



José Enrique Covarrubias
"Introducción"
p. 7-33

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
(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

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 I 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. IX-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 desaforadas 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 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 XVIII-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 talante 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 [fac. 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.

