

José Enrique Covarrubias

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

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2005

472 p.

(Serie Historia General, 21)

ISBN 970-32-2970-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 17 de agosto de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/busca/utilitarismo.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



### III. LA CORRIENTE ALEMANA

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

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

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

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

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

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



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

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

<sup>4</sup> Como por ejemplo amor, perfección, vigor, ser, libertad, orden, belleza, etcétera.

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

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

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

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

<sup>7</sup> Schwaiger, *Problem*, p. 167, 177.

<sup>8</sup> La infelicidad supone un pasar constante de aflicción en aflicción.

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

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 180.

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



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

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

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

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

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

<sup>14</sup> Schwaiger, *Problem*, p. 183-184.

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

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

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

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

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

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

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 195.



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

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

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

<sup>19</sup> *Ibidem*, § 293, p. 190.

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

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

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

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

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

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

<sup>22</sup> *Ibidem*, § 253-255, p. 163-165.

<sup>23</sup> *Ibidem*, § 258, p. 166-167.

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



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

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

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

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

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 195-196.

<sup>27</sup> Lutterbeck, *Staat*, p. 174.

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

<sup>29</sup> *Staatslehre*, p. 83.

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

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

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

<sup>30</sup> Lutterbeck, *Staat*, p. 179.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

<sup>42</sup> *Vide supra* nota 9.

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

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

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

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

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



cia política.<sup>44</sup> Esta última dicta la pertinencia de preservar las unidades elementales de la República, de suerte que exista un subsidiarismo lateral —de distrito a distrito y provincia a provincia— con tanto derecho como el vertical, que integra las partes a una coordinación común. Wolff no pretende, por tanto, que la autoridad o las instancias superiores intervengan para cubrir sin más cualquier necesidad que la unidad doméstica no satisfaga. El subsidiarismo lateral permite atacar este problema en muchos casos, pues para estos efectos tanto se toma en cuenta a las unidades domésticas como a las asociaciones surgidas de los vínculos de religión, vecindario, amistad, historia común, etcétera.

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

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

<sup>44</sup> Para Wolff la figura principal como colaborador del príncipe no es tanto el ministro como el consejero de Estado o *Staatsrath*, cuya trayectoria es más de carrera y especializada que la del simple ministro.

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>53</sup> Wolff, *Politica alemana* § 433, p. 460.

<sup>54</sup> *Ibidem*, § 264, p. 200.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>61</sup> Obert, *Metaphysik*, p. 41, explica el significado de la expresión completa, que es “metafísica política de todas las ciencias del gobierno”. Se trata de una ciencia que fundamenta a todas las ciencias económicas y cameralistas (finanzas públicas), según la justificación y el modo de surgimiento del Estado, así como en función de la doctrina de la moderación del poder de éste. La expresión aparece en el *Vorbericht* de Justi a su importante libro *Natur und Wesen der Staaten* (1760).



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

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

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

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 81.

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

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

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 108-112.

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

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

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

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

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

<sup>67</sup> *Ibidem*.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>75</sup> Justi, *Grundsätze*, prólogo, s. p.

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



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

Las virtudes civiles aparecen clasificadas por Justi de la siguiente manera:<sup>82</sup>

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

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

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

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

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

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

<sup>81</sup> *Ibidem*, § 174, II, p. 206-207.

<sup>82</sup> *Ibidem*, § 180-206, II, p. 211-250.



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

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

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

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



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

Por otra parte, con lo referido se delinea ya el perfil concreto del hombre útil de Justi. Se trata de un individuo que ciertamente cumple la ley, pero que de ninguna manera espera a sentir la presión de ésta para interesarse y actuar en favor del óptimo bien comunitario. No es la simple existencia de la ley o de alguna potestad o autoridad social lo que despierta en él el sentido de las obligaciones en el marco de la República.<sup>83</sup> Un pueblo de individuos útiles es aquel en que existen pocas leyes y en el que muchas virtudes morales se han convertido o están en trance de convertirse en civiles.<sup>84</sup> La conexión con el hombre útil de Wolff se revela aquí con gran nitidez. El hombre útil de Justi está siempre consciente de lo que podría —y por extensión debería— ser. Justi remite a ese momento psicológico, señalado por Wolff, en el que el hombre toma noticia de lo que puede hacer si se lo propone, situación que lo impulsa y desafía moralmente.

Sobre el trasfondo de la recién expuesta situación debe situarse la tónica del gobierno que hace verificable la utilidad común o pública, según Justi. Aunque se debe apremiar al individuo al conocimiento y cumplimiento de los fines del Estado, no se debe recurrir a la difusión del temor como recurso supuestamente infalible. Esto sería un error, y en vista de ello Justi concibe lo que Obert considera una seguridad jurídica para el individuo que anticipa el Estado de derecho promovido en la actualidad.<sup>85</sup> En su teoría del surgimiento de la sociedad civil,<sup>86</sup> Justi contrasta con Wolff al poner la búsqueda de un régimen eficiente de derecho como la gran razón para que las familias decidan unirse en Estado,<sup>87</sup> lo que para Wolff era sólo un motivo más.

<sup>83</sup> La idea de la precedencia absoluta de las obligaciones proviene, desde luego, de Wolff. Lutterbeck, *Staat*, p. 184-188, 194.

<sup>84</sup> Aunque Justi considera que esta conversión de las virtudes morales en civiles, incidente donde el Estado es como una gran familia, se verifica ante todo en los Estados pequeños. En los Estados grandes parece algo imposible. Se reconocerá en este razonamiento el parecido con lo planteado por Montesquieu respecto de la república-familia como régimen puro de costumbres y permeado por la disciplina procedente de la autoridad doméstica.

<sup>85</sup> Obert, *Metaphysik*, p. 98.

<sup>86</sup> Resumida en *ibidem*, p. 85-102.

<sup>87</sup> En su teoría del contrato social, Justi coincide con Wolff al hablar de una unión de fuerzas y una de voluntades. Según Justi, sólo esta última determina el surgimiento del Estado. Con

Así, *Justi* da cabida a la garantía jurídica de la libertad civil contemplada en la Constitución o respetada en todo caso por el gobierno moderado, seguridad que reciben los individuos para actuar a su parecer en aquello no cubierto por alguna obligación pública legalmente establecida,<sup>88</sup> lo cierto es que para él la vida en Estado adquiere su expresión más elocuente cuando los individuos se mueven por iniciativa propia a partir de la seguridad legal con que cuentan. Con personas de esta índole la normatividad de la justicia particular se ve reforzada por la universal (las “leyes verdaderas”, según *Justi*), y así la libertad civil de *Justi* verifica en lo práctico lo que la jurisprudencia conceptual de Wolff se propone en lo teórico: el poner la norma de la justicia por encima de cualquier institución, hábito o interpretación unilateral del derecho. Tal planteamiento armoniza con la idea de *Justi* del buen gobierno, que no es otro que el que tiene una buena constitución (cuya bondad está dada en la expresa división y equilibrio de los poderes ejecutivo y legislativo) o el que pese a no tener una constitución de este tipo se conduce con la moderación resultante de la auto-contención del gobernante y del observarse determinadas leyes políticas fundamentales, determinadas leyes civiles, un plan plausible de gobierno o desarrollo, y ciertos principios y reglas básicas suplementarias,<sup>89</sup> todos los cuales son ordenamientos o principios que hacen explícita la voluntad de moderación del gobierno.

Profundicemos en algunos conceptos de *Justi* para precisar cómo su idea del individuo útil influye en la concepción de los derechos. Importa comenzar aquí con su uso del término *Vermögen*,<sup>90</sup> del que ofrece seis definiciones distintas<sup>91</sup> que lo hacen traducible como riqueza, patrimonio

la unión de fuerzas puede existir ya una sociedad humana pre-estatal. Por otra parte, *Justi* no concibe la unión de voluntades a la manera convencional del contrato social. Dicha unión y el establecimiento del poder público se dan de manera paulatina e inconsciente, a lo largo del tiempo y según diversos procesos históricos posibles, *ibidem*, p. 90.

<sup>88</sup> Obert, *Metaphysik*, p. 109-110, 113, 183-190. *Justi* coincide con Montesquieu en la alta valoración de la libertad civil. Diverge de él, sin embargo, en cuanto que no la entiende simplemente como un derecho de hacer lo que “las leyes” no prohíben o de no hacer lo que no disponen, según sostiene el francés: se debe especificar que se trata de las leyes que surgen de la naturaleza y fines del Estado, de aquellas que son más necesarias. Con esto *Justi* hace ver que de la observancia de las “leyes verdaderas” (no dadas por los fines generales y particulares del Estado) nadie está eximido.

<sup>89</sup> Estos principios y reglas son: la de aplicar penas sólo a actos criminales, hacer rico al pueblo, garantizar integridad por parte del Estado y hacer economías. Lo relativo al buen gobierno o gobierno sabio, según *Justi*, en *ibidem*, p. 175-202.

<sup>90</sup> Respecto del interés de *Justi* por el concepto de *Vermögen*, Maier recuerda que ello permite situarlo con la línea de los cameralistas austriacos (Hornigk, Schröder), antes que con la de Johann Joachim Becher, el más conocido propalador del esquema de la “casa completa” en Alemania, *Staats- und Verwaltungslehre*, p. 220, nota 372.

<sup>91</sup> Las definiciones de patrimonio por *Justi* se encuentran en *Staatswirtschaft*, primera parte, las cuales son resumidas a su vez por Sommer en *Kameralisten*, segunda parte, p. 228-230.



o propiedad, según el contexto. Las definiciones confirman, por una parte, que la persecución de la felicidad duradera es tomada aquí como una motivación decisiva de las actividades económicas, pero léanse dichas concepciones y constátese cómo las más complejas, es decir a partir de la cuarta, incorporan el factor de la productividad y creatividad humana, así como el de la felicidad tomada como duración de bienes y comodidades: 1) el derecho a disponer de los propios bienes; 2) la propiedad y capacidad de uso de todos los bienes y destrezas que posibilitan las comodidades en la vida; 3) la propiedad de una cantidad suficiente de bienes muebles e inmuebles; 4) los bienes de los tipos ya mencionados más el trabajo humano empleado; 5) los servicios que reditúan en la producción de nuevos bienes materiales; 6) el crédito, en tanto que anticipación de los bienes con que se saldrá una deuda contraída.

Como se puede inferir de esto, Justi tiene muy presente que los bienes consisten tanto en cosas materiales como en contratos y compromisos (servicios y crédito), además de corroborarse que este cameralista continúa la línea de Wolff de conceder gran importancia económica a la invención y la creatividad.<sup>92</sup> Maier afirma que en el esquema de Justi la felicidad de las familias y la del Estado son dos polos entre los que se sitúa al pueblo como corresponsable o coagente del bien común,<sup>93</sup> y a este respecto es obvio que las definiciones recién expuestas dan gran fuerza al derecho de propiedad en un contexto de libertad civil elevada a meta del Estado. La concepción de que el trabajo empeñado, los servicios y el crédito son patrimonio, apunta también a un concepto de propiedad muy amplio en lo social: es algo que se le puede y debe reconocer a todo individuo útil.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Al justificar la inclusión del crédito dentro del patrimonio nacional, Justi menciona en sus *Gesammelte politische und Finanzschriften über wichtige Gegenstände der Staatskunst, der Kriegswissenschaften und des Cameral- und Finanzwesens* Aalen, Scientia Verlag, 1971) [facsimilar de la edición de Copenhague/Leipzig, 1761], I, p. 473, que se le puede conceder sin problemas a quien carezca de bienes pero disponga de destrezas e ideas, pues éstas valen ya como una riqueza que garantiza la satisfacción de la deuda.

<sup>93</sup> Maier, *Staats- und Verwaltungslehre*, p. 221. Maier sostiene que al distinguir entre el bienestar familiar y del Estado, Justi resucita la vieja idea del pueblo como una entidad dotada de derechos y corresponsable del destino de la República. Se había ya señalado, sin embargo, que en *Natur und Wesen der Staaten* (citada por Lutterbeck, *Staat*, p. 195) Justi retoma la restringida idea de Wolff sobre el pueblo soberano: tras delegar la soberanía en el poder supremo constitucional, el pueblo no vuelve a activarse como sujeto de decisión política sino cuando se modifica la Constitución o cuando el Estado corre peligro inminente de ruina.

<sup>94</sup> Maier también apunta (*ibidem*, p. 223-224) la inclinación de Justi a separar la esfera legal de la administrativa o de policía. En efecto, al hablar de la virtud consistente en estar dispuesto a prestar un apoyo a la comunidad (*Grundfeste*, § 189, II, p. 224), Justi menciona el derecho de cada ciudadano a pedir apoyo a otro si éste le puede proporcionar algo útil y ventajoso, aunque bajo la condición de que ello no represente daño o desventaja para este último. En caso

Todo este énfasis en el patrimonio no es deslindable, desde luego, del hecho de que Justi también valora las conductas en función de las necesidades que dan lugar a la persecución de los bienes. Al respecto maneja la clasificación de las necesidades en indispensables, útiles y superfluas.<sup>95</sup> En este caso las denomina necesarias, de comodidad verdadera y de lujo o exuberancia. El lujo sólo le parece perjudicial si implica una salida de metálico y un debilitamiento consecuente del Estado en su riqueza y seguridad, pero lo más relevante de las ideas de Justi sobre el tema es que su concepto de opulencia (*Üppigkeit*) es relativo y variable según la situación histórica y geográfica de los distintos pueblos. No es fácil saber, anota Justi, cuándo hay un despliegue legítimo de opulencia y cuándo ésta se convierte ya en derroche abierto. Por tanto, Melon se ha equivocado cuando sostiene que la opulencia es siempre un lujo extraordinario que resulta de la existencia de riqueza y de un gobierno seguro.<sup>96</sup> La opulencia surge como un tipo de comodidad y regalo que al principio sólo es accesible a un sector de la población, aquel formado por quienes trabajan más, exhiben mayor destreza económica, están en posición de mando, etcétera. Si en el país florecen el comercio y las minas, la opulencia y el lujo no tardan en generalizarse, de suerte que la misma gente deja de hablar de ello.<sup>97</sup>

Abolir la opulencia equivaldría a anular en gran medida la diferencia de clases y también el celo y el esfuerzo de los individuos para hacerse de un patrimonio. Sería abolir, en suma, la sana emulación, si se nos permite usar el término más apropiado. El Estado sólo debe abolir la opulencia que no satisface las verdaderas necesidades y comodidades de la vida, es decir, que disminuye el óptimo bien común y la garantía de abastecer a todos.<sup>98</sup> De esta manera deja en claro Justi que el comercio y la minería constituyen las mejores fuentes para generalizar la opulencia, la cual, como en Wolff, expresa óptimamente la utilidad-comodidad, complemento de la utilidad a largo plazo o moralidad pública (la virtud civil de Justi) que es también un puntal del bienestar de la República. Dentro de su ciencia de la policía, Justi recalca siempre la legiti-

de no prestárselo, la *Landespolizei* podrá analizar el caso y castigar al negligente mediante los colegios u órganos de administración local. Explícitamente menciona Justi que no se trataría de un caso para los tribunales ordinarios. Nos reservamos coincidir con Maier en su tesis de que con la separación entre administración y leyes Justi hace propio el interés de una burguesía en ascenso. Más que el beneficio de una clase, Justi parece querer procurar el de cualquier individuo industrial (noble, burgués u operario).

<sup>95</sup> Engelhardt, "Begriff", p. 59.

<sup>96</sup> *Grundfeste*, § 257, II, p. 332-334.

<sup>97</sup> En Justi pervive por tanto el principio wolffiano de la nebulosa frontera entre lo necesario y lo superfluo cuando hay una intensa circulación y difusión de la moneda.

<sup>98</sup> *Ibidem*, § 258, II, p. 236.



dad de aspirar a la comodidad en opulencia, sobre todo en la monarquía, donde dicha abundancia se encuentra en su elemento.<sup>99</sup>

Procede hacer ya una pregunta imprescindible: ¿cuál sería en Justi el principio equivalente al de la emulación de los atlánticos y el de la gloria de Verri? En las ideas de Justi sobre el dinero parece estar la respuesta. Hume veía en la división del trabajo el factor decisivo de la evolución social desde el estadio de la agricultura al del comercio y la industria. Justi pone su énfasis, en cambio, en la adopción del dinero,<sup>100</sup> aunque no en relación con el surgimiento del sentido del valor, como Verri. Justi señala la existencia de dos periodos históricos desde que los hombres reconocieron la necesidad de contar con un objeto que simultáneamente fuera medida de los bienes y medio de reembolso de lo dado a otro para satisfacer una necesidad o comodidad: 1) el periodo en que se adopta el metal precioso para realizar las transacciones, lo que se debe a que es el material reconocido por todos los Estados para efectuar el comercio; 2) el periodo en que se emplean las monedas o piezas acuñadas para no tener que pesar más el metal. Justi atiende al factor psicológico que explica por qué los hombres han tomado la acumulación de metálico como meta última de los Estados en su búsqueda de fuerza y opulencia. Dicho factor tiene que ver con lo sucedido en la primera fase histórica, cuando el metal se adoptó como una medida para los intercambios. Dado que la naturaleza no ofrecía una forma espontánea de comparar el valor de un bien con otro, los hombres convinieron en recurrir al oro y la plata,<sup>101</sup> y una vez constatada la viabilidad de esta comparación para efectos de comercio interno, no tardaron en extenderla para medir los niveles de riqueza entre los Estados. Esto último dio lugar a una identificación del objeto-medida o indicador de la riqueza con ésta misma. Justi formula el pensamiento que subyace a dicha identificación, al cual recurre también para subrayar que los particulares deben cuidar su patrimonio doméstico en tanto que dinero: “como el dinero es el medio general para comparar los valores de las cosas, la riqueza (*Vermögen*) tiene que consistir en dinero”.<sup>102</sup> La lógica de la búsqueda de metálico por los Estados, que a fin de cuentas justifica, la entiende sobre un principio similar.<sup>103</sup> Si un Estado decidiera adoptar como dinero alguna otra

<sup>99</sup> *Grundfeste*, § 276-278, II, p. 353-356. Aclara que sólo al ejército habría que privarlo del derecho a la opulencia, pues ésta es contraria a la virtud de la valentía.

<sup>100</sup> Sus ideas sobre el dinero en general, en Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 248-286.

<sup>101</sup> En lo que, desde luego, continúa la conocida tesis de Locke sobre el dinero como el resultado de una convención.

<sup>102</sup> Justi, *Politische und Finanzschriften*, I, p. 554.

<sup>103</sup> Pero nunca pierde de vista que el metálico debe conseguirse como resultado de la producción y exportación de bienes, sobre todo manufacturados, no mediante una inundación de

materia que no fuera el oro o la plata, los demás Estados se negarían a venderle mercancías para así no recibir a cambio de éstas algo distinto del máximo valor existente o *pretium eminens*.<sup>104</sup>

Lo anteriormente referido deja ver un dato fundamental de Justi para explicar la disposición humana al trabajo y al rendimiento en aras de la felicidad general: el indicado acuerdo para buscar lo que acarrea poder y riqueza. Sommer reconstruye el razonamiento de Justi al respecto y señala cómo desde que se contemplaron los alcances del uso del oro y de la plata para el intercambio “no se podía permanecer indiferente frente a la masa de estos medios de pago y representación. El dinero tenía que ser buscado como un medio de cambio generalmente reconocido y como base para la comparación del poder entre los Estados a nivel internacional”.<sup>105</sup> El énfasis debe recaer en el “tenía que ser buscado”, resultante del temor a quedarse fuera de la competencia entre los Estados por la riqueza y el poder o a no disponer de medios para medirla. Justi se refiere a un estímulo al bienestar eminentemente psicológico y no ético-racional a la manera de Wolff.<sup>106</sup>

Sin embargo el gran dato psicológico de Wolff —la facultad de calcular a futuro para no verse privado de un estado de alegría presente— está también aquí. El punto se revela en los proyectos de Justi sobre aseguradoras, orientados siempre a garantizar la existencia del patrimonio futuro. Sommer señala estos proyectos como los predilectos de Justi,<sup>107</sup> y este proyectismo llega al colmo de la búsqueda de seguridad al afirmarse el Estado autárquico como meta última y máxima del desarrollo económico de un país,<sup>108</sup> que así se verá liberado de la contaminación de costumbres ajenas y del involucramiento en alguna de guerra (situación de infelicidad patente). Justi considera factible que cuando un Estado se proporciona a sí mismo la mayor cantidad posible de bienes y comodidades, al tiempo que cancela el trato con los otros Estados, su dependencia de éstos se reduce al mínimo y en este mismo momento pasa a disfrutar de la más grande y duradera felicidad.<sup>109</sup> Esta autosegregación

moneda desligada de la masa de bienes que la respalda, como ha sucedido en España. Una balanza comercial favorable y una población densa son indispensables para la prosperidad de los Estados en Europa, Justi, *Grundfeste*, § 480, 780, I, p. 430, 684-685.

<sup>104</sup> *Politische und Finanzschriften*, II, p. 437-438.

<sup>105</sup> Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 257.

<sup>106</sup> De hecho, la valoración específicamente ética de Justi sobre el dinero es muy negativa, pues lo ve como el origen de todos los males de la humanidad, Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 254-257.

<sup>107</sup> *Ibidem*, segunda parte, p. 280. Justi llega a proponer un establecimiento que combine una aseguradora (contra incendios, inundaciones, granizadas, etcétera) con un banco hipotecario.

<sup>108</sup> Justi, *Grundfeste*, § 780, I, p. 684-685. Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 290.

<sup>109</sup> *Grundfeste*, § 479, I, p. 428.



estatal mediante la consolidación de la individualidad corresponde, como programa nacional, a lo que en las dos corrientes anteriormente vistas eran la emulación y la conquista de la gloria.<sup>110</sup>

Evidentemente, el ideal de la autosegregación no es comprensible si no se toma en cuenta la confianza de Justo en la capacidad de planificar y encauzar cuando se vive en Estado. Para Justo el Estado es un producto de la razón soberana, no de la obligación ética del hombre (Wolff) o de un apetito social infalible (Aristóteles). El Estado no surge como respuesta a un déficit continuo de amor y racionalidad del hombre (esquema de Wolff), el cual le impediría a éste cumplir su obligación del perfeccionamiento. Su punto de arranque es la creación de un poder supremo por el pueblo soberano en el ejercicio de una voluntad guiada por la razón. El pueblo crea dicho poder después de haber vivido en un estado de guerra cuyo advenimiento había interrumpido el estado previo de libertad natural, donde ya había sociedades formadas por varias familias en situación de unión de fuerzas para procurarse el alimento y la defensa.

El surgimiento de estas sociedades había sido también resultado de la razón, del disponer pues de una cierta idea o concepto de lo que es existir o ser libre. El estado de guerra se dio porque la razón había descuidado el reprimir la maldad y los deseos desatados, lo que generó el dominio del fuerte sobre el débil. Por tanto, el establecer un poder supremo ocurre como un libre y natural avance de la razón en la historia: había que solucionar el problema del individuo ingobernable en un estado ya social. La unión de voluntades no ha estado dictada por la necesidad de defenderse (esto se conseguía ya con la unión de fuerzas propia de la sociedad de libertad natural) sino por la simple valoración de la paz social. Con atención a este planteamiento se entiende por qué Justo da tan grande importancia a la libertad civil y por qué no quiere definir el Estado por sus fines sino sus cuatro elementos, además de que se hace comprensible que el tema de las leyes no le plantee tanto la cuestión de los vínculos entre justicia universal y particular como la del ajuste de dichas leyes a la administración del poder supremo, los fines y formas de gobierno, la naturaleza del país o las habilidades del pueblo.<sup>111</sup>

<sup>110</sup> Y no parece casual que precisamente el pueblo antiguo más inclinado a la autosegregación, el Estado de Esparta, reciba los elogios de Justo al tratar de las virtudes en *Grundfeste*, § 187, II, p. 223.

<sup>111</sup> En todo caso recalca Justo el carácter eterno e invariable de la justicia, el cual puede ser expuesto idóneamente, como se sabe, por el derecho natural, pero incluso una demostración de este tipo es prescindible cuando en un Estado prevalece una idea correcta de la felicidad común, Obert, *Metaphysik*, p. 268. Sobre las ideas de Justo en torno a las leyes en general, que divide más detalladamente en leyes del hombre (naturales, religiosas, de gentes, doméstica y de costumbres) y del Estado (de derecho público o políticas fundamentales, políticas cameralistas o de finanzas, civiles de policía y civiles propiamente dichas), aunque también establece distin-

A diferencia de Montesquieu, para Justi importa la congruencia básica de las leyes como una condición para su funcionalidad y acatamiento. Toda esta concepción del origen de las leyes apunta a una idea extrema de la individuación del Estado de la que deriva muy naturalmente el tender a la autosegregación estatal, una expresión extrema de lo que se puede alcanzar por la autodeterminación racional colectiva.<sup>112</sup>

Cerramos la exposición sobre Justi refiriendo el eje en torno al cual entiende la constitución moral del hombre útil. Quizás sea su discusión con Montesquieu, en quien se ha inspirado tanto, lo que más ilustra sobre el punto.<sup>113</sup> Frente al proceder característico del autor francés, por el que éste incorpora situaciones de particularidad profunda y nunca del todo asimilables por la razón en su estudio histórico de los pueblos, Justi postula exactamente lo contrario: una razón que conduce satisfactoriamente el acaecer desde el dato de que la socialización humana es un camino al Estado de la felicidad.<sup>114</sup> Según Justi, si el hombre capta fundamentadamente la esencia y la naturaleza del Estado, desde ese mismo momento comienza la reducción del devenir histórico a algo racional y a la posibilidad segura de influir en él, pues su capacidad intelectual le permite moldear un mundo propio.

Como Wolff, Justi ve en la razón la fuerza suficiente para mover la voluntad humana. Comprensiblemente, Sommer afirma que Justi “no conoce el concepto de problema y no concede validez a los intentos de solución provisionales sino a las soluciones absolutas que reclaman vigencia hasta la eternidad”.<sup>115</sup> De esta manera, la idea wolffiana de la voluntad individual racionalmente iluminada se transforma en la de una voluntad

ción entre: a) leyes naturales y racionales, y b) leyes posibles y leyes verdaderas, *ibidem*, p. 259-275. A diferencia de Montesquieu, la ley civil no es definitoria del hombre y la propiedad no puede ser vista como en situación de conflicto entre dicha ley y la del Estado.

<sup>112</sup> No es extraño que Justi distinga, en una aportación original propia, entre leyes de la naturaleza y leyes racionales. Las primeras se refieren al derecho natural o divino, que todo ser humano conoce; las segundas, a las leyes que el hombre se da desde que entra en el estado de la libertad natural, *ibidem*, p. 261-263. Desde luego, en este esquema el punto de la contradicción o desconexión entre la una y otra esfera del derecho (que equivaldría a la de justicia universal o divina y justicia particular) no representa una situación probable, dada la enorme confianza que Justi deposita en el poder cognitivo de la razón humana, aunque es claro que la distinción sí se encamina a distinguir entre leyes universales y particulares.

<sup>113</sup> Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 185-188. La gran deuda intelectual de Justi frente a Montesquieu, como también frente a Wolff, es analizada a lo largo del ya varias veces citado estudio de Obert sobre su metafísica política.

<sup>114</sup> Para un racionalista extremo como Justi, el proceder de Montesquieu en el *Espíritu* tiene que resultar casuístico y caprichoso. Tener como línea discursiva de la teoría política la búsqueda de puntos de resistencia al despotismo, es decir a un caso de aberración, es algo que soslaya los alcances cognitivos reclamados por el método matemático de Wolff, retomado por Justi.

<sup>115</sup> *Kameralisten*, segunda parte, p. 187.



colectiva normada también por la razón. El eje estructural fundamental de la conducta utilitaria es, según la corriente wolffiana-cameralista, la adecuación entre la voluntad y la razón.

Terminemos este apartado abundando en la causa del apego total de Justi al método matemático de Wolff, que representa la parte más moderna del discurso cameralista en su momento.<sup>116</sup> Con ello busca demostrar el vínculo esencial que une a todas las ciencias del gobierno, para lo que no se debe ser pedante si se trata de exponer lo que cualquier persona puede entender.<sup>117</sup> El método demostrativo-racional es idóneo en cuanto que sustenta un discurrir por el que cualquiera puede transitar. También gracias a él se borra, por lo menos en cuanto al método de las ciencias gubernativas, cualquier diferenciación relevante entre lo que en fechas previas se venía considerando el campo del gobierno con base en la *prudencia* y el campo de la justicia entendido a la manera racionalista del derecho natural (*scientia*).<sup>118</sup> Ahora todo tiene una base de *scientia*, y aunque la prudencia no desaparece, a esta última se le aproxima y sujeta lo más posible al fundamento teórico jusnaturalista. A este sometimiento de la prudencia a la ciencia (justicia) corresponde la subordinación de la vieja “política práctica” a la teoría jusnaturalista de “la naturaleza y esencia del Estado”.<sup>119</sup> De manera parecida se constata un traslado de la

<sup>116</sup> En su *Staatswirtschaft*, primera parte, p. 30, Justi define su método expositivo como “una manera de enseñar demostrativo-racional”. Keith Tribe, *Governing Economy. The Reformation of Economic German Discourse, 1750-1840*, Cambridge/Nueva York/Nueva Rochelle/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 1988, se refiere al elemento conservador del discurso cameralista en general: la preservación de términos de sabor añejo como “ley natural”, “policía”, “opulencia” y otros, los cuales se revelan funcionales al incorporar nociones económicas nuevas. Desde luego, la continua recurrencia al principio aristotélico de la especificación de los fines contribuye particularmente a darle este sabor rancio al discurso en cuestión.

<sup>117</sup> Como consecuencia de querer cimentar siempre sobre bases últimas las diversas disciplinas de que trata, frecuentes son las repeticiones en las obras de Justi, a veces hasta de pasajes enteros, como lo apunta Ernst Klein, “Johann Heinrich Gottlob Justi und die preußische Staatswirtschaft”, en *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 48, 1961, p. 146.

<sup>118</sup> En *De Jure Naturae* (1672) Pufendorf ha establecido una distinción entre la *prudencia* (*Klugheit*) y la *iustitia* (*Gerechtigkeit*), en lo que la primera es vista como la virtud de que emana lo útil, sin ser susceptible de normarse por una evidencia racional como la matemática. Wolff refunde los principios del derecho natural (lo justo) con los de la *prudencia* en su *Política alemana*, con lo que ambos campos comparten ya un método científico racionalista. Sobre esto, Stollberg-Rilinger, *Staat*, p. 90-91, 96-97.

<sup>119</sup> Más allá de esta preponderancia de la teoría del derecho natural, Justi continúa un esquema de disciplinas elaborado por Wolff en relación con la gradación de necesidad, utilidad y esparcimiento. Según éste existen las ciencias necesarias (las del Estado, que ilustran sobre la vida civil y las obligaciones perfectas del individuo), las útiles (las naturales y gran parte de las filosóficas que se refieren a la situación natural del hombre y las obligaciones imperfectas de éste) y las de esparcimiento (las literarias y todas las que no se refieren a obligaciones y sólo se cultivan para mejorar el entendimiento de las personas). Obert, *Metaphysik*, p. 44, señala la continuación en esto de un esquema ya propuesto por Wolff.

conceptualización jurídica sistematizante de Wolff a una conceptualización gubernativa igualmente sistematizante en Justi. La fragmentación pragmática de los campos administrativos del gobierno debe dejar el lugar a una fundamentación estrictamente racional de los mismos, algo a lo que Justi quiere contribuir de manera muy directa desde la base jusnaturalista de su “metafísica política”.<sup>120</sup>

*Joseph von Sonnenfels (1733-1817). La utilidad del individuo potenciado por el Estado*

Joseph von Sonnenfels transita por la misma senda de Justi al retener la intención de cimentar una ciencia y práctica de la policía, aunque el principal contraste entre ambos es que Sonnenfels relaciona primordialmente a ésta con la seguridad del Estado.<sup>121</sup> Sin embargo, Sonnenfels no delimita tan claramente dicho campo y lo sitúa de una manera un tanto laxa dentro de una ciencia o estudio más genérico de los asuntos del Estado (*Staatswissenschaft*). Sonnenfels considera que con el tema de la seguridad —asunto central de su ciencia de la policía— están también relacionadas las cuestiones de derecho público, civil y penal. Para efectos de gobierno, esto implica un fortalecimiento notable de la capacidad de iniciativa y regulación civil desde el Estado.

En el horizonte de Sonnenfels, que es el del imperio austriaco de María Teresa y José II, simplemente no cabe el reclamo de Justi de preservar algo de la soberanía del pueblo y la libertad original o previa a la formación del Estado. No cabe, pues, la idea de la *libertas civilis* al estilo jusnaturalista libertario de Justi. Así, si Sonnenfels da cabida al interés económico civil, y esto acaso en mayor grado que varios de los autores antes vistos, ello no significa que conceda la personalidad jurídica al pueblo como tal. Es al individuo, no al pueblo, al que se reconocen fundamentalmente derechos, y entre éstos destaca el de la felicidad en el Estado.

Como Wolff, Sonnenfels se ajusta a una doctrina de los fines del Estado como lo definitorio de este último, lo que refuerza la importancia de lo relacionado con la concatenación y jerarquía entre estos fines en tanto que últimos de la vida pública y los que igualmente existen, pero en un estadio más inmediato. Esto se ve de manera muy patente en su

<sup>120</sup> Aunque no tan insistentes en la exacta delimitación de las disciplinas de Estado como Justi, los siguientes autores alemanes de la década de 1770-1780 se muestran influidos por el discurso axiomático o geométrico de Wolff y Justi, de acuerdo con Stollberg-Rilinger (*Staat*, p. 96, nota 38): Johann Heinrich Jung, Franz Joseph Bop, Immanuel Karl Heinrich Börner, Johann Friedrich von Pfeiffer y Joseph von Sonnenfels. De este último se hablará a continuación.

<sup>121</sup> Maier, *Staats- und Verwaltungslehre*, p. 226-227.



explicación de los orígenes y formación de la sociedad civil y el Estado. Sonnenfels toma para estos efectos un punto de partida intermedio entre Wolff y Justi, de suerte que su premisa de origen es un individuo cuya motivación concreta a socializar es el afán de mejorar su propia situación (no por una obligación al perfeccionamiento reconocida por la razón, según supone Wolff), para lo cual necesita conocer bien la relación entre medios y fines.<sup>122</sup>

Así, no basta el simple instinto de supervivencia alegado por Justi: se requiere una cierta operación racional. El individuo es concebido en distintas formas de sociedad: doméstica, matrimonial y patriarcal. La sociedad mayor o civil surge para la consecución de dos fines concretos: la seguridad (interior y exterior) y la comodidad (facilidad de ganarse el sustento mediante el esfuerzo),<sup>123</sup> que juntas dan lugar al bienestar público. Este último fin se alcanza porque los hombres han unido ya sus voluntades y fuerzas, en lo que la unión de lo uno y lo otro no ha implicado exactamente lo mismo. La unión de voluntades ha sido para superar una situación de anarquía mediante el establecimiento de la ley como el lazo común por el que la voluntad individual se somete a la comunitaria, posibilitada esta última por la obligación y el derecho vinculante a contar con el apoyo de todos los otros asociados.

Las diversas formas de gobierno quedan establecidas como confirmaciones de esta ley o lazo común; la evolución de la democracia a la monarquía (secuencia histórica en los tipos de gobierno adoptados) responde a la lógica de acelerar la toma de decisiones y garantizar que los más inteligentes y rectos intervengan en éstas. La unión de fuerzas ocurre, en cambio, porque cada uno se siente compelido a aumentar el propio poder físico y moral, insuficiente para alcanzar el bien individual anhelado. Aquí ocurre, sin embargo, que a partir de dicha unión surge una meta ulterior, la del óptimo bien común, definido ahora como la suma de todos los bienes individuales.

Sonnenfels hace ver que también en las sociedades menores (matrimonial, doméstica, patriarcal) la lógica del ser social es unir voluntades y fuerzas, aunque sólo de la sociedad civil predica el surgimiento de la meta del óptimo bien común, identificable con el ya mencionado bienestar público. Cuando los hombres, tras una serie de observaciones y experiencias, aprenden a reducir las reglas del bienestar público a ciertos principios ge-

<sup>122</sup> Esto la asienta al inicio de su obra principal, *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanzwissenschaft*, editado por primera vez en 1768 en 3 volúmenes. Del primer volumen, dedicado a los principios de la policía, hay reedición reciente, que aquí se utilizará: *Grundsätze der Polizey*, ed. Werner Ogris, München, C. H. Beck, 2003 (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, 12). Lo relativo a los fines de la sociedad y del Estado, en p. 13-23.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 18.

nerales, entonces ya puede hablarse de que tienen la ciencia del Estado o del gobierno. Puede decirse, en fin, que ya saben estructurar los fines en el despliegue de esfuerzos para el bienestar material y moral, aumentando y midiendo dicho bienestar de la manera más exacta posible.

Lo anteriormente dicho supone ciertamente una teoría del contrato social, si bien no en el sentido de un convenio único o histórico sino el de uno que se renueva inconscientemente y cotidianamente por todos.

No existe, pues, una diferencia de naturaleza o esencia entre la sociedad civil y el Estado en Sonnenfels, salvo que hablar de Estado supone referirse ante todo a una sociedad civil en que la felicidad pública es reconocidamente la gran norma del gobernante. Como en Wolff y Justi, en Sonnenfels reconocemos el principio de la concordancia como solución al problema de la aparente contradicción o incompatibilidad entre ley y virtud por la distinta motivación involucrada en la observancia de una y otra.<sup>124</sup> Con alusión obvia a las posibles preocupaciones que la tajante diferenciación montesquiana de virtud política y virtud moral pudiera originar, Sonnenfels asegura que bajo ninguna circunstancia la virtud política puede ir en contra de la moral, precisamente por esta misma concordancia.<sup>125</sup>

Sin embargo, no deja de distinguir entre las dos virtudes y sostener que el Estado puede y debe promover legítimamente la virtud política recompensando con cargos y honores públicos a sus servidores, lo que equivale a que la autoridad premie el seguimiento del propio interés de manera que se beneficie a todos.<sup>126</sup> Es claro así que Sonnenfels reprueba una tónica de gobierno severa y humillante, sobre todo si con presteza se recurre a la vía del castigo o cualquier trato que impide la satisfacción personal en el cumplimiento de sus obligaciones públicas.<sup>127</sup> Dentro de la ciencia del Estado de Sonnenfels se da prioridad a las medidas preventivas sobre las punitivas, algo que indica en gran parte el sentido que concede a la policía.

Ahora bien, ¿no existen contrastes significativos de fondo entre Sonnenfels y los otros autores alemanes ya vistos? Sin duda que sí, pero para señalarlos habrá que remontarse al plan de su obra cameralista, con particular atención a su explicación sobre los resortes del bienestar material del Estado.

Basado en la triple división de ciencias cameralistas de Dithmar —la policía, la economía (*Ökonomik*) y las finanzas— Sonnenfels innova prin-

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 60-61, en que el término *Eigennutz* es traducible como propio interés.

<sup>127</sup> Lo que no le impide dedicar todo un capítulo a las penas judiciales en *ibidem*, p. 219-238.



cialmente en lo relativo a la segunda, que pasa a ser ahora una “ciencia del comercio” de contenido más teórico y estructurado que los tratados cameralísticos previos, enfrascados por lo general en dar consejos prácticos sobre técnicas agrícolas e industriales, si no es que cómo realizar la vigilancia forestal. Se abandona así el carácter empírico-casuístico con que la *Ökonomik* ha venido cubriendo residualmente lo que no caía de manera directa en el campo de la renovada policía o las ciencias fiscales (la médula original del cameralismo).<sup>128</sup> Sonnenfels pone un énfasis notable en el comercio interno, sobre todo el de granos y víveres, que quiere ver encauzado por el principio del “abasto” o “subsistencia” (ambas traducciones nos parecen legítimas), el cual dicta que “el uno debe vivir del otro”. Todo esto supone procurar el contacto más directo posible entre el productor del campo y el consumidor de la ciudad.<sup>129</sup> El “principio del aumento de la población” satisface las expectativas de felicidad de los individuos en tanto que miembros de una sociedad: “el aumento de la sociedad lleva en sí todos los medios particulares intermedios que, sumados entre sí, favorecen el bienestar general”.<sup>130</sup> Se trata, desde luego, del “principio de población”, tomado ya como el secreto del aumento del bienestar. De qué manera ocurre esto último, según Sonnenfels, se explicará a continuación.

El aumento de población significa un aumento orgánico de las necesidades, esto es, una demanda de mayor producción y de más especialidades físicas y morales entre los hombres activos en el proceso de producción. Es una razón, pues, para la división del trabajo, pero en las ideas poblacionistas de Sonnenfels late un correlato entre el principio de la división del trabajo y el de la unión del trabajo.<sup>131</sup> Esto tiene que ver con la renuencia a creer que cualquier auge o aumento de las exportaciones traerá prosperidad al Estado, como se asume en la modalidad mercantilista más elemental. El secreto del bienestar, asegura, es que la producción esté organizada y orientada para promover la ocupación, de manera que conforme aumente el número de fases y personas ocupadas en el proceso comprendido entre la obtención de materia prima y la terminación de la manufactura, así también crezca el provecho del Estado.

<sup>128</sup> Osterloh, *Sonnenfels*, p. 20, 36.

<sup>129</sup> Así, en cuanto al comercio de víveres, mantiene el modelo de la “casa completa” del que se ha hablado ya aquí.

<sup>130</sup> Sonnenfels, *Grundsätze*, p. 23. Este desenvolvimiento potenciador del bienestar general está ya presente en las obras de Justi, que lo atribuye directamente al grado de opulencia del Estado o de “calor natural del cuerpo político que hace ágil la circulación y floreciente el consumo”, Justi, *Grundfeste* § 195, II, p. 235. Una vez conseguida, la opulencia es factor directo de inmigración, pues el hombre busca siempre la comodidad y la riqueza, *ibidem*, § 479, I, p. 428.

<sup>131</sup> Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 344, 371-372.



El aporte de la unión del trabajo está en el desarrollo solidario de las artes y las manufacturas en las provincias.

Una agricultura orientada a la producción de materia prima permite el auge de la industria urbana, la cual paga mejores salarios a sus operarios y da a éstos un mayor poder de compra, de lo que resulta que la agricultura y la ocupación rural reciben una mayor demanda como contraefecto. Para entender cómo se genera específicamente la riqueza, lo central es el aumento de la ocupación y del consumo consecuente, factores que revierten en un incremento de la oferta de alimentos,<sup>132</sup> presupuesto directo del aumento demográfico. El aumento estable de la riqueza queda así garantizado sobre el supuesto de que todo “individuo nuevo” genera con su mera aparición la ocupación de otro, encargado de abastecerlo en sus necesidades.

Por lo tanto, aunque Sonnenfels conserva la meta mercantilista de la máxima exportación posible como una condición necesaria para la opulencia y el poderío de un Estado, su justificación aparece estrechamente articulada con el principio poblacionista referido. Ninguno de los otros cameralistas ha propuesto quizás un correlato tan directo entre población, ocupación útil y comercio. Sonnenfels no oculta nunca su gran deuda intelectual con Forbonnais, el impulsor decisivo de la idea de que el origen de la riqueza nacional está en el rendimiento incrementado del trabajo individual y un alto grado de ocupación.<sup>133</sup> Sin embargo, Sonnenfels recibe la influencia de muchos otros autores,<sup>134</sup> lo cual lo pone en la posición de conciliar aquellas aportaciones que le parecen válidas con algunas líneas básicas del cameralismo dieciochesco (el primado de la exportación de manufacturas y la atracción de metales, la intervención eminentemente organizadora del Estado en la economía, la imposición fiscal moderada, etcétera). Por el momento, interesa ante todo la conti-

<sup>132</sup> Sonnenfels propone, por cierto, liberalizar el precio de los productos agrícolas.

<sup>133</sup> Sonnenfels, prólogo al *Versuch über das Verhältnis der Stände* (1771), en Sonnenfels, *Aufklärung als Sozialpolitik. Ausgewählte Schriften aus den Jahren 1764-1798*, ed. Hildegard Kremers, Viena/Colonia/Weimar, Böhlau, 1994 (Klassische Studien zur sozialwissenschaftlichen Theorie. Weltanschauungslehre und Wissenschaftsforschung, 10), p. 52, 55.

<sup>134</sup> Como Hume, Child, Montesquieu, Melon, Becher, Justi, Bielfeld, Steuart, etcétera; por lo que toca a lo económico, Sommer, *Kameralisten*, p. 364, 368, 401-408; Osterloh, *Sonnenfels*, p. 34-35, 40. Sobre los logros del Sonnenfels economista en medio de todo este océano de influencias, remitamos a la observación de Terence Hutchison, *Before Adam Smith. The Emergence of Political Economy, 1662-1776*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 253, sobre sus valiosas reflexiones en torno a la imposibilidad de determinar con exactitud la cantidad de dinero que circula en un país, lo que atribuye a circunstancias tan diversas como la situación política, los hábitos del pueblo, el estado del crédito, la dimensión de la deuda, etcétera. En cuanto a las influencias en las ideas de Sonnenfels sobre la sociedad civil y el Estado en general (totalmente en la línea de la temática de “la naturaleza y la esencia del Estado”), éstas vienen de Wolff, Justi, Bielfeld y Saint Real, como lo reconoce el propio Sonnenfels en *Grundsätze*, p. 20, nota m.



nidad del pensamiento de Sonnenfels con los principios psicológicos de los autores alemanes vistos, lo que permitirá precisar su modo de entender la felicidad pública. Para ello es preciso abundar de nuevo en su idea de la generación de riqueza.

La tesis de que el aumento de población no puede sino conllevar el aumento de la riqueza, y con esto el bienestar del Estado, resulta de un modelo que postula la correspondencia exacta entre las necesidades materiales de un individuo y el potencial de actividad que otro puede desarrollar para satisfacerlas. Si se incrementa el número de individuos con necesidades, automáticamente aumenta también el de quienes trabajan para satisfacerlas. El modelo en cuestión es abstracto, pues en realidad no se da el fenómeno de que el individuo reciba su sustento directa y completamente de otro que esté situado en algún punto distinto del proceso económico.

Esto no le pasa desapercibido a Sonnenfels, quien de cualquier manera insiste en el esquema. La explicación de esta situación es que con ello Sonnenfels está haciendo valer el principio de población en grado máximo, de suerte que la misma organización económica del Estado tiene como premisa básica el crecimiento de población. Pese a conocer el famoso escrito económico de Adam Smith, Sonnenfels preserva el viejo interés demográfico conforme a una teoría en que la subordinación de los principios del comercio o la moneda al de la población es evidente, entre otras razones por las implicaciones organizativas de este tercer principio,<sup>135</sup> pero el principio del comercio, en su variante montesquiana en cuanto a precios autorregulados dentro del libre juego, no deja de estar presente y tener consecuencias importantes en la visión económica de Sonnenfels.

Con la mayor uniformidad posible en los salarios y con el desarrollo económico y demográfico de las provincias, los precios son necesariamente justos para el productor y estables para el consumidor.<sup>136</sup> Sonnenfels nos hace concebir una situación como ésta: el campesino austriaco liberado del régimen de servidumbre,<sup>137</sup> beneficiado también por la liberali-

<sup>135</sup> Recuérdese que Sonnenfels privilegia el aumento demográfico o “crecimiento de la sociedad” porque es el único fin que lleva los medios de su realización consigo mismo. Tribe, *Governing*, p. 88, señala con razón que el interés de Sonnenfels en la división del trabajo es más sociopolítico que económico, más organizativo que referido a los beneficios mercantiles apuntados por Adam Smith.

<sup>136</sup> Para lograr esta situación de estabilidad económica, Sonnenfels prevé también la creación de almacenes por parte del Estado para la venta y distribución del grano, cuyo precio es determinante en todas las cadenas productivas. Además de los almacenes estatales habrá otros, a cargo de conventos, corporaciones, etcétera, Sommer, *Kamerallisten*, segunda parte, p. 397-398.

<sup>137</sup> El emperador José II decretó en 1781 la abolición de la *Leibeigenschaft* o “propiedad del cuerpo del sirvo”.

zación del precio de sus productos (víveres y materias primas), ajusta dicho precio al de las mercancías que adquiere, en el que ya viene incluido el salario del trabajador, influido a su vez por el precio de los efectos enviados previamente por dicho campesino a la ciudad. Esta nivelación de fuerzas individuales debe de contribuir eficazmente a evitar los monopolios, las trabas a la circulación del dinero, los obstáculos al comercio, etcétera.

¿Supone la inspección e intervención estatal estabilizadora recién referida que se prive al individuo de la posibilidad de ser él quien decida cómo conseguir su bienestar? En teoría no, pero es un hecho que aquí se está confiando al Estado una dirección fundamental, sin la que los individuos no lograrán nunca tal conservación o aumento.<sup>138</sup> El Estado garantizará el desarrollo equilibrado a nivel de las provincias, las clases productivas y los individuos, con lo que queda asegurado el aumento constante de población con que Sonnenfels mide empíricamente el grado de la felicidad del Estado, esto es, del cumplimiento de las obligaciones conducentes al bienestar.<sup>139</sup> Desde luego la explicación de Sonnenfels sobre el motivo del hombre para vivir en sociedad implica también la referencia al futuro, como en Wolff y Justi, relacionada ahora con la conciencia de las ventajas de la evolución económica orgánica resultante de un Estado director.

Como ejemplo de las ventajas e intereses que el individuo desarrolla por vivir en sociedad mayor o civil,<sup>140</sup> donde las necesidades y las comodidades se ven aumentadas y los entrelazamientos para satisfacerlas también, Sonnenfels menciona el caso de una piedra de poco peso que cualquier albañil puede cargar y colocar como parte de un muro y éste último a su vez de un edificio. Puesta así en la construcción completa, la piedra ya no tiene el peso de antes sino el del edificio entero, lo que se demuestra por el hecho de que el mismo albañil ya no la puede retirar de ahí. De manera parecida, aclara el cameralista, quien vive en una sociedad civil recibe de ésta toda su fuerza, pues la integración de la parte en el todo es aquí tan completa como en un edificio. Evidentemente, al hablar aquí de fuerza Sonnenfels no hace referencia a un po-

<sup>138</sup> Osterloh, *Sonnenfels*, p. 42-43.

<sup>139</sup> Esto marca una diferencia importante respecto de Justi, a quien Sonnenfels reconoce el mérito de haber postulado el principio de la felicidad de manera congruente y sistemática, al tiempo que también reprocha no haber precisado con qué criterio se mediría esa felicidad del Estado. Según Sonnenfels, esgrimir sin más el principio de la felicidad es quedarse en lo abstracto y no mensurable, Sonnenfels, *Handbuch der inneren Staatsverwaltung* (1798), § 27-30, en *Aufklärung*, p. 192-195. El principio del necesario equilibrio entre provincias en cuanto a su desarrollo, con una idea parecida a la del subsidiarismo lateral de Wolff, se encuentra en la *Vorerinnerung* del *Versuch*, incluido en *Aufklärung*, p. 55, con apoyo en un texto de Forbonnais.

<sup>140</sup> Ejemplo transcrito por Sommer, *Kameralisten*, segunda parte, p. 327-328, nota 4.



der en el sentido de Verri sino al alto grado de cohesión y dependencia que se entabla entre Estado e individuo.

A este nivel del estudio conviene preguntar si en Sonnenfels aparece el principio de la individuación o autosegregación completa del Estado vista en Justi. Sonnenfels no desecha dicho principio, por lo menos en sus consecuencias más prácticas, pues la influencia de Forbonnais lo incita a ver en la independencia del propio Estado frente a los otros la principal riqueza concebible, esto es, su “riqueza real”.<sup>141</sup> El vínculo entre el comercio exterior y el nivel de ocupación de la población tiene que ver precisamente con esto. Un regente no puede ejercer control sobre la calidad o pertinencia de los bienes que los otros Estados producen y ofrecen en venta, ni sobre el aprecio o demanda de las monedas extranjeras. Su influencia no se extiende más allá que poder imponer prohibiciones en uno y otro rubro en las fronteras del propio territorio. Al interior de las mismas, sin embargo, el gobernante tiene la capacidad y la obligación de procurar las condiciones para la ocupación y la estabilidad de los precios, con especial dedicación al combate a la usura, al desarrollo equilibrado del territorio y la educación de la juventud respecto de sus obligaciones con el Estado.<sup>142</sup>

Este énfasis sobre el hecho de que las fronteras marcan no sólo el límite al radio de acción propio sino el comienzo de un espacio ajeno en el que actores e intenciones resultan siempre inciertos, resulta demasiado evidente en Sonnenfels como para ser soslayado. La idea del carácter compacto del territorio del Estado concuerda con el motivo jurídico de la unión indisoluble de las fuerzas individuales de una única persona moral colectiva, a la que no se regateará el derecho de definir sus intereses frente a las otras personas similares. El planteamiento no se orienta forzosamente a la autarquía de Justi, pero sí al manejo de un patrimonio estatal común conforme al principio de la más completa individualidad. La importancia concedida por Sonnenfels a las instituciones del país como un producto histórico único, lo mismo que a las peculiaridades de su naturaleza geográfica,<sup>143</sup> continúa el principio de la individuación completa del Estado.

Se había visto como peculiaridad del análisis diferenciado de utilidades en Wolff la identificación del medio doméstico con la formación mo-

<sup>141</sup> *Ibidem*, segunda parte, p. 364.

<sup>142</sup> La transmisión del conocimiento útil se convierte en un aspecto muy importante de la política en Austria desde que María Teresa dispone hacia 1770 el cambio de la política educativa. La meta no es más la de sólo formar una clase de funcionarios ilustrados y aptos para la administración, como sucedía antes, sino difundir los catecismos políticos para educar a todos los individuos en sus obligaciones públicas, Osterloh, *Sonnenfels*, p. 69-70, ve en este vuelco una influencia decisiva del cameralismo.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 34. También Justi había tomado muy en cuenta la geografía, como se vio al mencionar su idea de la opulencia.

ral del individuo en aras de una honestidad con efectos a largo plazo que prepara para la vida en sociedad civil. La utilidad en la sociedad civil o pública se desenvolvía, según aquel autor, combinando esa honestidad profunda con la consecución mucho más inmediata de la comodidad. Sonnenfels ya no transita sobre esta senda, aunque mantiene el principio de una preparación necesaria del niño o joven para lo que en su opinión es lo más característico e importante de la sociedad civil: el acatamiento a la ley. A su manera de ver, la garantía de dicha preparación moral debe ser ya una responsabilidad directa del Estado, que no debe confiar exclusivamente en la honestidad y el sentido preformado del honor que de acuerdo con Wolff son infundidos en la sociedad doméstica.

Sonnenfels da especial importancia a que el Estado vigile la educación en las escuelas y la preservación de la instrucción religiosa en las parroquias,<sup>144</sup> medios todos ellos para prevenir el “libertinaje de espíritu” que campea en el momento. De igual manera hace ver Sonnenfels que el Estado debe ejercer su influencia hasta en lo más cotidiano, como el culto religioso regular y el acatamiento al párroco, ante cuya autoridad todo ciudadano tiene que pagar el respeto exigido por la policía. Es la concatenación entre fines lo que aquí está de por medio, con una jurisprudencia similar a la wolffiana en cuanto que la vigilancia estatal de los actos y fines más comunes debe servir para suscitar un prejuicio u “opinión preformada” a favor de la ley, prejuicio que contribuye notablemente a la seguridad pública, el gran fin ulterior.<sup>145</sup> También entra dentro de esta lógica de fines jerarquizados el hecho de que con el prejuicio favorable a la ley, ésta se suma como fuerza coactiva a la protección de las gestiones, las personas, el honor y los bienes, en suma de la seguridad privada de todos los asociados.<sup>146</sup>

Sin embargo, existe en medio de toda esta concatenación de fines un eslabón intermedio en que el Estado interviene en función de la situación de fuerzas y no de voluntades, y éste es el de la nivelación y sumisión de todas las fuerzas privadas frente a las del Estado.<sup>147</sup> Con ella queda bien afianzada la seguridad pública interior y al mismo tiempo se pone al ciudadano en una situación que le ayuda a actuar conforme a las leyes, pues al privársele de medios para retar el poder estatal sus únicas

<sup>144</sup> Sonnenfels, *Grundsätze*, p. 46-51. Propone el cameralista crear una especie de comisión nacional de enseñanza que vigile e inspeccione las escuelas. Será una vía media entre la educación pública y la privada.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 86-89.

<sup>146</sup> Sonnenfels rechaza el contraste establecido por Montesquieu entre la esfera de la legislación y la de la policía, *ibidem*, p. 35, nota g.

<sup>147</sup> Se trata de contener la fuerza de los particulares en cuanto a su influencia política, popularidad, propiedad, riqueza, prestigio personal, etcétera.



expectativas posibles pasarán por la observancia de la ley. Para el caso de que esto no dé el resultado deseado, se preserva el recurso tradicional de las penas, al tiempo que los establecimientos policiacos previenen el daño que el particular puede autoinfligirse en este mismo sentido.<sup>148</sup> El Estado se hace así una presencia infalible en todas las situaciones posibles del ciudadano para instarlo al cumplimiento de la obligación pública.

Como se ve, la situación moral fundamental wolffiana no se ha perdido de vista en todo esto, aunque sí se le ha simplificado y transformado un tanto: la relación del individuo con el Estado sigue siendo planteada en función de una interpelación ética continua, por más que ya no se le atribuya a ésta el origen del Estado. Sólo en compañía constante del Estado se permite al individuo perseguir su propio interés. Aquí se perfila un auténtico sistema de vigilancia estatal por el que la sociedad realiza su marcha natural hacia la opulencia; dicha marcha supone la sujeción total de las fuerzas privadas al Estado. De no ser así se impedirían las ventajas de la igualitaria unión de fuerzas por la que los bienes individuales se suman para dar lugar al óptimo bien común. Es en este marco de nivelación de fuerzas que ocurre la promoción del propio interés antes señalada, según el ejemplo del premio mediante la promoción a los cargos públicos. Para Sonnenfels la necesaria protección del interés individual no se sitúa, por tanto, en el sistema administrativo y representativo (Hume) ni el fiscal (Verri), sino en el de la nivelación de las fuerzas en el Estado. Es una protección estrictamente política del interés.

No debemos terminar este apartado sin precisar la forma en que estos cameralistas explican la operación psicológica por la que los hombres se interesan en sus congéneres como socios potenciales en las empresas de utilidad común, asunto que se ha especificado respecto de las corrientes atlántica e italiana. No se trata ya de la comunicación por la simpatía o la estima, al estilo de Hume o Verri, si hemos de atender a lo que transmiten las siguientes reflexiones de Justi.<sup>149</sup> Al preguntarse qué medidas podría tomar un gobierno para incitar a los ciudadanos a la industriosidad y el desenvolvimiento de lo que se ha solido llamar el “genio”, esto es, de la capacidad de destacarse mediante la habilidad y el esfuerzo

<sup>148</sup> La estructura temática del volumen sobre la policía (primer volumen de *Grundsätze*) refleja la progresión en el reforzamiento de la sumisión política del individuo, por la que se pasa de una situación de vigilancia o dirección por el Estado a otra en que éste coacciona y castiga. La progresión va en el sentido de apelar primero al entendimiento y ejercer luego una presión directa sobre la voluntad. El propio Sonnenfels explica (*ibidem*, p. 43) que la preocupación por el estado moral y por difundir un alto concepto de las leyes es para suscitar acciones voluntarias (una interpelación a la razón), en tanto que la subordinación de las fuerzas privadas a las del Estado, junto con los rubros de la seguridad y la prevención, caen ya bajo el campo de la ley, identificado en este punto del eslabonamiento de fines con el de la coacción.

<sup>149</sup> Justi, *Grundfeste*, § 784-793, I, p. 687-697.

aplicado a las artes, Justi sugiere levantar cualquier obstáculo posible al deseo de comodidad de cada uno y a su ansia de distinción o perfeccionamiento individual.<sup>150</sup>

Justi destaca entonces un hecho importante que influye en la posición de los pueblos y los individuos en el comercio internacional. Se trata de la buena fama que en algún momento gana una nación por la belleza y diversidad de sus mercancías, fama que perdura y determina así la percepción de los demás respecto de esa nación. Esto pasa por ejemplo con Francia, que desde el siglo XVII viene siendo vista como la productora de mercancías más variadas y finas, fama de cuya plausibilidad Justi alberga serias dudas con base en lo que constata en su época. Justi ve en la consecución de la fama aquello que da identidad a un pueblo desde que logra descollar en algún ramo de las artes, la industria o la ciencia.

Reconocido el genio de una nación por las demás, dicha impresión queda grabada en las mentes de todos. Cada nación es en esto comparable a un artista o trabajador. Con referencia al punto desde la discusión de otro asunto (el necesario equilibrio entre población dedicada a las artes y la de la agricultura), Sonnenfels pide preservar a los gremios y sus periodos de aprendizaje, pese a su conocimiento de los abusos relacionados con la existencia de estas corporaciones.<sup>151</sup> La asunción del genio creativo, individual o nacional, destaca así como la operación psicológica por la que el cameralismo aquí presentado explica el interés que las personas e incluso las naciones se prodigan entre sí al emprender acciones y empresas útiles.<sup>152</sup>

Como se puede ver, Sonnenfels se ha propuesto hacer una síntesis de la ciencia cameralista del Estado en el principio poblacionista. Desde sus *Grundsätze* de 1768 afirma esto y lo confirma en su *Handbuch* de

<sup>150</sup> En los últimos párrafos del pasaje citado apunta la necesidad de que se den distinciones a individuos por parte de la autoridad para fomentar esa ansia, por ejemplo el dar reconocimiento público al mérito de los ciudadanos y educar a la juventud para el desarrollo del propio genio, además del infaltable fomento de la opulencia general.

<sup>151</sup> Sonnenfels, *Vorerinnerung de Versuch*, en *Aufklärung*, p. 55; Osterloh, *Sonnenfels*, p. 85-88.

<sup>152</sup> En Justi esta cuestión de la fama también es motivo de reflexiones muy precisas, por ejemplo en su breve discurso sobre los verdaderos héroes ("Was einen wahren Helden ausmacht"), el número XIV del v. II de *Politische und Finanzschriften*, p. 209-220. Ahí distingue entre ser héroe y conseguir la fama, la que se logra con sólo ser mencionado en la obra de algún gran escritor. Asimismo, apunta que el público considera héroe a quien le brinda alguna utilidad, que en este caso también incluye los goces e impresiones agradables recibidas del individuo en cuestión. El sabio conocedor del mundo, sin embargo, no quedará satisfecho con esta versión de lo que es un héroe. De cualquier manera, entre los observadores neutrales habrá mayor objetividad al evaluar la heroicidad de un hombre que entre quienes son de la misma nacionalidad o enemigos de éste. También los neutrales juzgarán según la utilidad, pero sobre todo aquella prestada al género humano en su conjunto. Así, volvemos a constatar cómo en Justi el tema de la fama se relaciona, por principio, con el de la utilidad.



1798.<sup>153</sup> Según este último escrito existe la “ciencia del gabinete” para asegurar la defensa del Estado; la de “la policía de Estado” para garantizar la seguridad interior; la del “comercio” para el aumento de los canales de subsistencia interiores con el aumento consecuente de las destrezas y la mano de obra; la de las “finanzas” para lograr la disminución de la contribución debida por cada individuo. La reducción de todos los principios de la ciencia de Estado a uno sólo y la jerarquización de los fines conducentes al bienestar público manifiestan de la manera más clara un rasgo de la corriente alemana ya antes visto, como lo es el intento de acercar al máximo posible la práctica a la teoría.<sup>154</sup> A la objeción de que la realidad puede aparecer como distinta de la teoría, Sonnenfels responde que en tal caso la teoría escogida está equivocada, no que resulte imposible el formular la teoría exacta y los principios básicos atinados.<sup>155</sup> La prudencia (*Klugheit*) que Sonnenfels continuamente recomienda a los estadistas se dirige fundamentalmente a preparar o prevenir situaciones para que los presupuestos de la teoría correspondan con la realidad.<sup>156</sup> La teoría logra ordenar y sistematizar las numerosísimas cuestiones y temas políticos en virtud del principio de la concordancia, develador tanto de la unidad de lo físico y lo moral como de la armonía entre las distintas formas y estadios de sociedad humana.

<sup>153</sup> Sonnenfels, *Handbuch*, segunda sección, cap. 2 § 29-35, en Sonnenfels, *Aufklärung*, p. 194-195. Se notará que en este texto Sonnenfels ha añadido a las tres ciencias cameralistas originales una nueva, la del gabinete.

<sup>154</sup> Previamente se habló de la idea de Wolff respecto de la práctica como prueba de la sabiduría. Ya en los hechos, esto no significaba someter la teoría a la práctica sino lo contrario, el someter la vieja filosofía práctica aristotélica a la estructura de medios y fines del discurso junsnaturalista norteeuropeo.

<sup>155</sup> Sonnenfels, *Grundsätze*, p. 19-20.

<sup>156</sup> Así, en *ibidem*, p. 94, señala como medida de prudencia el evitar que los individuos acumulen demasiada riqueza, lo que supondría un riesgo de fuerza privada superior o desafiante a la del Estado e impediría así el estado de cosas a que debería dar lugar la unión de fuerzas y de la que parte su teorización de la vida civil. Justo también había entendido la prudencia en este sentido, por ejemplo, al hablar de “reglas de prudencia” que distinguía de las leyes fundamentales del gobierno (Obert, *Metaphysik*, p. 213) y que por tanto no pueden substituir a éstas, de las que depende que el gobierno en cuestión sea lo que éste constitutivamente es, Obert, *Metaphysik*, p. 213.