



José Enrique Covarrubias
"La corriente italiana"
p. 91-134

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

II. LA CORRIENTE ITALIANA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ *Filosofía*, I, p. 134.

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

¹² *Ibidem*, I, p. 27-28, 49.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ *Ibidem*, I, p. 261.

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

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

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

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

²⁶ *Ibidem*, p. 232-239.

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ *Felicidad*, p. 181.

³¹ *Ibidem*, p. 199-202.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ *Ibidem*, p. 172-173.

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

³⁸ *Ibidem*, p. 327.

³⁹ *Ibidem*, p. 328.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁸ Muratori, *Fantasia*, p. 283.

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

⁵⁰ *Ibidem*, p. 76-77.

⁵¹ Muratori, *Filosofía*, 1, p. 355-356. define la justicia como el vínculo y lazo de la sociedad humana, indispensable para que surja cualquier congregación de individuos. Este conocimiento lo adquieren todas las personas de manera automática con sólo plantearse la cuestión, lo que permite a los sabios elaborar leyes para la consecución de la paz y la tranquilidad.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁷ *Governo*, p. 193-203.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶¹ Muratori, *Felicidad*, p. 96.

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

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

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

⁶² Continisio, *Governo*, p. 232-248.

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

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

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

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

⁶⁴ *Felicidad*, p. 50.

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

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

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

Ferdinando Galiani (1728-1787). Utilidad y subjetividad

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

⁶⁶ *Ibidem*, p. 59-60.

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

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

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

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

⁶⁹ Como funcionario en la representación diplomática de Nápoles.

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

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

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

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

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

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

⁷⁴ *Settecento*, p. 494.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸¹ *Ibidem*, p. 853-854.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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