



José Enrique Covarrubias  
"La corriente atlántica o franco-británica"  
p. 37-90

---

*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

## 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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

<sup>1</sup> María del Carmen Iglesias, *El Pensamiento de Montesquieu*, p. 370.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> El asunto de la

<sup>4</sup> *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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

Digno de recalcar es que Montesquieu invierte aquí la valoración respecto de las ganancias honrada y “mecánica” expuesta por Cicerón en *Los oficios*.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> Montesquieu, *Espíritu*, libro XXIII, cap. 29, p. 285.

<sup>12</sup> Cicerón, *Los oficios*, libro I, cap. 42, p. 41.

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

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.<sup>15</sup> 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,<sup>16</sup> 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”.<sup>17</sup> En

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> *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.<sup>18</sup>

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,

<sup>18</sup> *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.<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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).<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> Montesquieu advierte que:

<sup>22</sup> Montesquieu, *Espíritu*, libro XX, cap. 23, p. 223.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *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."

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup> 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),<sup>28</sup> 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.

<sup>26</sup> Montesquieu, *Espíritu*, libro XX, cap. 23, p. 222.

<sup>27</sup> *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.

<sup>28</sup> Binoche, *Introduction*, p. 331.

idea del ajuste automático de los precios a nivel mundial en función de la oferta y la demanda,<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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”,<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

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

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

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

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

<sup>33</sup> Montesquieu, *loc. cit.*

<sup>34</sup> *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.<sup>35</sup>

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*)<sup>36</sup> 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-

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

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.<sup>40</sup> 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-

<sup>37</sup> *Espíritu*, libro XX, cap. 6, p. 216-217.

<sup>38</sup> 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.

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

<sup>40</sup> *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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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,<sup>43</sup> 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).<sup>44</sup> 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

<sup>41</sup> 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."

<sup>42</sup> *Ibidem*, libro XXII, cap. 2, p. 251.

<sup>43</sup> *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".

<sup>44</sup> *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.<sup>45</sup> 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,<sup>46</sup> 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 causas<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> 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.”

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> 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,<sup>49</sup> 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,<sup>50</sup> 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

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> *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.<sup>51</sup>

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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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”,<sup>54</sup> 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

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> *Vide supra* nota 13.

<sup>54</sup> 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,<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

- 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-

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

<sup>56</sup> *Ibidem*, libro IV, caps. 4 y 5, p. 26.

sa nación extremadamente libre descrita en el libro XIX del *Espíritu*,<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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,<sup>59</sup> así como entre los distintos órdenes de la legislación.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> Es el caso

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

<sup>58</sup> *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”.

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> *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.”

<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> *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.

<sup>63</sup> 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 colectiva<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup> 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,<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> Sólo en el caso de una sociedad republicana, Estado pequeño que puede ser dirigido como si se

<sup>64</sup> 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.

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

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> *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,<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup> 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).<sup>70</sup> 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)<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> 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-

<sup>68</sup> *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.

<sup>69</sup> Iglesias, *Pensamiento*, p. 302, nota 11.

<sup>70</sup> Montesquieu, *Espíritu*, libro XI, cap. 6, p. 105.

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

<sup>72</sup> 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 Gravina<sup>73</sup> 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 existentes<sup>74</sup> que más exige el respeto a las costum-

<sup>73</sup> 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.

<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup> Pero lo decisivo es que aun esta opinión no puede contradecir los principios del gobierno de que se trate<sup>76</sup> o atentar duraderamente contra la naturaleza humana.<sup>77</sup> 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”,<sup>78</sup> 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.

<sup>75</sup> *Espíritu*, libro XXIX, cap. 18, p. 380.

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> Binoche, *Introduction*, p. 66.

<sup>78</sup> *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.<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> 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;<sup>81</sup> asimismo, las que den lugar a un gobierno por un monarca extranjero o por gente que desprecia las costumbres locales.<sup>82</sup> 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,<sup>83</sup> don-

<sup>79</sup> *Ibidem*, libro XV, cap. 1, p. 160.

<sup>80</sup> 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.

<sup>81</sup> 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.

<sup>82</sup> *Espíritu*, libro XXVI, cap. 23, p. 321.

<sup>83</sup> *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.<sup>84</sup> 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,<sup>85</sup> 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 concluye<sup>86</sup> que Montesquieu verifica el proceder metódico sugerido por Platón en el libro VIII de *La República*, ateniéndose 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-

<sup>84</sup> Algo a temer en medio de una guerra es que los ciudadanos pierdan el temor a ser castigados por el gobierno si defecionan 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.

<sup>85</sup> 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.

<sup>86</sup> 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).<sup>87</sup>

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.<sup>88</sup> 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

<sup>87</sup> 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.

<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup> Pero este énfasis abarca más que los condicionamientos de lo físico sobre la psique y se relaciona con la “naturaleza de las cosas”.<sup>90</sup> Lo peculiar de esta naturaleza es que sólo por la experimentación se le conoce a profundidad.<sup>91</sup> 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).<sup>92</sup> 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.

<sup>89</sup> 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.

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

<sup>91</sup> Iglesias, “Teoría”, p. 69.

<sup>92</sup> 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.<sup>93</sup>

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.<sup>94</sup> 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

<sup>93</sup> 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.

<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup> 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,<sup>96</sup> 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

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

<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup> 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.<sup>98</sup> De éstos

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

<sup>98</sup> 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.<sup>99</sup> 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,<sup>100</sup> 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.<sup>101</sup> 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.

<sup>99</sup> 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.

<sup>100</sup> 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.

<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup>

Si, como ha señalado Elie Halévy,<sup>104</sup> 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-

<sup>102</sup> 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.

<sup>103</sup> 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.

<sup>104</sup> Halévy, *Formation*, I, p. 5.

neos de Hume, principalmente John Gay,<sup>105</sup> 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.<sup>106</sup> 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.<sup>107</sup> 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,<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup> 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-

<sup>105</sup> 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.

<sup>106</sup> 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.

<sup>107</sup> 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".

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

<sup>109</sup> 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.<sup>110</sup> 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.

<sup>110</sup> 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.<sup>111</sup> 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.<sup>112</sup> Hume está convencido de la falsedad de la identificación de dinero y riqueza propugnada por muchos de

<sup>111</sup> 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.

<sup>112</sup> 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 industriosisidad de los operarios y agricultores, incrementada por las promesas de un mejor consumo, más producción y más goces por la cantidad adicionada de metálico.<sup>113</sup> 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.<sup>114</sup> 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.

<sup>113</sup> 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 industriosisidad 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).

<sup>114</sup> 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 industriosisidad 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.<sup>115</sup> 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.<sup>116</sup>

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

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

<sup>116</sup> 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.<sup>117</sup>

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.<sup>118</sup> 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.<sup>119</sup> 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

<sup>117</sup> 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.

<sup>118</sup> 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.

<sup>119</sup> *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.<sup>120</sup> 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,<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> 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

<sup>120</sup> 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*.

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

<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup> 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,<sup>124</sup> 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

<sup>123</sup> 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.

<sup>124</sup> 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.<sup>125</sup> 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.<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup> En contraste con éste, en Hume se constata:

<sup>125</sup> 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.

<sup>126</sup> 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.

<sup>127</sup> 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.<sup>128</sup> 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,<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup> Asunto central de tal jurisprudencia es, por ejemplo, la existencia de leyes fundamentales o constitutivas del gobier-

<sup>128</sup> 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.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 244-261.

<sup>130</sup> 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.<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup> 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.

<sup>131</sup> 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.

<sup>132</sup> *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*<sup>133</sup> 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.<sup>134</sup> 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

<sup>133</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Bookking International, 1993, p. 30-39.

<sup>134</sup> *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.<sup>135</sup> Se admita o no esta interpretación, lo que aquí importa es que la fábula supone la adecuación entre voluntad y acción<sup>136</sup> 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.<sup>137</sup> 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.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Jean Starobinski, *Montesquieu*, París, Seuil, 1994, p. 59.

<sup>136</sup> 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.

<sup>137</sup> Montesquieu, *Espíritu*, libro III, cap. 7, p. 19.

<sup>138</sup> 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.<sup>139</sup> 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,<sup>140</sup> 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.<sup>141</sup> 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.<sup>142</sup> 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”,<sup>143</sup> 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-

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

<sup>140</sup> Hirschman, *loc. cit.*

<sup>141</sup> 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”.

<sup>142</sup> 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.

<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup>

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.<sup>145</sup> 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.<sup>146</sup> 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.<sup>147</sup> El modelo de acumulación aparece también en la explica-

<sup>144</sup> 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.

<sup>145</sup> 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.

<sup>146</sup> 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.

<sup>147</sup> 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.<sup>148</sup> 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.<sup>149</sup>

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.

<sup>148</sup> 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.

<sup>149</sup> 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.<sup>150</sup> 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.<sup>151</sup> 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.<sup>152</sup> Sin embargo, Hume considera que estos elementos republicanos pueden florecer también en un Estado extenso y organizado en forma federada. Está pues inte-

<sup>150</sup> 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.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> 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.<sup>153</sup>

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,<sup>154</sup> 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.<sup>155</sup> 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.<sup>156</sup> 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

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

<sup>154</sup> 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.

<sup>155</sup> 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.”

<sup>156</sup> 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.<sup>157</sup>

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.<sup>158</sup> 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”,<sup>159</sup> 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

<sup>157</sup> 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.

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

<sup>159</sup> 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,<sup>160</sup> 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.<sup>161</sup> El estudio de Hirschman sobre las pasiones y los intereses<sup>162</sup> 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*,<sup>163</sup> 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

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

<sup>161</sup> 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.

<sup>162</sup> *Passions*, p. 54-55, 73.

<sup>163</sup> 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 general<sup>164</sup> 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,<sup>165</sup> 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.

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

<sup>165</sup> Pocock, *Virtue*, p. 114.