, 381).
- , “La teoría del conocimiento en Montesquieu”, en *Cuadernos hispanoamericanos* 411 (septiembre), 1984, p. 47-78.
- ILFING, Karl-Heinz, “Sitte, Sittlichkeit, Moral”, en Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischer Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, v, p. 863-921.
- IRIARTE, Mauricio, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios: contribución a la historia de la psicología diferencial*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.
- ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001
- JENETZKY, Johannes, *System und Entwicklung des materiellen Steuerrechts in der wissenschaftlichen Literatur des Kameralismus von 1680-1840, dargestellt anhand der gedruckten zeitgenössischen Quellen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1978 (Schriften zum Steuerrecht, 17).
- JOHNSON, Paul, *Intelectuales*, traducción de Clotilde Rezzano, Barcelona, Javier Vergara Editor, 1988.
- JUNCO DE MAYER, Victoria, *Gamorra o el eclecticismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- KESSELL, John L., *Soldiers, Friars and Reformers; Hispanic Arizona and the Hispanic Mission Frontier, 1767-1856*, Tucson, University of Arizona, 1976.
- KLEIN, Ernst, “Johann Heinrich Gottlob Justi und die preußische Staatswirtschaft”, en *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 48, 1961, p. 145-202.
- KNEMEYER, Franz-Ludwig, “Polizei”, en Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (editors), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischer Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, IV, p. 875-897.
- KÖHLER, Erich, “Der Padre Feijoo und das *no sé qué*”, en *Romanistisches Jahrbuch*, v. VII, 1955-1956, p. 272-290.

- KONETZKE, Richard, *Die Politik des Grafen Aranda. Ein Beitrag zur Geschichte des spanischen-englischen Weltgegensatzes im 18. Jahrhundert*, Berlín, Ebering, 1929 (Historische Studien, Heft 182).
- KOPF, Peter, *David Hume. Philosoph und Wirtschaftstheoretiker (1711-1776)* Wiesbaden, F. Steiner, 1987 (Beiträge Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 25).
- KOSLOWSKI, Peter, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- KOSSOK, Manfred, *Im schatten der Heiligen Allianz: Deutschland und Lateinamerika 1815-1830: Zur Politik der deutschen Staaten gegenüber der Unabhängigkeitsbewegung Mittel- und Südamerikas*, Berlín, Akademie Verlag, 1964 (Studien zur Kolonialgeschichte und Geschichte der nationalen und kolonialen Befreiungsbewegung, 4/5).
- KREBS WILCKENS, Ricardo, *El pensamiento histórico, político y económico del conde de Campomanes*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1960.
- KUEHN, Manfred, *Kant. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- La Carolina: evolución del modelo territorial de la colonización*, Sevilla, Dirección General de Ordenación del Territorio, 1993.
- LANNING, John Tate, *The Royal Protomedicato: the Regulation of the Medical Professions in the Spanish Empire*, Durham, Duke University Press, 1985.
- LINK, Christoph, "Rechtswissenschaft", en Rudolf Vierhaus, *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung, aus Anlaß des 250 jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 120-142.
- LIVINGSTON, Donald W., *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1998.
- LLOMBART ROSA, Vicent, *Campomanes, economista y político de Carlos III*, Madrid, Alianza, 1992 (Alianza Universidad, 722).
- , "Introducción. El pensamiento económico de la Ilustración en España (1730-1812)", en Enrique Fuentes Quintana (director), *Economía y economistas españoles. III. La Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 7-89.
- , "El Informe de Ley Agraria de Jovellanos: núcleo analítico, programa de reformas y fuentes intelectuales", en Enrique Fuentes Quintana (director), *Economía y economistas españoles III. La Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 421-446.
- LLUCH MARTÍN, Ernest, "El cameralismo en España", en Enrique Fuentes Quintana (director), *Economía y economistas españoles. III. La Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 721-728.

- LÓPEZ DE SEBASTIÁN, José, *Reforma agraria en España (Sierra Morena en el siglo XVIII)* Madrid, ZYX, 1968 (Biblioteca promoción del pueblo, 23).
- LORETO, Rosalva y Francisco Cervantes (coordinadores), *Limpiar y obedecer. La basura, el agua y la muerte en la Puebla de los Ángeles, 1650-1925*, Puebla, Claves Latinoamericanas/Universidad Autónoma de Puebla, 1994.
- LUTTERBECK, Klaus-Gert, *Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann und Holzboog, 2002 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung; Abt. II: Monographien, 16).
- LYON, Robert, "Notes on Hume's Philosophy of Political Economy", en W. Donald Livingston y Marie Martin (compiladores), *Hume as Philosopher of Society, Politics and History*, Rochester, University of Rochester Press, 1991 (Library of History of Ideas, IV).
- MAGER, Wolfgang, "Republik", en Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischer Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, v, p. 549-651.
- MAIER, Hans, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Berlín/Neuwied a. R., Luchterhand, 1966 (Politica, 13).
- MARAVALL, José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV y XVII)*, Madrid, 1986, v. 2.
- MARICHAL, Carlos, *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del Imperio español, 1780-1810* (con la colaboración de Carlos Rodríguez Venegas), México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica, 1999.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, Manuel, "Población y análisis económico en el mercantilismo español", en Enrique Fuentes Quintana (director), *Economía y economistas españoles. II. De los orígenes al mercantilismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 499-521.
- MARTÍNEZ BARBOSA, Xóchitl, *El Hospicio de Pobres de la ciudad de México. Origen y desarrollo (1774-1806)* (tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana), México, 1994.
- , "El Hospital de San Andrés", en *Historia general de la medicina en México IV. Medicina novohispana. Siglo XVIII* (coordinador general Carlos Viesca Treviño; coordinadoras del volumen María Eugenia Rodríguez Pérez y Xóchitl Martínez Barbosa), México, Facultad de Medicina UNAM/Academia Nacional de Medicina, 2001, p. 499-509.
- MASON, Sheila Mary, *Montesquieu's idea of Justice*, The Hague, Nijhoff, 1975 (Archives internationales d'histoire des idées, 79).

- MESTRE, Antonio, *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns y Siscar (1694-1781)*, Valencia, Soler, 1968 (Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1).
- _____, *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona, Ariel, 1976 (Ariel quincenal, 124).
- MILLARES CARLO, Agustín, “Feijoo en América”, en *Cuadernos hispanoamericanos* 3, v. XV, 1944, p. 139-160.
- MIQUEL I VERGÉS, José María, *Diccionario de insurgentes*, México, Porrúa, 1964.
- MOLINA DEL VILLAR, América, *Nueva España y el matlazáhuatl, 1736-1739*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.
- MONCADA MAYA, Omar, *El ingeniero Miguel Constanzó. Un militar ilustrado en la Nueva España del siglo XVIII*, México, UNAM, 1994.
- MONRO, D. A., “Utilitarianism”, en *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, editor Philip Paul Wiener, Nueva York, Scribner, 1973, IV, p. 444-449.
- MORENO, Roberto, *Un eclesiástico frente al Estado borbón. Discurso. Edmundo O’Gorman, respuesta*, México, Coordinación de Humanidades de la UNAM, 1980.
- MORILHAT, Claude, *Montesquieu: politique et richesses*, Paris, Presses universitaires de France, 1996 (Philosophies, 67).
- MUÑOZ PÉREZ, José, “Los proyectos sobre España e Indias: el proyectismo como género”, en *Revista de estudios políticos* 81, 1955, p. 169-195.
- MURIEL, Josefina, *Hospitales de la Nueva España II. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM/Cruz Roja Mexicana, 1991 (Serie Historia Novohispana, 15).
- MURO, Luis, “Revillagigedo y el comercio libre”, en *Extremos de México. Homenaje a Daniel Cosío Villegas*, México, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos), 1971, p.299-344.
- NAVARRO, Bernabé, *Filosofía y cultura novohispanas*, editor Mauricio Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1998.
- NAVARRO GARCÍA, Luis, *Don José de Gálvez y la Comandancia General de las Provincias Internas del Norte de Nueva España*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1964 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 148).
- _____, “The North of New Spain as a Political Problem in the Eighteenth Century”, en David J. Weber (compilador), *New Spain’s Far Northern Frontier. Essays on Spain in the American West, 1540-1821*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1979, p. 201-215.

- , *La política americana de José de Gálvez según su "Discurso y reflexiones de un vasallo"*, Málaga, Ed. Algazara, 1998 (Colección Nuestra América, 4).
- NICKEL, Herbert, *Landvermessung und Hacienda-Karten in Mexiko vom Ende der Kolonialzeit bis zur Revolution*, Bayreuth, Universität Bayreuth, Fachgruppe Geowissenschaften, 2000 (Forschungsmaterialien, 20).
- NORIEGA ELÍO, Cecilia, "Hacia una alegoría criolla. El proyecto de sociedad de Fernández de Lizardi", en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, v. VII, 1979, p. 11-42.
- OBERT, Marcus, *Die naturrechtliche "politische Metaphysik" des Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771)*, Frankfurt/Berna/Nueva York/París, Peter Lang, 1992 (Europäische Hochschulschriften. Reihe II. Rechtswissenschaft, 1202).
- ORTEGA, Sergio, *Un ensayo de historia regional. El noroeste de México, 1556-1880*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1993.
- ORTIZ DE LA TABLA, Javier, *Memorias políticas y económicas del Consulado de Veracruz, 1796-1822*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1985 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 303).
- OSANTE, Patricia, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1997 (Serie Historia Novohispana, 59).
- OSTERLOH, Karl-Heinz, *Joseph von Sonnenfels und die österreichische Reformbewegung im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus*, Lübeck/Hamburgo, Matthesen, 1970 (Historische Studien, 409).
- PAJARÓN PARODY, Concepción, "Antonio María Bucareli y Ursúa", en José Antonio Calderón Quijano (compilador), *Los virreyes de Nueva España durante el reinado de Carlos III (1759-1779)* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1967 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 177), II, p. 385-658.
- PENELHUM, Terence, *David Hume. An Introduction to His Philosophical System*, West Lafayette, Purdue University, 1992.
- , *Themes in Hume. The Self, the Will, Religion*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- PÉREZ RIOJA, José Antonio, *Proyección y actualidad de Feijoo: ensayo de interpretación*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965.
- PIETSCHMANN, Horst, *Die Einführung des Intendantensystems in Neu-Spanien im Rahmen der allgemeinen Verwaltungsreform der Spanischen Monarchie im 18. Jahrhundert* Colonia/Viena, Böhlau, 1972 (Lateinamerikanische Studien, 5).

- , “Das *Proyecto económico* von Bernardo Ward. Zur Auslandsorientierung der bourbonischen Politik”, en Siegfried Jüttner (compilador), *Spanien und Europa im Zeichen der Aufklärung*, Frankfurt a. M./Berna/Nueva York/París, Lang, 1991 (Europäische Aufklärung in Literatur und Sprache, 2), p. 211-227.
- , “Consideraciones en torno al protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución. La Nueva España en el último tercio del siglo XVIII”, en *Historia mexicana*, v. XLI, núm. 2, 1991, p. 167-205.
- , “Justicia, discurso político y reformismo borbónico en la Nueva España del siglo XVIII”, en Marco Bellingeri (coordinador), *Dinámicas del Antiguo Régimen y orden constitucional. Representación, justicia y administración en Iberoamérica. Siglos XVIII-XIX*, Turín, Otto Editore, 2000, p. 17-54.
- PLAMENATZ, John, *The English Utilitarians*, Oxford, B. Blackwell, 1958.
- POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.
- , *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (Ideas in context, 2).
- POLT, John H. R., *Gaspar Melchor de Jovellanos*, Nueva York, Twayne, 1971 (Twayne’s world authors series, 181: Spain).
- PORTA, Pier Luigi y Roberto Scazzieri, “Il contributo di Pietro Verri alla teoria economica. Società commerciale, società civile e governo dell’economia”, en Carlo Capra (compilador), *Pietro Verri e il suo tempo (Milano 9-11 Ottobre, 1997)*, Bologna, Cisalpino, 1999 (Quaderni di Acme, 35), II, p. 813-852.
- POSTIGLIOLA, Alberto, *La città de la ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992 (Biblioteca di cultura, 470).
- PRETO, Paolo, “Il Governo della peste e la realtà politico-sanitaria dell’Italia del primo ‘700””, en *Il buen uso della paura. Per una introduzione allo studio del trattato muratoriano Del governo della peste*, Florencia, Leo. S. Olschki, 1990 (Biblioteca dell’edizione nazionale del carteggio di L. A. Muratori, VII), p. 1-11.
- PRIBRAM, Karl, *A History of Economic Reasoning*, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press, 1983.
- REINERT, Erick S. y Arno Mong Daastøl, “Exploring the Genesis of Economic Innovations: the Religious Gestalt-Switch and the Duty to Invent as Preconditions for Economic Growth”, en Jürgen Backhaus (compilador), *Christian Wolff and Law & Economics. The Heilbronn Symposium* en Christian Wolff, *Gesammelte Werke. III. Abt. Materialien und Dokumente*, editor Jean École, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1998, v. 45, p. 123-173.

- RENAUT, Alain, *Qu'est-ce le droit? Aristote, Wolff et Fichte*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992 (Pré-textes, 3).
- REYES HEROLES, Jesús, *México. Historia y política*, Madrid, Taurus, 1978.
- , *El liberalismo mexicano I. Los orígenes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- RÍO, Ignacio del, “Utopia in Baja California. The Dreams of José de Gálvez”, en *Journal of San Diego History*, v. XVIII, núm. 4, 1972, p. 1-13.
- , *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1984 (Serie Historia Novohispana, 32).
- , *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, La Paz, Secretaría de Educación Pública/Universidad Autónoma de Baja California Sur, 1996.
- . *La aplicación regional de las reformas borbónicas en Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1995 (Serie Historia Novohispana, 55).
- RIVERA CAMBAS, Manuel, *Los gobernantes de México*, México, J. M. Aguilar Cruz, 1872, v. 1.
- ROBIN LETWIN, Shirley, *The Pursuit of Certainty: David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Sidney Webb*, Indianapolis, The Library Fund, 1998.
- RODRÍGUEZ, Laura, *Reforma e ilustración en la España del siglo XVIII: Pedro Rodríguez de Campomanes*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1975 (Publicaciones de la Fundación Universitaria: Monografías, 15).
- ROSSO, Corrado, *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Burdeos, Ducros, 1971.
- SALTINI, Antonio, “La *Pubblica felicità*: manifesto degli studi di politica agraria”, en *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori. Atti della III giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995)*, Florencia, Leo S. Olschki, 1996 (Biblioteca dell'edizione nazionale del carteggio di L. A. Muratori, x), p. 155-176.
- SAMONÀ, Carmelo, “I concetti di *gusto* e di *no se qué* nel padre Feijoo e la poetica del Muratori”, en *Giornale storico della Letteratura Italiana*, núm. 33, 1964, p. 117-124.
- SAMTLEBEN, Jürgen, “Menschheitsglück und Gesetzgebungsexport. Zu Jeremy Bentham's Wirkung in Lateinamerika”, en *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*, Heft 3-4, 1986, p. 451-482.
- SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco, “El barón de Bielfeld. Absolutismo prusiano y absolutismo español”, en Dietrich Briesesmeister y Harald Wentzloff-Eggebert (compiladores), *Von Spanien nach Deutschland und Weimar-Jena*.

- Verdichtung der Kulturbeziehungen in der Goethezeit*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2003, p. 17-34.
- SÁNCHEZ-MEJÍA, María Luisa, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid, Alianza, 1992 (Alianza Universidad, 720).
- SARRAILH, Jean, *La España ilustrada del siglo XVIII*, traducción de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- SCHABERT, Tito, "Diderot", en Arno Baruzzi (compilador), *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts. La Mettrie, Helvétius, Diderot, Sade*, München, List, 1968 (List Hochschulreihe-Geschichte des politischen Denkens, 1502), p. 63-97.
- SCHISCHKOFF, Georgi, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, Kröner, 1978 (Kröners Taschenausgabe, 13).
- SCHUMPETER, Joseph A., *Historia del análisis económico*, traducción de Lucas Mantilla, editor Elizabeth Boody Schumpeter, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- SCHWAIGER, Clemens, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung: Abt. 2, Monographien, 10).
- , *Kategorische und andere Imperativen. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann und Holzboog, 1999 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abt. II. Monographien, 14).
- SHACKLETON, Robert, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- SIERRA, Carlos J., *Tadeo Ortiz: viajero y colonizador*, México, s. e., 1965.
- SILVÁN, Leandro, *Los estudios científicos en Vergara a fines del siglo XVIII*, San Sebastián, Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, Icharopena, 1953 (Colección de monografías vascongadas, 12).
- SKINNER, Quentin, *Visions of Politics II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- SOMMER, Louise, *Die österreichischen Kameralisten, in dogmengeschichtlicher Darstellung. Zwei Teile in einem Band*, Aalen, Scientia Verlag, 1967, 2 partes [facsimilar de la edición de Viena, 1925].
- STAHNKE, J., *Sikizzen zur Geschichte des Russischen Findelhauswesens*, Pattensen, Wellm, 1983 (Würzburger medizinhistorische Forschungen, 28).
- STAROBINSKI, Jean, *Montesquieu*, París, Seuil, 1994.

- STEPHEN, Leslie, *The English Utilitarians*, 3 v., Londres, London School of Economics and Political Sciences, 1950.
- STIFFONI, Giovanni, “El nuevo equilibrio económico y político y la política cultural del grupo feijooniano”, en *Historia de España Ramón Menéndez Pidal. La época de los primeros borbones II. La cultura española entre el barroco y la Ilustración (ca. 1680-1759)*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, XXIX, p. 57-117.
- STOLLBERG-RILINGER, Barbara, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlín, Duncker & Humblot, 1986 (Historische Forschungen, 30).
- STROUD, Barry, *Hume*, traducción de Antonio Zirión, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1995.
- SUBIRATS, Eduardo, *La Ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981 (Ensayistas, 182).
- THOMSON, Guy P. C., “La colonización del departamento de Acayucan”, en *Historia mexicana*, v. XXIV, núm. 2, 1974, p. 267-298.
- TIECK, Klaus-Peter, *Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts*, Berlín, Duncker & Humblot, 1998 (Schriften des Italienisch-Deutschen historischen Instituts in Trient, 13).
- TIMMONS, Wilbert H., *Tadeo Ortiz. Mexican Colonizer and Reformer*, El Paso, Texas Western, 1974 (Southwestern Studies, monograph, 43).
- TORALES, Cristina, *Ilustrados en la Nueva España: los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (tesis de doctorado, Universidad de Leyden, Holanda, 2001).
- TRIBE, Keith, *Governing Economy. The Reformation of Economic German Discourse, 1750-1840*, Cambridge/Nueva York/Nueva Rochelle/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 1988.
- , *Strategies of Economic Order: German Economic Discourse, 1750-1950*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (Ideas in context, 33).
- , “Merkantilism”, en Werner Schneiders (editor), *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, München. C. H. Beck, 1995, p. 266-267.
- USOZ OTAL, Javier, “El pensamiento económico de la Ilustración aragonesa”, en Enrique Fuentes Quintana (director), *Economía y economistas españoles III. La Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 583-606.
- VARELA, Javier, *Jovellanos*, Madrid, Alianza, 1988 (Alianza Universidad, 534).
- VELASCO CEBALLOS, Rómulo, *La cirugía mexicana en el siglo XVIII*, 2 v., México, Secretaría de Salubridad y Asistencia, Archivo Histórico, 1946.
- VELÁZQUEZ, María del Carmen, *El marqués de Altamira y las Provincias Internas de Nueva España*, México, El Colegio de México, 1976 (Jornadas, 81).

- VENTURI, Franco, *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani (Illuministi italiani, T. 3)*, Milán/Nápoles, Ricciardi, 1958 (La letteratura italiana, 46, 3).
- , “Economisti e riformatori spagnoli e italiani del Settecento”, en *Rivista storica italiana* 3, 1962, p. 532-561.
- , *Settecento riformatore I. Da Muratori a Beccaria*, Turín, Einaudi, 1969 (Biblioteca di cultura storica, 103, 1).
- , *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Londres, Cambridge University Press, 1971.
- , “Le Meditazioni sulla economia politica di Pietro Verri. Edizioni, echi e discussioni”, en *Rivista storica italiana* 90, 1978, p. 530-594.
- VERNIÈRE, Paul, *Montesquieu et l'Esprit des Lois ou la raison impure*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977.
- VIDARGAS DEL MORAL, Juan Domingo, *Navegación y comercio en el Golfo de California, 1740-1824* (tesis de licenciatura, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras), México, 1982.
- VILLA SELMÁ, José, *Feijoo: ideas literarias*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1963.
- VINER, Jacob, *Essays on the Intellectual History of Economics*, editor Douglas A. Irwin, Princeton. Princeton University Press, 1991.
- VIÑAO FRAGO, Antonio, *Política y educación en los orígenes de la España contemporánea*, Madrid, Siglo XXI de España, 1982.
- VOEGELIN, Eric y Peter Leuschner, “Helvétius”, en Arno Baruzzi (compilador), *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts. La Métrie, Helvétius, Diderot, Sade*, München, List, 1968 (List Hochschulreihe-Geschichte des philosophischen Denkens, 1502), p. 63-97.
- WEBER, David J., *The Spanish Frontier in North America*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1992.
- WEYERS, Christian, “Muratori und Europa: Zu den Besonderheiten der Verbreitung und Rezeption muratorianischer Werke”, en Fabio Marri y Maria Lieber (compiladores), *Die Glückseligkeit des gemeinen Wesens. Wege der Ideen zwischen Italien und Deutschland im Zeitalter der Aufklärung*, Frankfurt/Berlín/Berna/Bruselas/Nueva York/Viena, Lang, 1999 (Italien in Geschichte und Gegenwart, 14), p. 89-114.
- WINDELBAND, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlusskapitel: Die Philosophie im 20. Jahrhundert und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung*, editor Heinz Heimsoeth, Tubinga, Mohr, 1980.
- ZIELENZIGER, Kurt, “Kameralismus”, en Ludwig Elster, Adolf Weber y Friedrich Wieser (eds.), *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1923, v, p. 573-576.

ÍNDICE

PREÁMBULO	5
INTRODUCCIÓN	7

PRIMERA SECCIÓN

EL UTILITARISMO NEOMERCANTILISTA. SUS PRINCIPALES REPRESENTANTES Y ASPECTOS MEDULARES

I. LA CORRIENTE ATLÁNTICA O FRANCO-BRITÁNICA	37
Montesquieu (1689-1755). La utilidad de la ciencia experimental	37
David Hume (1711-1776). El principio de utilidad	66
II. LA CORRIENTE ITALIANA	91
Lodovico Antonio Muratori (1672-1750). La utilidad de la honestidad	91
Ferdinando Galiani (1728-1787). Utilidad y subjetividad	117
Pietro Verri (1728-1797). La utilidad mediante el mérito	125
III. LA CORRIENTE ALEMANA	135
Christian Wolff (1679-1754). La utilidad de la sabiduría	135
Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771). La utilidad de la virtud civil	153
Joseph von Sonnenfels (1733-1817). La utilidad del individuo potenciado por el Estado	169
IV. LA CORRIENTE ESPAÑOLA	181
Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764). La utilidad y la honra	181
Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1803). La utilidad de la economía política	204
Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811). La pedagogía de la utilidad	219
V. LA CIENCIA DEL GOBIERNO, EL ANÁLISIS ECONÓMICO Y LA FILOSOFÍA SOBRE EL INDIVIDUO COMO ASUNTOS CENTRALES DEL UTILITARISMO NEOMERCANTILISTA	231

La ciencia del gobierno, el análisis económico y el análisis de la motivación conductual para la utilidad	231
La filosofía de la vida común o experiencia común	241

SEGUNDA SECCIÓN

EL UTILITARISMO NEOMERCANTILISTA EN MÉXICO

VI. LA COLONIZACIÓN DEL NORTE DE MÉXICO Y EL COATZACOALCOS	271
El reto del aprovechamiento útil del territorio. La colonización del Nuevo Santander por José de Escandón	278
La colonización como oportunidad para un nuevo tipo de sociabilidad económica	297
La colonización en función de la inserción de México en el comercio mundial	311
VII. LA BENEFICENCIA PÚBLICA	325
La impronta del virrey Bucareli en la beneficencia pública de Nueva España	333
El Protomedicato a finales del periodo colonial. El pleito por la jurisdicción	351
La asistencia médica en el Ejército	357
El Hospital General de México	364
VIII. LA DIFUSIÓN DE CONOCIMIENTOS ÚTILES	377
Dos forjadores de la mentalidad utilitaria en Nueva España: Juan Benito Díaz de Gamarra y José Antonio de Alzate y Ramírez	384
Semejanzas de ideario entre Gamarra y Antonio Genovesi	401
Dos instituciones modelo en la difusión del conocimiento útil al servicio del Estado: el Real Seminario de Minería y la Escuela Patriótica del Hospicio de Pobres	410
La publicística utilitaria en la última Nueva España y comienzos del México independiente	420
CONCLUSIONES	435
FUENTES	447