

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



V. LA CIENCIA DEL GOBIERNO, EL ANÁLISIS ECONÓMICO Y LA FILOSOFÍA SOBRE EL INDIVIDUO COMO ASUNTOS CENTRALES DEL UTILITARISMO NEOMERCANTILISTA

La ciencia del gobierno, el análisis económico y el análisis de la motivación conductual para la utilidad

La exposición hecha de las corrientes del utilitarismo neomercantilista permite concluir ya sobre algunas características centrales de este cuerpo de pensamiento, así como sobre las diferencias entre las corrientes de la utilidad a la sociedad civil y las de la utilidad al Estado. En este capítulo se recapitulará sobre los principales elementos constitutivos de esta forma de ideario a partir de su gran novedad desde el punto de vista político: la ciencia o arte del gobierno.

Como se recordará, todas las corrientes analizadas se muestran afanadas en un estudio del fenómeno del gobierno, lo cual incluye, por cierto, los resortes psíquicos y pasionales del autogobierno del individuo. Esto justifica afirmar que el punto central de su ideario político es la cuestión del gobierno, por más que sólo ciertos autores (Muratori, Justi, Sonnenfels, Campomanes) hablan de una ciencia específica del gobierno. En el caso de Montesquieu y Hume se pudo apreciar cómo su estudio o ciencia de la política desemboca en lo relativo a las formas de gobierno, respecto de las que pretenden establecer principios o leyes universales, reconocidas incluso por la sabiduría del hombre común.

El deseo de establecer una ciencia del gobierno que reemplace el esquema prudencial heredado del Antiguo Régimen por el de un manejo profesional de la cosa pública (Muratori, Feijoo, Campomanes), supere la indiferencia hobbesiana por las determinaciones precisas de las formas de gobierno (Montesquieu, Hume) o anule la duda pufendorfiana sobre la perfectibilidad sustentante de la sociabilidad (Wolff), resulta demasiado evidente como para no darle una importancia central en esta recapitulación sobre los aspectos medulares del utilitarismo neomercantilista. Ya entre las consecuencias precisas de todos estos giros destaca la de que la justicia pasa a ser el elemento constitutivo más importante del gobierno, a pesar de que no siempre es entendida en un sentido jusnaturalista, como se pudo comprobar óptimamente en Hume. No sorprende así el surgimiento de una jurisprudencia o de las bases para ella en

todas las corrientes, siempre relacionadas con la caracterización que se haya hecho del gobierno y la justicia en cada una de ellas.

El entrelazamiento solidario de razón, utilidad y justicia en la conducta ciudadana del individuo, junto con un estudio de la virtud en función de la homologación o contraste entre la justicia y las otras virtudes, constituyen elementos decisivos de esa ciencia del gobierno de que estamos hablando. También lo es la justipreciación del mundo de las cosas que hemos encontrado en cada corriente,¹ que le permite postular a nuestros autores una cierta necesidad física o cuasi-física de las cosas que no se puede ignorar cuando se trata del hombre y su gobierno. En el análisis específico de varios autores pudo verse el peso de filosofías científicas como el cartesianismo, el newtonismo y el atomismo epicureísta desde este último punto de vista.

Precisamente es en función de este último aspecto del mundo de las cosas que Montesquieu adquiere una importancia fundamental en la historia de este tipo de pensamiento. Al lector puede haber extrañado que en la reseña de las corrientes se haya incluido a autores que han publicado sus obras antes de 1748, el año de aparición del *Espíritu de las leyes*, obra a la que hemos atribuido una importancia central desde nuestra Introducción. El hecho es que esta obra difunde un sentido de la “naturaleza de las cosas” que no coincidía del todo con las fórmulas sobre el mundo de las cosas que en fechas previas han expresado un Muratori, un Wolff o un Feijoo. Particularmente la constatación de la uniformización de costumbres e ideas operadas por el auge comercial reciente, como ejemplo de esa naturaleza de las cosas, no ha estado dentro del catálogo de los autores mencionados. Vimos cómo Muratori deslinda los efectos morales del comercio de los de la cultura propiamente dicha, respecto de lo cual los autores italianos posteriores dan un giro importante por la forma en que plantean el *incivilimento*, evaluado en función de la simplificación que la actividad económica puede ejercer en los sentimientos y deseos diversificados por la cultura.

Algo parecido puede decirse del cambio de la perspectiva de los cameralistas respecto de Wolff, pues ya no restringen el ámbito del interés al comercio; y un vuelco del mismo tipo se constata en la nueva valoración de ese mismo interés de Campomanes y Jovellanos frente al rigorismo moral cristiano de Feijoo en este aspecto. El impacto del planteamiento montesquiano en torno a la dinámica del interés en la nueva sociedad mercantil como caso evidente de la naturaleza de las cosas no puede ser

¹ Justipreciación del mundo de las cosas que queda manifestada en el concepto de la naturaleza de las cosas de Montesquieu, la creciente problematización de la jerarquía de los fines en Wolff y los cameralistas, la indagación del temperamento o punto justo de las cosas por Feijoo, etcétera.

exagerado y justifica tomar el año de 1748 como punto de partida del utilitarismo neomercantilista.

Si al hablar de Feijoo, Wolff o Muratori se ha calificado a algunas de sus observaciones como propias del utilitarismo neomercantilista, ello ha sido por lo que anticipan o preparan el campo para la recepción de esta aportación central de Montesquieu. La presentación de estos autores, fundadores de cada corriente en virtud de su análisis moral y psicológico, así como de su jurisprudencia, ha sido también necesaria para exponer los aspectos centrales de dicho análisis que repercutirán en la orientación de las corrientes, así como en la inserción de éstas en determinadas tradiciones de filosofía política.

Pero regresemos a los aspectos analíticos precisos del utilitarismo neomercantilista. Gracias a su consideración continua del trinomio de justicia-utilidad-razón en la conducta individual, el utilitarismo neomercantilista evoluciona del análisis diferenciado de la utilidad a la postulación de una única utilidad políticamente relevante, la utilidad común o pública, con lo que se legitima una conducta individualista que no es ya la del individuo-átomo sino la del individuo *“útilmente sociable”*. Este último es el individuo que asimila racionalmente la necesidad de refrenar las propias pasiones en aras de la justicia, esto es, del estado de cosas indispensable para que todos puedan perseguir su felicidad.

Apoyadas todavía en algunos elementos de la variante aristotélica de la naturaleza humana social (corrientes alemana y española) o bien atendidas a otras perspectivas (atlántica e italiana), todas las corrientes asumen que el individuo que observa un mínimo de virtud social y se abstiene de violar la ley contribuye ya a la utilidad general. Esta última queda así explicada como el factor que hace soportable la vida social. También es de considerar la progresión o gradación de la utilidad de este individuo reconocida por cada corriente, precisamente porque su condición sociable —y por tanto útil— no tiene límite.

La personalidad del individuo útil así resultante encarna lo mejor del registro de las posibilidades humanas, según el entender de cada corriente: la ciencia, la honestidad, la sabiduría, la honra. La posibilidad humana cada vez exaltada viene a ser aquella manifestación simultánea de utilidad, justicia y razón que con mayor contundencia relativiza la división nacional entre los pueblos. Los utilitaristas neomercantilistas despliegan así la dimensión universal de la utilidad común defendida por Cicerón.

El examen de las orientaciones de la jurisprudencia ha remitido a la justificación de la ley positiva en cada una de las corrientes. Todavía es común en varios autores dar razón de la normatividad legal relacionándola con la obediencia a *“Dios y las leyes”*, la fórmula tradicional con

que todavía se quiere hacer notar la conexión profunda entre la justicia universal (divina) y la particular (humana), pero ya Montesquieu deja en claro la posibilidad de conflicto entre la adhesión a una religión y la entrega al bien público a partir de la dicotomía de lealtades que esto puede causar en el individuo. En tal caso su criterio es inequívoco: la lealtad pública debe prevalecer a toda costa. La justicia secular y las leyes positivas (justicia particular) adquieren así desde este flanco una nueva autonomía frente al tradicionalmente alegado sustento en la “justicia de Dios” y su expresión en la ley o las leyes naturales (justicia universal), una autonomía que también se fortalece por la justipreciación del mundo de cosas mencionada en el párrafo anterior.² Es cierto que las corrientes de utilidad al Estado, progresivamente críticas de la libertad de espíritu del siglo, insisten en la importancia de las obligaciones religiosas o la ley natural (recuérdese a Sonnenfels y Jovellanos). Con todo, estos mismos autores no reniegan del control estatal sobre el poder eclesiástico (poder sobre bienes y conciencias) cuando éste interfiere con la legítima justicia del monarca.

La principal diferencia entre las corrientes de la utilidad a la sociedad civil y la de Estado viene a ser entonces que las primeras establecen la normatividad pública desde una ley universal secularizada,³ en tanto que las segundas la precisan más bien desde el poder superior del Estado frente a entidades como el aparato eclesiástico, las corporaciones o los individuos detentadores de algún poder excepcional. En el primer caso la condición positiva de las leyes se origina en la contraposición de justicia universal y justicia particular, en el segundo, de la lógica física o fisicista del poder o potestad dentro del mundo de las cosas de la política.

Con lo anterior apuntamos ya algunos de los contrastes fundamentales entre las corrientes de la utilidad a la sociedad civil y las del Estado. Más contrastes ocurren en otros dos aspectos: el económico y el filosófico. A continuación exponemos lo relativo al aspecto económico.

Es obvio que las corrientes atlántica e italiana postulan pasiones específicamente económicas, las cuales reciben el *status* de neutras desde el punto de vista moral. Las corrientes alemana y española permanecen ancladas, en cambio, en el concepto de virtud civil o política para legiti-

² Y ya en la Introducción hablábamos de la positivización de las leyes-relaciones o *rappports* estudiados por Montesquieu a partir de la incorporación de la influencia del clima, del terreno, de la imaginación religiosa, etcétera, todo ello dentro del orden de la naturaleza de las cosas.

³ En el caso de los atlánticos, esto no requiere ya de más explicación. En los italianos es fundamentalmente Verri quien asume esta posición secularizadora. Muratori permanece en el esquema tradicional de una justicia particular inmersa en la universal y Galiani toma una posición intermedia al respecto.



mar los afanes de mejoría en la propia condición. Hablan, pues, de una virtud diferenciable pero no autónoma de la virtud moral. Referirse al interés como impulso al dinero (Feijoo) o a la propiedad (Jovellanos), o bien a la autopreservación como móvil de la socialización (Justi), es algo muy distinto de identificar una pasión específicamente económica como la de acumulación (Hume) o del valor (Galiani). Los alemanes y los españoles todavía entienden las afecciones del individuo en función de si éstas lo llevan a un fin compatible con el sometimiento al poder público (caso alemán) o la inmovilidad social (caso español), aspectos de la convivencia política que se toman como imprescindibles en la preservación de la justicia, la utilidad y la racionalidad.

Es entonces claro que las corrientes de la utilidad a la sociedad civil aportan ya elementos que apuntan a una diferenciación entre el orden económico y el orden político en un sentido muy moderno, si no es que, como ocurre con Hume, casi dejan ver una especie de substrato socioeconómico que determinaría el desarrollo histórico.⁴ Las corrientes alemana y española⁵ más bien perciben un substrato económico-administrativo en calidad de plataforma de la organización gubernamental.

Para establecer el segundo contraste económico, es preciso retomar lo sostenido en cada corriente respecto del hecho económico decisivo, aquel del que parten para caracterizar la tónica de la vida económica. Recordemos así lo ya expuesto, con énfasis en la relación entre este hecho económico y el dato de la sociabilidad útil del hombre.

En la corriente atlántica predomina el principio del comercio, relacionado con los intercambios y flujos de bienes y dinero entre las naciones, los efectos políticos y morales de dicho intercambio, la historia del comercio y la reglamentación de este último en lo que concierne al interés nacional. Montesquieu y Hume destacan la autonomía alcanzada en la dinámica de la riqueza mueble y del papel moneda, la letra de cambio y el cambio internacional de divisas, instrumentos estos últimos cuyo sentido original y verdadero es servir al comercio. Esta autonomía hace imposible el control absoluto del Estado en lo relativo al comercio.

Por otra parte, sin embargo, la lógica equilibrante de los valores monetarios en lo interno y externo del Estado se encarga de impedir una carrera mercantil ilimitada, como bien sabe Hume. Con todo, mientras se dé cauce a las pasiones económicas (el hecho económicamente decisivo) y se preserve la marcha suave y natural de la actividad industriosa, la sociabilidad útil está garantizada. Que este hecho económico básico de

⁴ Se recordará la opinión de Blaug en el sentido de que Hume y otros pensadores escoceses dieciochescos son precursores del materialismo histórico de Marx.

⁵ Y también Muratori.

la edad moderna ocurre según una lógica de utilidad a la sociedad civil, Montesquieu y Hume lo dejan en claro desde que consideran esta última como el contexto idóneo de la propiedad, la observancia de las promesas, los contratos, etcétera, en suma, de lo que permite el desarrollo pleno de las pasiones económicas.

Los italianos dan gran fuerza al principio de la moneda y es partir de esto que identifican el hecho económico esencial de su época. Galiani desentraña una cuestión que Muratori había planteado ya, si bien de manera muy simple y no precisamente satisfactoria: el valor. Galiani sostiene que la moneda fue necesaria para que se cobrara conciencia de la realidad del valor, sin el cual no existirían el comercio o la economía ordenada.

Ya en Verri encontramos la tesis de los estándares universales de valoración, condición indispensable para la comunicación entre los hombres y entre los pueblos. Sin comunicación (barcos, correos, prensa y sobre todo dinero) sencillamente no puede haber desarrollo económico, afirma Verri. En consecuencia, el mismo progreso económico es una expresión de la sociabilidad útil humana. Con la condena de Verri a las restricciones por monopolios y privilegios, la limitación de las exportaciones y la imposición de precios por decreto, barreras todas ellas a “la intensa comunicación y acercamiento entre los hombres y entre las naciones”, culmina la evolución de los argumentos económicos italianos en favor de la libertad en sociedad civil. En la sociedad civil están dadas las mejores condiciones posibles para la comunicación humana.

En la corriente alemana el principio de población es el hecho económico decisivo. Wolff entiende la economía como una vinculación orgánica, y ya para un Justi o un Sonnenfels nada es tan orgánico en ella como el incremento de la opulencia por el aumento demográfico. La corriente alemana recalca así la evolución orgánica de los entrelazamientos por la que cada individuo “nuevo” (por nacimiento o inmigración) queda asimilado de manera óptima al Estado, con la consecuente multiplicación de las vías de subsistencia que generaliza la opulencia pública. Ya Wolff establece una relación entre la convivencia en Estado y una división del trabajo cuyo presupuesto no es, como en Hume, una acumulación o capital de trabajo sino una organización social que posibilita el consumo opulento y la ocupación del pueblo. La continua capacidad del Estado para fomentar la ocupación, garantía de la multiplicación de hombres y formas de subsistencia, mantiene a los individuos en el tren de la sociabilidad útil de que aquí se ha venido hablando. En lo fundamental se es útil al Estado en cuanto que hay sometimiento a la dirección de éste para garantizar la ocupación.

En el caso español tenemos el principio del método del mecanismo como el hecho económico decisivo. Ahora bien, hablar de método es hablar de algo que supone una estructura de pasos o fases en estricta ila-



ción lógica. La tónica de la vida económica es, para los españoles, la continua innovación en las artes y los oficios, y esto tanto en las fases internas de cada actividad (su policía interna) como en las relaciones de ésta con las otras. El bienestar depende de la renovación de conocimientos en consonancia con las reformas emprendidas desde el Estado. Ningún mejoramiento en el sentido del perfeccionamiento de las artes puede existir sin la disposición sociable (útilmente sociable) del ciudadano a contribuir a todo esto desde su ministerio laboral. El individuo es útil al Estado porque acepta la coordinación de éste en el acoplamiento de esfuerzos sin aspirar al cambio de posición en la estructura social.

De la exposición anterior se deduce que el segundo gran contraste económico entre las corrientes de utilidad social y las de utilidad estatal es que las primeras tienden a proponer políticas económicas más liberales o proto-liberales que las segundas. De la corriente alemana y española no puede ciertamente deducirse un estatismo en el sentido moderno del término, pero sí el principio de una intervención estatal orientada a corregir los desniveles de beneficios, sean entre individuos, clases, provincias, etcétera. Respecto de los españoles resulta también difícil substraerse a la idea de que el gran peso de la Real Hacienda como agente estructurante e incluso coordinador de los esfuerzos económicos, sobre todo en la América de los siglos XVI y XVIII,⁶ repercute aquí con fuerza, en mayor grado que la administración fiscal cameralista.⁷ Finalmente, es claro que las corrientes atlántica e italiana tienden a ver lo económico como un subsistema, en tanto que la española y la alemana lo consideran cohesionado con los demás aspectos del todo social.

Por lo que toca a los contrastes en la orientación filosófica, se habrá notado que en las dos primeras corrientes se considera al sujeto en una situación de mera recepción o procesamiento de estímulos, provengan éstos de su entorno (corriente atlántica) o del fuero interno de la fantasía o la memoria (corriente italiana). En las corrientes de utilidad al Estado se le concede, en cambio, una parte mucho más activa y el origen de la conducta no queda situado a nivel de estímulos. ¿A que se debe el contraste?

Una primera respuesta casi automática atribuiría las diferencias a la cuestión de si la teoría del conocimiento de cada variante es “empirista” o “idealista”.⁸ En los atlánticos y en Galiani pesaría con fuerza el principio lockeano “empirista” de la *tabula rasa*, en tanto que una orientación “idealista” explicaría el acento wolffiano en la dinámica intuitiva y racionalista. Este esquema de contraste fracasa, sin embargo, frente a las

⁶ Marichal, *La bancarrota del virreinato*, p. 31-55.

⁷ Expuesta con amplitud en sus bases teóricas por Jenetzky, *System*, *passim*.

⁸ De esta diferenciación parten Reinert y Daastøl, “Exploring”, al explicar las diferencias entre la teoría económica de Wolff y la smithiana.

concesiones que Wolff hace al conocimiento empírico “inferior” y sobre todo al ser aplicado a las corrientes italiana y española. Muratori permanece atado en cierto grado al platonismo de las ideas innatas, incompatible en última instancia con la de *tabula rasa*; Verri pone su énfasis en la memoria como aportadora de identidad propia.

En cuanto a los españoles, la importancia concedida por Feijoo a la intuición de los genios impide ver en su psicología una teoría de los estímulos, sin que por ello deje de apegarse a la teoría escolástica (empirista) de un conocimiento aportado por los sentidos. Por consiguiente, el gran contraste entre las orientaciones filosóficas de los dos tipos de corriente no está en la contraposición gnoseológica de empirismo e idealismo sino en lo relativo a la motivación conductual del individuo para ser útil, la cual involucra estímulos en el primer caso e intuiciones en el segundo.

Otro punto importante de contraste filosófico a este respecto se revela al considerar la explicación del origen de los grandes bienes surgidos de la vida pública y de la persecución de éstos por el hombre. En las corrientes atlántica e italiana se concede mucho más relevancia a la historia como origen de estos bienes. No por casualidad Binoche resalta el discurso de historiador de Montesquieu,⁹ lo que respecto de Hume también hace Livingston.¹⁰ Los atlánticos e italianos ven en la cultura civil el gran bien público del hombre.

Precisamente la prioridad dada por estas corrientes a la utilidad social sería incomprensible sin ese convencimiento. Estos autores piensan que las raíces de las ideas de utilidad, valor, bienestar, opulencia, etcétera, conceptos sustentantes de la civilización mercantil moderna, se pierden en las profundidades de la historia, sin que se les pueda explicar invocando eventos, deliberaciones o decisiones de alguna voluntad individual o colectiva.¹¹ Se trata de nociones surgidas en un ámbito de vida civil floreciente y sedimentadas sólo al paso del tiempo. Su consolidación ocurrió al parejo de la dulcificación de las costumbres y del abandono del militarismo e instituciones feudales del mismo signo. Por lo tanto, los grandes beneficios públicos del comercio y la actividad económica moderna se deben al desenvolvimiento de la sociedad civil.

En las corrientes de la utilidad al Estado también se busca ensanchar el marco explicativo del origen de los grandes bienes públicos, de suerte que dicho marco no queda en la simple teoría contractual o la teoría aristotélica de la naturaleza social como origen de la sociedad civil. Se-

⁹ Binoche, *Introduction*, p. 5-6.

¹⁰ Livingston, *Melancholy*, *passim*.

¹¹ El apego de Verri a la teoría del contrato social es para efectos de explicar los vínculos sociales y no implica desconocer la importancia del surgimiento lento y espontáneo de los estándares del valor.



gún Wolff el gran bien del hombre en absoluto es su perfeccionamiento en el Estado. Ahora bien, el Estado no se explica por una decisión soberana del hombre sino por la ley de su naturaleza, que prevé la consistencia racional-voluntaria (libertad) propia de la esencia humana.¹² ¿Cómo soporta el individuo este destino de obligaciones? La respuesta se dio ya en su momento: por su capacidad de experimentar sentimientos como el amor, el deleite y la alegría sin visualizarse o experimentarse a sí mismo en una relación directa con el bien o los bienes implicados. Tal capacidad demuestra la naturaleza obligable del hombre.

En cuanto a Feijoo, éste señala que la sociedad política se origina en el amor (el máximo bien público y privado), cuya condición dual de pasión y virtud (trátese de plano sensible o espiritual) recuerda definitivamente el planteamiento wolffiano de naturaleza y esencia del hombre. Si el español advierte que los hombres de menor virtud prefieren la compañía de los más virtuosos, situación que explica porque los primeros perciben en éstos el bien y la utilidad, entonces es claro que también él afirma una racionalidad humana básica que predispone a la sociabilidad. No olvidemos aquel pasaje feijooniano citado en la Introducción en el sentido de que “por naturaleza” el hombre es sociable y está obligado con su especie y sobre todo con su superioridad. La ley de la naturaleza humana y la esencia racional confluyen por tanto en la explicación última de Feijoo respecto de los grandes bienes del hombre. Para Wolff y Feijoo el Estado es el contexto idóneo de los bienes derivados del perfeccionamiento y del amor, ya que en él se da curso óptimo a la condición natural obligable del hombre.

Las observaciones previas sintetizan lo que a un nivel muy general son los principales contrastes entre los dos grupos de corrientes. Para terminar este apartado resulta indispensable abordar una cuestión que puede haber saltado ya en la mente del lector familiarizado con la historia del derecho natural: ¿no es la sociabilidad útil de que aquí se ha hablado, tan referida a lo económico, aquella que Pufendorf ha resaltado previamente a los utilitaristas neomercantilistas en obras como *De Iure* y *De Officio*? Las indagaciones de autores recientes enfrascados con los vínculos entre la filosofía moral dieciochesca y los modelos de ley natural postulados en el siglo XVII por autores como Grocio y Pufendorf parecerían apuntar en este sentido.¹³

Ciertamente, un análisis diferenciado de la utilidad como el de Montesquieu recuerda mucho el esquema pufendorfiano de los “deberes”

¹² Libertad cuyo carácter aleatorio se manifiesta en el “estado adventicio” de la institucionalización social, explicado ya en el apartado III.

¹³ Así, por ejemplo, Hutchison, *Adam Smith*, p. 304 (sobre Verri) y Tribe, *Governing*, p. 29-30 (sobre cameralistas alemanes). Entre los autores todavía más recientes que han tratado de este punto se encuentra Haakonssen.

(*Officia*), con sus tres categorías de relaciones interindividuales (ámbito particular), cívico (ámbito público) y domésticas (ámbito familiar).¹⁴ Sin embargo, del mismo Montesquieu se ha recalcado atinadamente que cualquier filosofía de la ley natural presente en su *Espíritu* se combina en forma continua con un abordaje de orientación determinista o necesarista a la manera de los físicos,¹⁵ de lo que resulta que la necesidad de las leyes positivas reconocida por él es a la manera física y no moral, como pretende Pufendorf. Es cierto que Montesquieu comparte con Pufendorf la renuencia a admitir la famosa tesis del estado natural de Hobbes. También lo es, sin embargo, que sus razones para ello son distintas de las del famoso jurista alemán. Mientras éste intenta recalcar el carácter social del hombre y negar así el aislamiento egoísta original que Hobbes le atribuye, el francés busca un planteamiento que le permita decir del hombre algo más que su índole social.¹⁶ Aquí se revela la dimensión y sentido del énfasis de Montesquieu en los alcances de la ciencia nueva, del saber orientado a distinguir entre lo que pide empirismo sociológico y lo que pide racionalidad jusnaturalista atendida a la equidad y reciprocidad previas a cualquier ley positiva. Montesquieu quiere ofrecer la posibilidad de un destino humano útil, racional y justo, acorde con el principio ciceroniano de una utilidad para la sociedad humana en general.

Apuntamos con esto un aspecto decisivo del utilitarismo neomercantilista que da razón de sus intenciones más profundas en cuanto a su énfasis en el carácter sociable del hombre. Estos autores quieren una ciencia utilitaria de gobierno que también abarque el comportamiento entre las naciones, como se dijo en la Introducción de este trabajo. No se trata solamente de proclamar lo deseable y justificado que es la paz entre los pueblos, como muchos autores previos han hecho, sino de mostrar que en el trinomio de lo útil, lo racional y lo justo está el secreto para llegar a ella. Y más allá de esto, a lo largo de toda nuestra exposición previa hemos demostrado que la filosofía moral de los utilitaristas neomercantilistas se enfrasca con programas de vida que sustentan la idea de un perfeccionamiento individual. Este punto constituye también una novedad frente al principal paradigma ético previo, el cartesiano, donde prevalecía una tónica perspectivista por la que el agente moral debía actuar siempre en función de la distancia o cercanía con que los bienes se le presentaban, así como de la posibilidad de evitar o “esquivar” los infortunios (ausencia de bienes).¹⁷

¹⁴ Expuesto en Haakonssen, *Natural Law*, p. 42.

¹⁵ Aron, *Currents*, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹⁷ Schwaiger, *Problem*, p. 41, 61.



Para medir la separación entre esta ética cartesiana y la de nuestros autores basta con remitir de nuevo a la experiencia sublime del deleite, el amor y la amistad en el sujeto moral de Wolff, ya liberado de este perspectivismo ético. También remitimos a lo dicho al término del apartado dedicado a Wolff respecto del contenido filosófico preciso que éste da al principio del perfeccionamiento, aquel que en Pufendorf quedó postulado de manera vaga y sin acoplamiento con otros contenidos de su filosofía política.

La filosofía de la vida común o experiencia común

En los capítulos previos se ha mostrado la relación entre el estudio de las virtudes y las tesis formuladas por los utilitaristas neomercantilistas en el campo de la psicología moral como algo necesario dentro de un plan de estudio de la naturaleza humana, cuestión muy en boga a lo largo del siglo XVIII. ¿Queda en esto la aportación filosófico-moral de esta corriente general de pensamiento? La respuesta es negativa: el utilitarismo neomercantilista desarrolla una temática filosófica propia que le permite erigirse en la primera filosofía de la participación política en las sociedades caracterizadas por el consumo masivo de ideas. Ya en Feijoo hemos advertido la crítica a lo que él llama los prejuicios vulgares, que en buena medida corresponden a las opiniones adoptadas por individuos que se dejan llevar por la opinión de la masa, pero lo visto hasta ahora sobre la crítica feijooniana a estos “errores comunes” se refiere fundamentalmente a la aprehensión de situaciones cotidianas o bien de fenómenos científicos empíricos. El utilitarismo neomercantilista tiene también algo que decir respecto de la suerte de la filosofía misma en este contexto de pereza o zafiedad intelectual generalizada, siendo de su interés el hecho de que el buen desenvolvimiento de esta disciplina puede sufrir de manera extrema dentro de tal situación. Peculiar de esta nueva perspectiva crítica es el señalar los peligros de ver al individuo como un ente abstraído de su sociedad y fundamentar así ciertas lealtades y situaciones políticas míticas que nada tienen que ver con la realidad. Tales supersticiones surgen, desde la perspectiva del utilitarismo neomercantilista, del ignorar el contexto social de origen del sentido humano de lo moral, algo que ya fue expuesto con anterioridad. Nada ilustra mejor sobre esta cuestión que la discusión emprendida por nuestros autores sobre la filosofía vulgar y la retroalimentación de ésta con la política vulgar, la expresión más clara del fenómeno en cuestión.

Antes de proseguir, sin embargo, añadamos que en este apartado se llenará también un vacío dejado en la exposición de los capítulos pre-

vios, relativo a las causas de la alta valoración moral de la familia y las formas de vida no pública que hemos detectado en estos autores. Hasta ahora sólo se ha constatado dicho aprecio a partir del análisis diferenciado de la utilidad y haciendo ver cómo la tradición política de algunas corrientes las impelen a ello, con acento en la tradición de la “casa completa” aristotélica (corriente alemana) y de la republicana renacentista (Montesquieu). En los hechos existe, sin embargo, una razón filosófica propia que lleva también a estos escritores a la valoración de la vida común como sustrato alimentador de la vida pública, y dicha razón tiene que ver con la percepción que los mismos autores se forman de la situación de la filosofía en su época.

El punto de la filosofía vulgar aparece ya en los escritos de Feijoo y Hume, quienes lo tratan de manera explícita y amplia, en tanto que los demás autores se refieren a él como algo más bien implícito, sin que por ello deje de pesar decisivamente en su pensamiento. Aunque en su forma más general el fenómeno puede ser definido como la perversión del sentido y los fines de la filosofía por el descontrol pasional que ella misma desata en el filósofo, lo cierto es que, como se mostrará aquí, esta patología se extiende a la participación política masificada. Por no conocer los fines y las limitaciones de su propia capacidad reflexiva, un filósofo o intelectual puede contribuir a corroer una de las bases implícitas de la vida política sana: el principio de que la virtud, la felicidad y el perfeccionamiento del individuo necesitan de la participación de éste en y de la vida común. Empecemos con el análisis de Feijoo, que permitirá presentar ya los términos del diagnóstico.

Como se recordará, Feijoo es el desmitificador por excelencia de los “errores del vulgo”, expresión que a menudo emplea como sinónimo de “errores comunes” o “del pueblo”.¹⁸ Sin embargo, el significado de vulgo para Feijoo no es el mismo que “plebe”, “chusma”, “clases bajas”, “escoria de la sociedad” o algo por el estilo, como en un primer momento se podría pensar. En repetidos pasajes del *Teatro crítico* y las *Cartas eruditas* se especifica que vulgo existe también entre los sabios y notables, donde muchos ingenuamente no lo esperarían.¹⁹ Vulgares son, por ejemplo, quienes alientan esa idea de una “política más fina” en el sentido maquiavélico, cuya falsedad le pasa desapercibida a personas de cualquier tipo y condición social. Vulgar es la persona que se adhiere a los lugares comunes llevados y traídos por la voz general, lo que la hace incapaz de

¹⁸ Así la usa, por ejemplo, en su famoso discurso “Voz del pueblo”, con que abre precisamente el tomo I de su *Teatro crítico*, en *Obras*, I, p. 3-8.

¹⁹ En “Maravillas de la naturaleza”, en *Obras*, III, § II, p. 334, se refiere Feijoo a “el vulgo de los filósofos (que en todas las facultades hay vulgo...)”.



una crítica u opinión que deslinde lo necesario de lo probable y lo experimental de lo especulativo. Los escolásticos que a punta de citas de Aristóteles atacan a la filosofía experimental moderna ameritan ser considerados como filósofos vulgares: su ignorancia del componente empírico del conocimiento es simplemente supina, al tiempo que en ellos se hace patente un inconveniente propio de la filosofía, si bien agravado en grado patológico, como lo es la proclividad a la disputa.

Que la inclinación al pleito es propia de los filósofos lo demuestra Feijoo con el ejemplo mismo de Platón y Aristóteles, enfrascados ya en acaloradas confrontaciones que fueron continuadas por sus seguidores.²⁰ El cura nota que la índole beligerante de los filósofos tiende a manifestarse como una adhesión tenaz a la autoridad consagrada o bien como una indiscreta inclinación a la doctrina nueva. Ni una ni otra actitud son adecuadas, asegura, pues tanto en lo nuevo como en lo viejo existen elementos claros de error, como las tesis conducentes a irreligión. Feijoo toma el ejemplo de la filosofía aristotélica y la cartesiana, cuyos partidarios disputan desde hace tiempo, no obstante el hecho obvio de que sus respectivos fundadores fallaron en la comprensión de la Creación.²¹

Para Feijoo no es por tanto novedad que donde hay filósofos hay predisposición a la disputa. Lo que a todas luces lo preocupa, sin embargo, es que en las épocas recientes la rijosidad mencionada transita a una fase inédita de “guerra filosófica”, según el término que gusta emplear. Ya no sólo se constata la clásica lucha entre escuelas, como de aristotélicos y cartesianos, sino también una nueva forma de agresividad más individualizada y propia de una sociedad atomizada. Existe un contingente de filósofos que no se arredra en dar un carácter tumultuario a sus ataques, por lo que de manera abierta recurren ya, para efectos de debate, a “la política”, entendida aquí por Feijoo como los cálculos y disimulos orientados a la ventaja personal. Se trata, en concreto, del abierto recurso a las descalificaciones personales que reemplazan a los argumentos, incluso los de autoridad.²²

El comportamiento gana fuerza por la circunstancia de que el vulgo se solaza con este tipo de disputas. En “Sabiduría aparente”²³ Feijoo traza la personalidad del nuevo intelectual que comienza a proliferar. Este último se caracteriza por el recurso a los gestos majestuosos, así como

²⁰ Feijoo, *Ilustración apologética al primero y segundo tomo del Teatro Crítico*, “Guerras filosóficas”, en *Obras*, IV, p. 250.

²¹ “Guerras filosóficas”, discurso I del tomo II del *Teatro*, *Obras*, I, § X, p. 66.

²² *Ibidem*, § IV, p. 61: “hay... muchos, que impugnan las opiniones contrarias, no por falta de reflexión, sino por sobra de política. Saben bien que los necios son infinitos, y que a todos los que lo son persuade más el estrépito de las voces que la fuerza de los discursos”.

²³ “Sabiduría aparente”, discurso VIII del tomo II del *Teatro*, *Obras*, I, p. 77-81.



por darse aires de gravedad y circunspección artificiosas que impresionan a los ignorantes. El nuevo letrado sabe atraer la conversación a los temas que más o menos domina, lo que le permite desplegar una sabiduría supuestamente a toda prueba. En realidad, apunta Feijoo, este tipo de intelectual se apoya más en la memoria que en el entendimiento, de suerte que se norma por un espíritu filosófico falso y no oculta una incapacidad obvia para explicar hasta los fenómenos sensibles más comunes. La admiración que cosecha en el vulgo le permite prosperar, al grado de que en ocasiones derrota a teólogos muy capaces por la vía de arrinconarlos en algún punto muy confuso.

La conclusión de lo anterior es que “tiene la ciencia sus hipócritas no menos que la virtud”,²⁴ pero la realidad es que al filósofo vulgar se le reconoce fácilmente por la conducta con que consigue sus victorias. Una de sus características primordiales es el no poder expresar nunca una alegría sana y genuina, además de que cae con facilidad en los sarcasmos y las expresiones soeces. No sigue, pues, las reglas de la urbanidad, que también deben valer en el ámbito intelectual. Su condición de filósofo espurio lo lleva a una alianza con el resto del vulgo en el desprecio de quien en verdad merece el calificativo de sabio.

Las expresiones de filosofía vulgar de nuevo formato no se agotan con lo dicho. Existe otro tipo de falso filósofo que no encaja del todo con lo descrito y ha empezado a proliferar en las fechas recientes. Este último está ejemplificado tanto por el autor del discurso sobre las ciencias y las artes refutado en “Ventajas del saber”²⁵ (Rousseau) como por el “crítico moderno”, denominación a que recurre el benedictino para designar una nueva especie de intelectual. De Rousseau censura el cura ese proceder extravagante de proponer paradojas sin resolverlas, así como el que vea en las ciencias y las artes la principal causa del lujo y la decadencia social. De un filósofo generador de tales tesis ni siquiera queda claro si cree o no en lo que dice, advierte Feijoo,²⁶ al detectar en él un discursar caprichoso que no precisa las verdaderas causas de las cosas.

En cuanto al llamado crítico moderno, su especialidad consiste en hacer como si la “crítica” (la comprensión filológica e histórica de los textos) constituyera un asunto de demostración y no de opinión o verosimilitud.²⁷ Es así que exige evidencias inapelables para poder aceptar cualquier argumento en contra del suyo. Ahora bien, comenta Feijoo, si un

²⁴ *Ibidem*, § 1, p. 77.

²⁵ *Vide supra* apartado IV.

²⁶ Pues el extracto del texto de Rousseau aparecido en las *Memorias de Trevoux* (donde Feijoo lo lee) no le parece propio de un intelecto tan zafio como el que creería en la tesis ahí defendida. Véase Feijoo, carta erudita “Ventajas del saber”, en *Obras*, I, p. 581, 585.

²⁷ Carta erudita “De la crítica”, en *Obras*, I, p. 602-603.

crítico no se atiene a la verosimilitud en asuntos eminentemente opinables, entonces sólo queda pensar que es el interés (propio o de grupo) o bien la conformidad con la multitud lo que realmente lo inspira.

Tal es el panorama presentado por Feijoo respecto de los rumbos de la filosofía cuando los mismos sabios —o los pretendidamente tales— se ajustan al vulgo o sólo piensan en ostentar el propio ingenio, algo que los lleva a lo primero. Feijoo sostiene que en el fondo de esto se encuentran ciertos defectos de la naturaleza humana, los que a todas luces se amplifican en las profesiones intelectuales. Decisivo para la comprensión del problema es lo que Feijoo llama “el error universal”,²⁸ que ocurre en todos los seres humanos. Dicho error consiste en albergar una opinión exagerada sobre los alcances del propio entendimiento. Si este defecto es universal, ello significa que los mismos pilares de la filosofía no se han mostrado inmunes al mismo, y Feijoo afirma efectivamente que ninguno de ellos ha dejado de equivocarse y tenerse a la vez por muy superior. Una pregunta se torna entonces crucial: ¿por qué le cuesta tanto al intelecto humano, incluso al eximio, detectar esta falla? Feijoo remite, por una parte, a la fuerza irresistible del amor propio en cada hombre. Por otra parte toma en cuenta, sin embargo, las fallas propias del intelecto que favorecen visiblemente este error.

Para empezar hay que considerar que el entendimiento intenta siempre verificar sus dictámenes o actos directos mediante los actos reflejos, es decir mediante la reflexión, la cual con mucha soltura declara correctos a los primeros. No se percata el sujeto de que esta reflexión suya puede estar normada por los mismos principios que los actos directos, que de ser falsos contagiarán de esa falsedad a los actos reflejos.²⁹ Resulta así que la reflexión, como capacidad de autoexamen, no alcanza más que una relativa eficacia. El individuo debe estar entonces consciente de que este error universal lo acecha siempre y que la percepción de los errores ajenos debe recordarle continuamente esta situación; lejos de ensoberbecerse debe tener siempre en cuenta su debilidad en este mismo renglón. Pero esto no es nada fácil, concede Feijoo, quien registra la paradoja de que conforme más limitada sea una persona en su intelecto y más ayuda requiera para entender algo, en esta misma medida tenderá a pensar, una vez ilustrada en la cuestión, que su incapacidad no delataba una deficiencia intelectual sino otra de signo distinto, como la escasez de conocimientos o de repertorio lingüístico. Tiende a pensar, en fin, que su ilustrador lo supera en la capacidad de explicar, no de discurrir, por lo que cae de lleno en el error universal.

²⁸ “El error universal”, discurso XIII del tomo VI del *Teatro*, en *Obras*, III, p. 359-369.

²⁹ *Ibidem*, § IX, p. 365.

Sucede entonces que quienes más limitaciones exhiben en su inteligencia, más obstinados están también en afirmar la igualdad de los entendimientos, una ilusión generada por el amor propio y la consecuente ceguera ante la inferioridad revelada. En contraste evidente, los inteligentes reconocen la desigualdad de los entendimientos y veneran a quienes más destacan en las ciencias y las letras. Sobra aclarar aquí de qué lado de esta clasificación están los filósofos genuinos, en opinión de Feijoo.

Muy importante es notar aquí que los principales efectos del error universal ocurren en la política.³⁰ Entre ellos se cuentan las murmuraciones contra el gobierno por parte de quien, pese a no tener estudio o práctica, pretende de todas maneras corregir las decisiones del príncipe, el ministro o el prelado. Asimismo hay que atribuir a este error los desasosiegos interiores de quienes no tienen más remedio que obedecer órdenes que les parecen desacertadas. Y también entra aquí la “reinante pestilencia de la ambición”, que incita a quien se juzga muy entendido a procurarse indefectiblemente el mando. Igualmente atribuibles al error universal son los atrasos en las letras, donde los necios se obstinan en desplazar a los entendidos (por lo general muy modestos), de ahí que recurran a la vía de confundir al público con disputas ruidosas. Como se ve, el error universal señalado por Feijoo no deja de atentar constantemente contra la paz y la tranquilidad de la República.

Ahora bien, ¿cómo enriquece el diagnóstico de la filosofía vulgar la percepción feijooniana del creciente individualismo de la época? El autor del *Teatro crítico* está persuadido de que el filósofo vulgar explota vilmente el error universal y agrava así todos los conflictos derivados de la natural sobrevaloración intelectual de cada uno. Esta misma situación explica las animadversiones, denigraciones y hasta resentimientos gratuitos contra quienes más cerca están de la sabiduría, es decir, contra los que gozan de un mejor entendimiento. No es casual que el primer objetivo del filósofo vulgar sea producir una atmósfera de ebullición y confusión, con batallas de individuo contra individuo. Éste es precisamente el rasgo que Feijoo ha presentado como el más característico del vulgo desde su primer discurso del *Teatro*, “Voz del pueblo”, del que se habló ya en la introducción a este libro.

El vulgo, dice ahí, es como un hervidero de átomos, al estilo de los concebidos por Epicuro, en que unos y otros elevan sus voces y emiten sus opiniones sin orden ni concierto. Ante tal estado de cosas no es conducente conformarse con el postulado de una suprema inteligencia que a fin de cuentas preside este bullicio de átomos-hombres, según han hecho Gassendi y sus seguidores. De importancia decisiva es que en el her-

³⁰ *Ibidem*, § XI, p. 367.



videro intervengan agentes que pulan la rudeza de tales átomos, pues “de la concurrencia casual de sus dictámenes, apenas podrá resultar jamás una ordenada serie de verdades fijas”.³¹ Según lo dicho en este discurso, la inteligencia suprema debe fungir como la “intendente de la obra” pero el pulimiento de los materiales —el organizar y disponer a los átomos-hombres— toca a los hombres sabios en calidad de subalternos de dicha inteligencia. Con el advenimiento de la filosofía vulgar este esquema se invierte y el vulgo pretende gobernar a los más sabios.

La preservación de la integridad y buena fama de los verdaderos sabios y filósofos se revela así como una condición prioritaria en el plan de renovación moral y política concebido por Feijoo para España. Aquí se revela de nuevo la justificación del principio de la inmovilidad social promovido por él. Dicho principio es esencial para la convivencia pública porque corrige inconvenientes profundos de la naturaleza humana. Para Feijoo, los grandes momentos de la humanización, tanto en la vida personal como colectiva, son los avances en el sentido de acatar el orden y la jerarquía en las relaciones interindividuales, lo que sólo es posible si las personas controlan el impulso a la autonomía personal derivado del “error universal”. Es la policía, en concreto, la que marca los progresos de la lucha contra este error, pues por esta voz entiende Feijoo tanto la reglamentación de las cosas públicas en una ciudad o villa como la observancia de la urbanidad o cortesía (“cortesanía”).³²

El lector notará que en las dos acepciones el impulso a la autonomía queda doblegado en favor del pulimiento de la persona, en la primera por la vía del acatamiento irrestricto de la superioridad política, en la segunda —más amablemente— por la práctica de una virtud social. Es muy revelador que en una peculiar digresión sobre si ciertos primates de Borneo son hombres o no,³³ Feijoo sostiene que no lo pueden ser, dado que “si lo fuesen, sucesivamente se iría comunicando de unos a otros alguna policía y el uso del habla”, lo cual no ha sido el caso. Cuando un par de párrafos adelante este autor acepta hipotéticamente la posibilidad de que existan familias o grupos humanos primitivos desprovistos de lenguaje por generaciones, entonces resulta claro que es la policía lo que les permite dar el primer paso en el sentido de humanidad. Si carecieran de ella no tendría ya sentido la frase recién transcrita. Apréciese,

³¹ “Voz del pueblo”, en *Obras*, § I, p. 3.

³² *Ilustración apologética al primero y segundo tomos del Teatro Crítico*, “Mapa intelectual”, *Obras*, IV, p. 311. Aclara ahí Feijoo que los franceses usan el término *police* sólo en el primer sentido mencionado (reglamentación), pues a lo segundo llaman *politesse*.

³³ En “Sátiros, tritones y nereidas”, discurso VII del tomo VI del *Teatro*, en *Obras*, III, § IV, p. 352.



por cierto, que la policía se aprende en la familia, que es el ambiente en que más directa y cotidianamente se vive el principio de la jerarquía.

El mal representado por el filósofo falso o vulgar queda así resumido por Feijoo en el intento de autonomizarse frente a la policía, esto es, frente a aquello que hace hombre al hombre y que de ser destruido implicará la ruina de la República. La policía como obediencia y urbanidad importa también como contrapeso a los inconvenientes morales de un mundo en que el dinero es asequible al hipócrita, que con ello encubre los propios defectos, según se vio en el apartado de Feijoo. Desde un punto de vista todavía más social, la policía es el factor que amortigua los aspectos relativamente hedonistas admitidos por Feijoo como propios de la vida común: las modas, la búsqueda de fortuna, la pasión del amor sensible, etcétera.

Así, dentro de las cualidades del hombre útil también debe estar —y muy preponderantemente— la honesta obediencia, sobre todo si se es uno de esos sabios transmisores de los designios de la más alta inteligencia (la Corona) a los átomos individuales (los súbditos). En esta última situación, sin embargo, el ministro ejerce también una autoridad honesta, sobre todo en la medida que se contribuya al urbano pero firme desengaño del vulgo. Quien se empeña en esta última tarea actúa conforme a la verdadera filosofía, digna de toda fama y aprecio.

Una conciencia parecida a la de Feijoo sobre los peligros políticos de la filosofía vulgar emergente lo encontramos en David Hume, tal como lo ha mostrado Donald W. Livingston de manera incontrovertible.³⁴ Hume está también consciente de que la filosofía alberga ya en sí ciertas tendencias patológicas que, de generalizarse, terminarán por envenenar peligrosamente la convivencia pública. En su caso la patología filosófica aparece descrita de manera más extensa y profunda que en Feijoo, según tres principios: 1) el principio de ultimacía: el filósofo no se contenta con la idea de las cosas que le transmite la costumbre o la experiencia, pues quiere llegar al principio último de ellas por el estudio y la reflexión para quedar satisfecho; 2) el principio de autonomía: filosofar implica rechazar la participación en la vida común o de costumbres para asumir entonces la posición de un espectador soberano, animado por la convicción de hallarse a un nivel más alto que quien permanece atado a la costumbre o al prejuicio; 3) el principio de dominio: dada esta posición de supuesta autonomía total, el filósofo experimenta todo disentimiento respecto de su propio sistema como un desafío lanzado desde un sistema contrario y no solamente distinto, de ahí su pasión por disputar y hacer

³⁴ En *Melancholy*, libro dedicado precisamente a esto. De esta obra está tomado el resumen de las ideas de Hume que se presentará a continuación.

prevalecer su propio sistema. Como se ve, esta última peculiaridad es la que Feijoo destaca de manera muy clara.³⁵

Ahora bien, trasladada la crítica feijooniana de la filosofía vulgar a las categorías de Hume, resulta que en éste las costumbres ocupan el lugar de lo que en Feijoo tenía la policía. La vida común o de costumbres es el más importante factor de humanización concebible, pues en él se gesta la misma capacidad del pensar individual. La relación entre costumbres y capacidad racional, hace ver Hume, es la misma que entre idioma hablado y gramática en un niño recién parlante: en éste no se constata que primero haya aprendido las reglas gramaticales y dominado después el habla, sino justamente lo contrario. De manera parecida, primero se aprende a pensar en la vida común (impresiones de reflexión) y luego a filosofar con juicios sofisticados (ideas de reflexión).

El verdadero filósofo es el que reconoce haber sido presa de una ilusión de independencia intelectual a partir de un “momento filosófico heroico”, aquel que pone al que lo padece en el camino de la pretendida autonomía frente a la vida común. Su perfil es el de un hijo pródigo que regresa a la costumbre para participar de nuevo en la vida colectiva, a la que en el futuro corregirá o criticará sólo de manera parcial y con la intención de mejorarla desde la veneración que por ella siente. No intenta más subvertirla o vulnerarla en su totalidad, como quería mientras estuvo poseído por el delirio de autonomía filosófica. También ha abandonado la pretensión de dominar desde un sistema de ideas, así como de acceder a una explicación última, cuya inexistencia resulta ahora patente. Puede decirse, en resumen, que el verdadero filósofo es un renegado del proceso de individualización extrema por la vía intelectual. Es un hombre consciente de la autonomía de la costumbre como lo verdaderamente autónomo, como aquello que existe en sí y de por sí, y de lo que él no puede por ende prescindir.

Tras la definición del verdadero filósofo por Hume podemos abordar ahora la de aquel que es falso o vulgar, que es la contraparte. Éste no experimenta nunca ese retorno a la costumbre que reorienta la vida del primero. Persiste en cambio en una carrera desenfrenada por autonomizarse frente a la vida común e incurrir en críticas demoledoras de ésta, en pos de una ultimacía filosófica que lo lleva a un auténtico tren de delirio. La especialidad del filósofo vulgar es elaborar versiones alquímicas que transfiguran la realidad y subvierten el orden real de las co-

³⁵ Es de notar, como diferencia importante entre Hume y Feijoo, que para este último la patología filosófica deriva de la naturaleza humana, en tanto que Hume la considera como contraria a ella. Evidentemente, Hume tiene una idea más benévola de la naturaleza humana, en lo que puede ser importante su alejamiento del dogma cristiano de la Caída, muy presente en el eclesiástico Feijoo.

sas. La alquimia filosófica consiste en extraer generalizaciones injustificadas de hechos particulares y difundir así versiones falsas de las cosas. Es el caso, por ejemplo, de quienes difunden la llamada interpretación *whig* de la Constitución inglesa, según la cual ésta ha de ser vista como el resultado de un contrato entre sujetos investidos de derechos individuales.

En sí, la teoría del contrato social es atentatoria de la lógica, muestra Hume, ya que se le quiere usar para formar gobiernos de una manera prejuiciada cuando en realidad se está partiendo de un prejuicio evidente: que las costumbres, por lo que implican de jerarquías y autoridades, no deben tener parte en la empresa, pero más allá de esto, los filósofos vulgares *whigs* malentienden el famoso conflicto civil inglés del siglo XVII al desacreditar el partido realista por haber defendido el principio de autoridad frente a la libertad reclamada por los puritanos. En realidad, asegura Hume, los realistas sabían lo que hasta el pueblo más atrasado tiene claro: sin autoridad no es posible la existencia de gobierno alguno. Considerar la derrota realista como una victoria de la libertad equivale a subvertir el verdadero sentido de las cosas. Sin autoridad no puede haber libertad, concluye Hume.

Hume percibe así una filosofía vulgar contemporánea que malentende el vínculo entre libertad y autoridad. El máximo ejemplo de filósofo vulgar para Hume es John Wilkes, quien en la década de 1760-1770 encabeza en Inglaterra —y con amplio apoyo también en Angloamérica— el movimiento radical en favor de una mayor libertad de prensa y de la democratización parlamentaria. Este movimiento de “Wilkes y libertad” señala, sin embargo, una nueva etapa dentro de la historia de la degeneración filosófica *whig*. Se trata de una masificación genuina del espíritu filosófico al estilo de la verificada con los puritanos durante la Guerra Civil, advierte Hume, aunque ahora ajena al impulso religioso que todavía movía a estos últimos y los había hecho instalar un parlamento-iglesia enfrascado tanto en asuntos bíblicos como fiscales y políticos. Ahora, bajo el reclamo de los derechos individuales, la multitud londinense ostenta un desprecio completo por todo lo que aparezca como una autoridad no emanada del reconocimiento de estos derechos y del contrato de gobierno.

La falsa filosofía encuentra así vías inéditas en su apelo al vulgo.³⁶ Por lo demás, el movimiento de Wilkes también da voz a un sentimiento nacionalista inglés que esgrime la idea de que Inglaterra enseña al mundo lo que es la libertad y la Constitución óptima, además de dar voz a un

³⁶ También en Hume la palabra vulgo no se refiere a plebe o clases bajas. Este filósofo constata que las clases medias, que valora como las más activas e inteligentes, también se dejan llevar por la demagogia de Wilkes. Así es que vulgares los hay en todas las clases y sectores.



desprecio profundo por el otro gran reino de la Unión Británica, Escocia. Esto último no deja de recordar aquel amor patriótico o nacional-particularista que Feijoo critica repetidamente como pasión vulgar de su tiempo.³⁷ El escocés Hume se muestra muy sensible al chovinismo inglés mencionado, como es natural.

Se aprecia, pues, que el temor por la difusión masiva de la filosofía vulgar por la vía de una politización innoble se agita en la mente de dos importantes pensadores dieciochescos de España y Gran Bretaña. Parece legítimo concluir que en Feijoo y Hume el concepto de filosofía vulgar se vincula progresivamente con el de política vulgar. Esta última es la que empieza a girar en torno a las ideas vulgares de nación (o patria), constitución y ciudadano. Estas nociones requieren, por tanto, ser esclarecidas desde una posición de filosofía verdadera. Ya en ello, Feijoo constata que la vanidad y la emulación suelen guiar a las naciones cuando se perciben entre sí,³⁸ de suerte que la difundida curiosidad por las peculiaridades nacionales viene a mezclarse con la pasión del amor a la patria o al territorio innato (reino, provincia, distrito).

Es preciso, por tanto, extirpar esta fascinación por lo único, lo singular, lo raro, que es un típico defecto de la aprehensión vulgar potenciado ahora por la afección a sí mismo. Hay que dejar sentado que la patria verdadera es el Estado de que se es miembro, por lo que afecto auténtico hacia ella lo habrá en la medida en que se acate su gobierno civil y se observen sus leyes. Si seguimos el modelo feijooniano de la utilidad en esto del amor patriótico, habrá que decir que la cosa o asunto es la sujeción al Estado y el modo los servicios que se hagan por la propia región. En el pensamiento político de Feijoo hay una clara subordinación del concepto de patria (particularidad) al de Estado (generalidad), lo que coincide con la subordinación de sociedad particular (amor al propio bien) a sociedad política (amor al bien común).

Hume, por su parte, aborda el punto desde la idea del carácter nacional. Señala que éste existe, pero como algo gestado a lo largo de generaciones por la vía de la memoria, el afecto y la emulación, tomada esta última en el sentido positivo a que se aludió en el apartado previo sobre este pensador. Es algo, pues, que surge de manera espontánea y ante todo por una participación en la vida común. Nada, pues, que tenga que ver con superioridades o vocaciones de liderazgo sobre los otros,

³⁷ Congruente con una actitud cosmopolita y supranacional, Feijoo lee y recibe la influencia de muchos autores franceses (literatos, filósofos, historiadores, ensayistas, etcétera). De ello da pruebas G. Delpy en su libro sobre las fuentes francesas de Feijoo: *Bibliographie des sources françaises de Feijoo*, Paris, Librairie Hachette, 1936.

³⁸ "Amor de la patria y pasión nacional", discurso X del tomo III del *Teatro, Obras*, I, § IV, p. 144, § VI, p. 145.



vistos como menos capaces, según sucede en el nacionalismo *whig*. En lo substancial surge como un flujo de simpatía, esto es, de la operación por la que alguien hasta ahora no registrado queda incorporado a la atención y disposición benevolente del que lo percibe. El carácter nacional es motivo de gozo y placer para los que lo viven y no puede llevar a la agresión o al desprecio. Sus atributos no son, en suma, distintos de los de un estilo arquitectónico que poco a poco se impone en una colectividad por su belleza y funcionalidad.³⁹

Por lo que toca a la constitución, queda también claro que a Hume le importa mucho la preservación de los distintos órdenes sociales de participación en que se desenvuelve la persona, de suerte que no se le debe concebir como origen y sanción legal de un mero agregado de individuos-átomos. En *Idea de una perfecta Commonwealth*, de que se habló en su momento, y sobre todo en *Del origen del gobierno*, uno de sus ensayos más tardíos (1777), este escocés deja en claro que la constitución debe integrar a las formas de asociación surgidas de la vida común desde tiempo atrás. Concibe, en fin, una constitución en que estos órdenes sociales, distintos de la sociedad civil, tienen más poder que el propio rey. Se trata de aquellos órdenes articulados en torno a familias, ciudades, provincias o regiones históricas, universidades, gremios, etcétera. Esto no los dispensa ciertamente de someterse a leyes iguales y generales para efectos de administración pública. Sin embargo, no se trata de anular estos órdenes en aras de un poder centralizado que elimine o demerite la participación que los individuos tienen en ellos. Si los órdenes sociales insertos en la vida común han sido decisivos en la formación de individuos, absurdo sería querer derogarlos a nombre de lo que a fin de cuentas es una agrupación de estos últimos.

En cuanto a Feijoo, éste no ofrece pensamientos muy concretos sobre la Constitución. Conviene mencionar, sin embargo, lo dicho por un claro continuador suyo en el programa de revitalización nacional en sentido utilitario, Bernardo Ward. Éste se refiere ciertamente en el discurso preliminar del *Proyecto económico* (1779) a una “constitución de gobierno [en España] que deja al rey un poder absoluto para hacer todo el bien que quiera”. No obstante, ya en el curso de la obra hace ver que este esquema de absolutismo no implica la apatía de los vasallos en aras de un activismo único del monarca, antes bien supone que colaboren diligentemente en obras de utilidad. Ya en su *Obra pía*, el escrito anexado al anterior, Ward no sólo contempla la participación de individuos sino también de órdenes religiosas, cofradías, municipios, etcétera, para los mismos fines.

³⁹ Livingston, *Melancholy*, p. 369-370.



Evidentemente, para Ward es un error rotundo pensar en una soberanía que aplaste las formas de asociación distintas de la de los vasallos en estado de sujeción civil al poder real. Lo que hace el rey es coordinarlos, al tiempo que las asociaciones animadas por el espíritu público —como las sociedades económicas de Campomanes— transmiten la inteligencia directiva. Se trata, en fin, de la inteligencia suprema y las fuerzas pulidoras subalternas de que habla Feijoo en “Voz del pueblo”, cuya intervención ocurre para aprovechar un sentido de la utilidad y la obligación (policía) que el vasallo ha absorbido ya en la vida común. Las formas de vida en policía que prosperan independientemente de la soberanía real contribuyen a la renovación nacional. Ellas son las que han infundido en el individuo la capacidad elemental de visualizar jerarquías, indispensable para integrarse a una constitución de gobierno absoluto como la aquí referida.

Así, si Hume y Feijoo denuncian el error de un ciudadano definido por los derechos individuales y la vinculación a una supuesta patria territorial, ello es porque estas últimas ideas resultan de la filosofía vulgar y son recogidas con entusiasmo por políticos igualmente vulgares, a menudo para efectos de oposición destemplada y hasta movilización masiva (caso de Wilkes). El verdadero ciudadano está definido por virtudes antes que por derechos, y entre las primeras destacan la benevolencia y la elevación de alma según la concepción ciceroniana (Hume) o la “ingenuidad” o franqueza y la magnanimidad (Feijoo). En ambos casos se trata de individuos conscientes de la inexistencia de virtudes o méritos que no se originen y preserven en la vida común, sea que a ésta se le identifique con el reino de la costumbre o la policía. Saben, pues, que como individuos ellos mismos se deben a éstas.

Según Hume, el gran beneficio del retorno del filósofo a la vida común es el hacerlo generoso y confiado en un orden providencial cuyos resortes no domina pero de los que está cierto. Desde este talante puede desarrollar el verdadero filósofo una marcada civilidad o disponibilidad incondicional para los deberes públicos, sobre todo aquellos establecidos por la tradición. Esta honesta generosidad falta en personajes como Wilkes y Pitt el Viejo, ese político inglés que Hume detesta por promover guerras comerciales con motivación chovinista y desvirtuar así el sentido sociable y civilizador del comercio.⁴⁰ También falta en Rousseau, a quien Hume tiene ocasión de conocer y tratar con cierto detenimiento durante un viaje hecho por el suizo en Inglaterra, un episodio que permite al escocés apreciar el remilgado sentimiento de culpa latente en muchas ideas de Rousseau.

⁴⁰ Hume reprueba severamente los fines hegemónicos de la Gran Bretaña al embarcarse en la guerra de los Siete Años (1756-1763).



Lo anteriormente visto basta para mostrar la importancia que en las corrientes atlántica y española adquiere la crítica de una filosofía vulgar que alimenta a la política vulgar. De manera natural surge la siguiente pregunta: ¿cómo se manifiesta esta misma preocupación en las corrientes italiana y alemana?

Muratori sitúa la patología de los filósofos en relación con el apetito de la propia estima y alabanza, aquel que en su opinión no ha sido detectado debidamente por los moralistas de las épocas anteriores. Primera y primariamente este apetito se manifiesta como un ansia de estima de sí mismo, pero pronto deja el lugar al deseo de ser apreciado por los otros.⁴¹ Universal en su incidencia, este apetito puede ser particularmente provechoso o dañino en los hombres de letras, según los mueva a la utilidad pública, esto es, a contribuir al gobierno y la delectación honesta de los otros, o bien a la persecución de fines muy deshonestos. Ejemplo patente de esto último son algunos letrados que se desentienden de lo que más gloria acarrea a un ser humano: la práctica continua de las acciones y costumbres rectas. En tal caso no queda hablar de ellos más que como “la peste del mundo”, asegura Muratori, ya que su fama se sustenta en motivaciones inicuas. Entre estos sabios y profesores la ciencia sirve para satisfacer la concupiscencia y las pasiones, no para expresar un amor genuino a la virtud.

El sabio falso en el sentido de Muratori es impío, esto es, un individuo que se beneficia de la buena fe de la sociedad y se insurrecciona a la vez contra ella, dado su desapego a la honestidad de costumbres. No es ilícito anhelar la gloria, aclara Muratori, pero sí el pretender conseguirla sin virtud. Un sabio egregio, aquel que se atiene a los deberes religiosos, no actúa por el deseo de alabanza. Si ésta llega, la acepta como una forma de glorificar a Dios. Letrados de menor virtud, pero todavía sabios, suelen ser más condescendientes con la gloria mundana, si bien todavía se muestra capaces de verla como algo casual y apreciable en cuanto que acarrea una alegría inesperada. Son los hombres situados en el escalón inferior de la sabiduría quienes más buscan la alabanza de los demás, lo que se explica por sus miras limitadas a la persecución de la virtud civil, siempre inferior a la religiosa.

El apetito de estima y alabanza opera entonces como el de hacienda, ya que se dirige a un bien puramente temporal. Sin embargo, Muratori tiene claro que la alabanza debe ser situada a un nivel de beneficio más alto que la riqueza, que supone el riesgo de la disipación personal y familiar. El italiano no tiene inconveniente en recomendar la conquista del reconocimiento como una forma de ganar contactos en la sociedad polí-

⁴¹ Muratori, *Filosofía moral*, I, p. 246-254.



tica. Esto se debe hacer, sin embargo, como un ejercicio legítimo de la prudencia personal, de algo en lo que el individuo actúa calculadamente en pos de un fin aceptable y no como esclavo de la pasión.

Reaparece, pues, el tema ciceroniano de la imposibilidad de una utilidad sin honestidad. Muratori tiene como característica infaltable de la falsa o impía filosofía el creer posible que se puede tener la primera sin la segunda. Tratado ya el punto en el apartado dedicado a este autor, no abundamos más en él. Nótese simplemente que la patología filosófica de la impiedad remite aquí a una pasión universal y primitiva, la más elemental de todas en el esquema de Muratori: el amor propio. Desbocada, esta pasión primaria entraña el grave riesgo de un profundo desequilibrio moral, de ahí el estado de alerta continua que los hombres de profesión intelectual deben mantener a este respecto, sobre todo si gozan ya de reconocimiento, pero además de este peligro, la profesión literaria puede despertar una segunda tendencia moralmente disolutiva. Muratori la señala al hablar de Epicuro, el filósofo que explicó la felicidad mediante términos como “placer” o “voluptuosidad” cuando perfectamente podía haber recurrido a “contento”, “delectación”, “alegría”, “gozo”, etcétera, que hubieran sido más justos con el imprescindible componente espiritual de ese estado. Se trata de una manipulación deliberada de los conceptos que priva a éstos de su componente de honestidad, que para Muratori es la esencia de lo espiritual. Por descarriar a los otros respecto del verdadero sentido de las cosas, en este caso de la felicidad, Epicuro también los orienta hacia lo contrario de lo que buscan. Ya en lo relativo a la filosofía moderna, Muratori detecta falsa filosofía en Locke, como se pudo ver en su momento. Para el sabio modenense el peligro de la falsa filosofía es tan actual y acuciante como para Feijoo y para Hume.

Ahora bien, ¿cuáles son los efectos políticos de profesar una filosofía equivocada, según Muratori? Desde luego es menos explícito a este respecto que Feijoo y Hume. Sin embargo, un buen punto de partida en nuestra búsqueda es esa condenación suya del sabio que antepone la satisfacción de la concupiscencia a la de la confianza pública depositada en él. Un planteamiento de este tipo no deja de remitir a la idea estoica del decoro, tal como aparece en *Los oficios* de Cicerón.⁴² Según éste, las personas que viven en el decoro son quienes más merecidamente se ganan la atención (*i. e.* el aprecio) de los de su entorno. Supone así una conducta humana en la que se exhibe lo requerido por cualquier virtud particular y la general; en suma, se actúa con orden, coherencia y arreglo, de suerte que no se escatima la reverencia debida a todos los hombres, incluidos los vulgares.

⁴² Cicerón, *Oficios*, libro I, cap. 28, p. 29



Dos elementos deben estar siempre presentes en el decoro: la justicia o abstención de hacer daño a otros y el respeto o abstención de ofenderlos. Quien conoce el decoro conoce el mejor tono en el trato con los otros y no falla nunca o casi nunca en ello. Los movimientos de su ánimo son proporcionados y deleitan tanto como los de un cuerpo bello y bien dispuesto. En traducción a la terminología de Muratori, el decoro es ese buen gusto que infunde la medida adecuada en todo. Como despliegue de justicia y respeto, el buen gusto constituye el factor más humano y humanizante. Lo decisivo de dicho decoro es que el individuo cumple con lo que los otros esperan de él, si no es que va aún más allá.

El filósofo vulgar concebido por Muratori carece evidentemente del sentido general de la medida y la pertinencia que redundan en el respeto y la justicia para todos. Epicuro fue presa de esta patología al suponer una felicidad consistente en placeres ininterrumpidos, algo que sólo podría conseguir un individuo residente en un jardín de delicias en situación de lejanía de sus congéneres. Locke demostró adolecer de lo mismo al sugerir tesis materialistas respecto de conceptos que en su esencia se refieren a realidades espirituales. Ya en lo político, la falta de respeto y justicia se manifiesta cuando se antepone el placer y la comodidad a la obligación de todos de participar en la empresa de la felicidad pública,⁴³ situación que Muratori critica en una vena muy parecida a la que Ward muestra algunas décadas después. Aquí viene a cuento el concepto de República, punto de partida del italiano para recordar que el pueblo vive en una sociedad gobernada en Estado por el príncipe, en lo que “sociedad” tiene una connotación individualista (conjunto de átomos-individuos) y a la vez integrativa (es pueblo). Todo esto encaja perfectamente con el principio del decoro o buen gusto como forma esencial de la participación en lo colectivo, pues es de la satisfacción de una expectativa social —la colaboración de todo individuo a la felicidad pública bajo el príncipe como principal encargado— que depende el gozar de la paz y la tranquilidad públicas.

La vertiente italiana es la que sin lugar a dudas más profundamente ataca lo vulgar en el sentido de bajeza en el gusto y las conductas. Si el decoro consiste en una veneración de todos los seres humanos, de manera automática se excluye cualquier pasión nacional en sentido de singularizarse agresivamente frente a los otros. Muratori admite que la expresión “gloria de una nación” tiene sentido, tanto como que la considera equivalente a felicidad pública; sin embargo, esta equivalencia sólo se verifica si de por medio hay una tarea cultural en que todos participan según su propia capacidad individual y sin perjuicio de las otras naciones.⁴⁴

⁴³ Este es una idea que recorre el capítulo III de *Felicidad*, de Muratori.

⁴⁴ Continisio, *Governo*, p. 20-25, señala la importancia del tema de la gloria cultural italiana en Muratori.

La nación se sustenta en el decoro y a la vez ha de ser fuente de decoro de las demás. En cuanto al ciudadano verdadero, que debe ser virtuoso, éste ve en el bien de la República el suyo propio, mientras que la filosofía vulgar, por desentenderse de lo honesto decoroso, fomenta ante todo un “ciudadano” que busca el placer y las comodidades. El decoro o buen gusto afianza en el individuo la intuición de la honesta espiritualidad, de la misma manera que la policía de Feijoo lo hacía respecto de la honesta obediencia y la costumbre de Hume sobre la honesta benevolencia. Como intuición, el decoro lleva consigo una especie de visualización de la virtud que Muratori nunca se cansa de recomendar: la humildad.

Acorde con esto, la constitución ideal es la que arregla los asuntos públicos por una óptima combinación de los principios de utilidad y honestidad, con primacía evidente de esta última. Por la misma senda que Muratori, Verri condena el recurso judicial a la tortura que se hace en Milán, esto es, a una inhumanidad que se aplica a discreción del juez y que se quiere justificar en nombre de su utilidad para la indagación de la verdad, pese a no estar sustentada en ninguna ley milanesa y ser por tanto ilegal.⁴⁵ Aunque no lo plantea explícitamente en estos términos, Verri reclama aquí el primado de la honestidad sobre la utilidad de la manera más directa que pensarse pueda.

Queda hablar de la corriente alemana para cerrar las consideraciones sobre la condena a la filosofía y la política vulgares. Rastrear esta crítica en Wolff implica retomar el concepto de la intuición deleitable de la perfección, aquel que él mismo considera su principal aportación a la filosofía moral.⁴⁶ En un primer momento, sin embargo, conviene remontarse al enfrentamiento de Wolff con los seguidores del filósofo y teórico del derecho natural Christian Thomasius, paso indispensable para saber cómo plantea en general el problema de la verdadera y falsa filosofía. Según señalan los biógrafos de Wolff, ya en sus primeros años como catedrático en Halle (Prusia) le resultaba fastidiosa a éste la oposición de los adversarios mencionados, sobre todo porque Thomasius era un catedrático prestigiado y rival en esa misma universidad.⁴⁷ Es en contraste con la tradición thomasiana-pietista, y muy particularmente con el eclecticismo filosófico profesado por ésta, que Wolff enarbola la bandera de la

⁴⁵ Sus *Osservazioni sulla tortura* u *Observaciones sobre la tortura*, terminan de ser redactadas en 1777, pero Verri no se atreve a publicarlas en vida. Son editadas en 1804, algo después de que José II de Austria ha abolido la tortura en sus dominios imperiales (incluido Milán) en 1784.

⁴⁶ Schwaiger, *Problem*, p. 111.

⁴⁷ Johnatan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 544-562, trata a nivel general de las discusiones filosóficas desatadas por la filosofía de Wolff en Alemania y otras partes. Entre ellas se cuenta, desde luego, la sostenida con los thomasianos, quienes atacan con peculiar agresividad a la filosofía leibniciano-wolffiana.



verdadera filosofía. Una buena manera para abordar este desacuerdo es la discusión sobre las causas del error humano.

Según Thomasius, los errores de los hombres resultan de la “corrupción” del entendimiento, esto es, de un estropeamiento que hace al intelecto disfuncional en sus operaciones.⁴⁸ Causas últimas de este estropeamiento serían las inclinaciones y los apetitos, cuyo dominio de la conducta demuestra la independencia de la voluntad frente al entendimiento. A este postulado thomasiano contraponen Wolff sus ya expuestas ideas sobre la intuición deleitable de la perfección, la operación decisiva del conocimiento. Aunque Wolff admite que dicha intuición puede ser defectuosa, ello no significa que acepte una corrupción intelectual en el sentido thomasiano. Su explicación del error remite a la naturaleza misma de la intuición deleitable, que en sí no ofrece garantías de acierto. Lo conocido por esta intuición requiere ser sometido a la prueba del silogismo para precisar su verdad o falsedad. De esta manera, la condición prejuiciosa del hombre no es la clave de sus errores sino la poca garantía de verdad de su operación cognitiva espontánea, que de cualquier manera está sujeta a ser corregida por la operación silogística. Wolff tiene tal confianza en los alcances del razonamiento silogístico, que en ellos se basa para reprobar toda duda sobre la fuerza cognitiva del hombre. A éste lo considera de hecho un copartícipe del conocimiento divino.⁴⁹

El conceder al conocimiento racional la condición de objetivo y universal es el distintivo del filósofo verdadero dentro del pensamiento de Wolff. Falso filósofo será aquel que se sustrae a la obligación de pensar y actuar según esta verdad. Ahí está el caso de los thomasianos mismos, quienes sostienen que el proceder sistemático de Wolff acaba inevitablemente en sincretismo, esto es, en una conciliación ilusoria de verdades inconexas y contradictorias. El filósofo, argumentan los thomasianos, debe ser ecléctico, lo que significa que debe asimilar lo bueno de las distintas filosofías pasadas como un paso necesario para el desarrollo de la propia reflexión, pero precisamente es este ideal thomasiano, el de un itinerario ecléctico individual como senda para conocer las principales

⁴⁸ Silvia Carboncini, “Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius”, en Jean Ecole (comp.), *Autour de la philosophie wolffienne. Textes de Hans-Werner Arndt, Sonia Carboncini-Gavanelli et Jean Ecole*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 2001, p. 256.

⁴⁹ La diferencia entre lo que sabe Dios y lo que logra saber racionalmente el hombre, según Wolff, es cuantitativa y no cualitativa, Lutterbeck, *Staat*, p. 157-158. Importante es también lo que sobre esto dice Hans-Werner Arndt, “Erste Angriffe der Thomasianer auf Wolff”, en *ibidem*, p. 233. Frente a la aspiración wolffiana a construir un sistema filosófico, varios thomasianos propugnan la realización de una enciclopedia filosófica, como señala Silvia Carboncini, “Tradition”, p. 254.

verdades filosóficas, lo que drásticamente se ve relativizado por Wolff, quien no da cabida a una autonomía intelectual de esa índole. Wolff no concibe un filósofo que se apoye preponderantemente en la reflexión propia, aun cuando lo haga en la idea de asimilar lo bueno de un conjunto de filosofías ya hechas, es lo experimentado, no lo reflexionado, lo que ofrece a la persona elementos seguros en el proceso del conocimiento. Es lo experimentado, no la familiaridad ecléctica con corrientes filosóficas, lo que aporta verdadera materia prima que pasa a ser procesada, corregida o reelaborada por la razón. La teoría wolffiana de las secuencias del conocimiento moral arrojará más luz sobre este planteamiento.

Según Wolff, el conocimiento ético se inicia con la adquisición de nociones conceptuales que aún requieren afinamiento.⁵⁰ Es el caso de la virtud, por ejemplo, de la que el sujeto se forma una cierta idea cuya corrección depende del grado de claridad con que alcance a concebirlo. A esta primera fase del conocimiento Wolff la llama "cognición simbólica". La siguiente fase consiste en que el individuo precise el significado de los conceptos remitiéndolos a su propia experiencia. Es entonces cuando interviene la intuición deleitable de la perfección, la cual visualiza y aclara el contenido del concepto con recurso a esta experiencia, por lo que el sujeto procede a la tercera fase de su conocimiento, la "cognición filosófica", en que aplica la prueba silogística a lo aportado por la experiencia.⁵¹

Estas tres fases vinculan, por tanto, dos niveles: el de la experiencia y el de la razón. Es importante notar que aunque el término experiencia se refiere ante todo a la propia del sujeto, Wolff acepta una *experientia aliena* (es decir, de otros) a la que el sujeto inevitablemente recurre en vista del carácter siempre limitado de la suya. Es así como Wolff habla también de una *experientia communis* (compuesta por la propia y la ajena), por la que las mentes individuales se ven influidas por las costumbres, las pasiones y el lenguaje, y que por lo mismo devela el origen comunitario de gran parte de las ideas.

El interés de Wolff por esta experiencia y por la descrita en los libros de historia, donde ve una importante fuente de conocimiento moral, revela su aguda conciencia de que el conocimiento no se genera al margen de lo social. En tal esquema, la abstracción o *reflexio* es la simple comparación o ponderación intelectual que ocurre tanto en la experiencia propia como

⁵⁰ Sobre este proceso de conocimiento ético, con énfasis en la importancia de la *experientia propria, communis y domestica*, Hans-Werner Arndt, "Zu Begriff und Funktion der moralischen Erfahrung in Christian Wolffs Ethik", en Ecole, *Philosophie*, p. 159-171.

⁵¹ El contenido del silogismo en cuestión es el siguiente: una premisa mayor en que se afirma que un tipo de acción conlleva tal consecuencia virtuosa; una menor en que se constata el hecho empírico de que tal acción ha ocurrido y conllevado la consecuencia mencionada y la conclusión correspondiente.

en la colectiva, así es que tiene parte en el primer nivel del conocimiento (empírico) y en la intuición que lleva al segundo (racional). No se le puede reconocer; sin embargo, la garantía de la racionalidad universal (silogismo), frente a la que sólo tiene un *status* de instrumental. El filósofo está para llegar a este último nivel, el de la racionalidad, no para quedarse en la reflexión.

Lo anterior explica el rechazo de Wolff a un conocimiento basado sólo en la reflexión, incluso sobre la filosofía pasada, dado que esto significará desconocer la relevancia de la experiencia y del impulso implícito hacia la racionalidad plena que las nociones colectivas llevan ya consigo. Una prueba de esta inmediatez, tal como la entiende Wolff, la ofrece la visualización de la verdad ética por la vía del ejemplo contenido en la fábula moral, una operación asequible a la intuición deleitable de la perfección y posibilitada por la experiencia común, que Wolff llama ahora “noticia de las cosas vulgares”. (*i. e.*, comunes) El ejemplo moral en cuestión puede suscitar la visualización de la honorabilidad o vileza de una acción. De esta manera, incluso quien no practica la cognición filosófica puede estar ya preparado para el conocimiento ético. Por tanto, es la vida común, no el conocimiento de la filosofía del pasado, la que ya pone al individuo en ruta hacia la racionalidad.

Lo anterior también es decisivo en la desautorización wolffiana de la tesis thomasiana de una voluntad independiente del entendimiento. Esta tesis debe quedar desacreditada, según Wolff, por los alcances del ejemplo moral para fines de una honestidad honorable. Esta honorabilidad o respetabilidad, que es como procede traducir la *honestas* invocada por Wolff, corresponde al decoro de Muratori, la policía de Feijoo y la costumbre de Hume. No por casualidad se niega el wolffiano Justo a considerar que la honestidad quede limitada al recinto de las clases aristocráticas. De ser así, afirma, habría que conceder que la corrupción de éstas se contagiará indefectiblemente al resto social, idea montesquiana que Justo rechaza, según se vio en su apartado. La ciencia de la policía de Justo supone que donde se preserva un colectivo humano existe de manera infalible un mínimo —quizás difuso ciertamente— de honorabilidad compartida. También desde este punto de vista los planteamientos wolffianos acarrearán una ruptura muy significativa con Thomasius, quien invoca el *honestum* pero lo limita a una esfera moral individual en que genera tranquilidad interior.⁵² Para Wolff lo honesto tiene un alcance mucho mayor y de importancia decisiva en lo público.

⁵² Lutterbeck, *Staat*, p. 43. Thomasius habla también de un decoro al estilo de Muratori, pero lo limita a la sociabilidad particular, ajena a la esfera de coerción o influencia del Estado.



El falso filósofo, desde la visión de Wolff, gusta de ostentarse como muy realista en los asuntos del conocimiento. Sin embargo, tal filósofo no se formula una pregunta esencial o la formula sin los alcances que debería: ¿qué relación hay entre el conocimiento y la vida en Estado?⁵³ La filosofía wolffiana se cuestiona esto y responde que hay un vínculo indisoluble entre una y otra cosa: el perfeccionamiento del individuo. La búsqueda de este perfeccionamiento, vigente en grado de categórico por la ley de la naturaleza, informa lo que en el ideario de Wolff el Estado puede y debe ser en forma simultánea. De esta manera la paz y la seguridad públicas, los fines tradicionalmente aceptados para el Estado, adquieren sentido renovado en tanto que permiten una búsqueda general de saber universal. La intuición deleitable de la perfección está siempre ahí, potencialmente lista para llevar al sujeto del nivel empírico al racional, pero es la sociedad civil en forma de Estado la que aporta el imperativo que orienta continuamente al individuo hacia el rumbo decisivo, que es en sentido de perfeccionamiento. Esto explica el sistema de educación elemental semipública que Sonnenfels quiere ver confiado al Estado, en lo que se combina la visualización intuitiva de verdades básicas por el niño o joven con un entrenamiento para el juicio rápido y eficiente.

Desde esta posición rechaza Wolff las imputaciones de los thomasianos en el sentido de que su filosofía representa la ruina de la religión, la moralidad, la disciplina y la honorabilidad, en suma, de la Constitución entera.⁵⁴ El mero hecho de que éstos hablen como si la filosofía y el saber no trascendieran con su beneficio a los fines particulares revela la magnitud de su error. Wolff insiste en lo contrario y en congruencia con tal posición impulsa la redacción de obras filosóficas en alemán, el idioma nacional, dentro de un plan de difusión de la Ilustración en su país.⁵⁵

La realización del saber universal involucra las fuerzas más elevadas del alma humana, es decir de los súbditos y la nación entera, y es desde esta certeza que Wolff establece su distancia con el tipo de política zelota promovida por los protestantes pietistas, aliados de los thomasianos contra él. Éstos se aprestan a apoyar incondicionalmente al rey prusiano en sus medidas de absolutismo patrimonialista.⁵⁶ Así, si los pietistas se mues-

⁵³ Thomasius es más filósofo de la sociedad civil que del Estado, como apunta Lutterbeck, *Staat*, p. 42-143.

⁵⁴ Wolff mismo señala este tipo de argumentos como usado por sus enemigos en sus *Vernünftige Gedanken des menschlichen Verstandes*, cap. XIV, § V, *apud* Carboncini, "Tradition", p. 257, nota 57.

⁵⁵ Günter Barudio, *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648-1779*, trad. Vicente Romano García, México, Siglo XXI editores, 1989 (Historia universal Siglo XXI, 25), p. 199-200. También Thomasius había redactado ya obras en alemán.

⁵⁶ *Ibidem*. Los pietistas de Halle contribuyen a desprestigiar y expulsar a Wolff de esa universidad (1723) tras convencer al rey Federico I de que la filosofía de éste adolece de fatalismo

tran encaminados a hacer de la emoción religiosa interior una pasión de resistencia política contra el extranjero,⁵⁷ Wolff defiende la tradición del pensamiento nacional en un plano filosófico, con argumentos y razones.⁵⁸ Finalmente, por lo que toca a la ciudadanía que puede concebirse sobre bases wolffianas, ya en el apartado dedicado a Wolff se explicó cómo ésta supondrá un gran amor y dedicación a la búsqueda de las verdades. En ningún caso implicará faccionalismos o parroquianismos, pues la “sabiduría del mundo” es el ideal filosófico de Christian Wolff.

Lo anteriormente expuesto muestra un aspecto del pensamiento utilitarista neomercantilista en el que la influencia de la filosofía moral resulta particularmente relevante. La consideración de este nuevo aspecto desmiente frontalmente cualquier interpretación del utilitarismo neomercantilista como una variante indulgente con el hombre egoísta, algo a lo que parecía dar pie el individualismo implicado en sus ideas económicas. También es en esta otra cara de la corriente donde se revela más claramente la franca inserción de estos autores en la tradición occidental de la filosofía política. Conceptos como libertad, autoridad, Estado, sociedad, constitución, ciudadano, marcan la pauta en esta nueva serie de reflexiones. La demostración del origen social del individuo (la temática recién expuesta) remite a los fines tradicionales de la vida en la *polis* (la paz y la tranquilidad), sin que vuelva a ser preciso el situarlo en los distintos ámbitos o procesos en que se desenvuelve como útil.

La filosofía de la vida común o experiencia común gira en torno al convencimiento de que el individuo es producto de la colectividad y producto eminentemente moral: sólo a partir de un cierto grado de vínculo e identificación afectiva con ella puede existir. Lo humano está dado precisamente por esto último. Incluso en Wolff, autor de una teoría jurídica que postula la vida civil como resultado de un contrato, es la filosofía y no la teoría de marras lo que a fin de cuentas explica el *proceso* del que resulta el individuo. La *experientia communis* invocada por

leibniciano e incita por ello a la deserción de soldados en el Ejército, Manfred Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 25. Wolff permanece desterrado de esa universidad hasta 1740.

⁵⁷ Sobre cómo este sentimiento interior de resistencia viene a transformarse, con apoyo en el discurso filosófico kantiano, en uno de nacionalismo beligerante hacia comienzos del siglo XIX, Isaiah Berlin en su ensayo “Kant como origen desconocido del nacionalismo”, p. 345, incluido en Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. Pedro Cifuentes, ed. Henry Hardy, Madrid, Taurus, 1998, p. 331-354.

⁵⁸ Pues Wolff llega a resentir la entronización de Maupertuis y de la filosofía empirista ilustrada en la Academia de Ciencias de Prusia hacia 1750, lo que ocurre dentro de un contexto de acercamiento intenso al ambiente iluminista francés por parte del rey Federico el Grande, Barudio, *Época*, p. 223-224. En general, Wolff critica tanto el gusto inglés por el librepensamiento como el deísmo, el escepticismo y el materialismo franceses, Hazard, p. 48.



él es ante todo un concepto de la filosofía. No se entiende bien a estos autores si se olvida la importancia de su filosofía moral en la idea que se forman del individuo.

Lo que explica esta especie de dualidad de filosofía política entre un *zôon politikon* definido desde el concepto de utilidad (capítulos I a IV) y otro definido desde el concepto de humanidad (capítulo actual), es la adopción por nuestros autores del viejo dualismo de raíz griega de naturaleza y convención o naturaleza y artificio (*Phycis* y *nomos*), que incluso un filósofo tan moderno como Hume no se abstiene de retomar.⁵⁹ El dualismo se expresa en que se reconoce: 1) una causación natural eficiente del componente moral más fundamental (la honestidad propia del ser humano vista en este capítulo), y 2) una intervención del artificio humano para crear opinión, convención e instituciones, en suma, para adaptar la utilidad a la diversidad de las formas sociales (lo expuesto en las partes previas). Este dualismo, que se desdobra en el de hombre e individuo,⁶⁰ explica la paradójica situación de que los utilitaristas neomercantilistas divergen notablemente en su idea del régimen político ideal (producto del artificio) pero coinciden en denunciar a la filosofía vulgar como algo atentatorio de lo humano. Paz y seguridad (metas políticas naturales) sólo se verifican por medio de las formas útiles de gobierno (metas políticas del artificio).

Ajustada a diversos modelos un tanto fisicistas de fundamentación de lo útil (atracción y tendencia, equilibrio, concordancia, relación cosa/modo), la categoría de utilidad es decisiva para compaginar lo afirmado por las tradiciones políticas con las conveniencias del lujo, la moneda, el crédito, etcétera, en términos de conductas individuales, que tanto interesan al neomercantilismo. Ya en lo relativo a la utilidad resultante de una conducta honesta del hombre, tópico ciceroniano sobre la condición humana admitido por estos autores, la categoría adquiere un contenido moral completo que se refiere al sustento de la vida pública en la común.

Es interesante constatar, por otra parte, que en el abordaje de sus respectivos temas las dos vertientes del utilitarismo neomercantilista proceden de manera inversa. En la búsqueda del individuo útil se ha prescindido un tanto de los contenidos morales del concepto de Constitución, la ciudadanía y la nación. Ahí se ha partido de un individuo integrado ya en su comunidad política y que es gobernable en la medida que logra encauzar sus pasiones hacia la generación de riqueza y poder, además de cultivar su capacidad intelectual de opinar y hacer distinciones sobre lo necesario y probable para tomar parte en las convenciones e institu-

⁵⁹ Haakonssen, *Science*, p. 23.

⁶⁰ Dualismo que no se ha observado hasta ahora, pues se ha utilizado muy frecuentemente estos términos de manera indistinta. Sólo cuando se le señale explícitamente en el texto, como en este y los siguiente párrafos, se empleará la distinción de términos.



ciones públicas. Así, la meta del estudio del individuo útil es definir tanto las pasiones más importantes para la generación de riqueza como el programa de vida que lo desarrolla intelectual y moralmente. En la vertiente de la filosofía de la vida común o experiencia común se realiza un diagnóstico de la salud pasional del hombre puesto en contacto con la filosofía, de lo cual se parte para prevenir una comprensión desvirtuada de “Constitución”, “ciudadanía” y “nación”.

Ahora bien, complementadas las dos grandes vertientes del pensamiento utilitarista neomercantilista, es conducente sacar las conclusiones más generales de una consideración conjunta de ambas. Tres enunciados resumen las principales ideas políticas de estos autores en relación con el tema del hombre útil, entendido ahora como suma de individuo y hombre, según los sentidos tomados en los últimos párrafos previos:

1. *El gobierno es un fin en sí mismo.* El utilitarismo neomercantilista llega a la conclusión de que tanto en la vida pública como particular las pasiones exigen ser reguladas, equilibradas o incluso moldeadas. Factor siempre presente en la convivencia humana y origen potencial tanto de agitación como de aplicación provechosa, las pasiones deben ser una preocupación central del gobernante y el gobernado por igual. Cuando Montesquieu y Hume subrayan la morigeración de las pasiones resultante del libre curso del propio interés, en tanto que Muratori enseña el gobierno de las pasiones, Wolff el imperativo del perfeccionamiento y Feijoo el pulimiento por la vía del ministerio, se dirigen tanto a quien detenta el poder político como a quien lo padece. Ambos destinatarios tienen la responsabilidad del control y el provechoso encauzamiento de las pasiones, presupuesto indispensable para hacer valer el bien público en cualquier comunidad política.

Pero más allá de la proyección del utilitarismo neomercantilista en la concepción del gobierno, que es a lo que se refiere el párrafo previo, debemos decir que la vertiente político-filosófica de este ideario, la recientemente expuesta, deja en claro que el gobierno civil o público no es visto como un simple instrumento para el control o regulación de las pasiones, que es lo que en un primer momento se podría pensar. El gobierno (doméstico, público o del afán particular) es un fin en sí mismo desde que el individuo viene definido como producto del colectivo, con la revaloración filosófica del carácter humanizante de la vida común. El buen gobernante civil no sólo respeta estas formas de vida común sino que sabe transmitir la legitimidad y autoridad de éstas al gobierno que él encabeza.

Hemos visto las fórmulas que se proponen para lograr esta meta: respeto y veneración a las costumbres en Hume, al buen gusto en Muratori, a la honorabilidad en Wolff, a la policía en Feijoo. Todas estas fórmulas



se orientan al fin de una vida pública con individuos provistos de sentido de autoridad desde su educación doméstica hasta la actividad más privada y personal que realicen, si bien es cierto que las de honorabilidad y policía suponen un énfasis mayor en el proceso doméstico formativo que las otras. Un gobierno supremo bien estructurado y establecido sólo corporiza esta autoridad de una manera más visible y racionalizada que las formas de dominio intermedias o elementales.

2. *Constitución, nación y ciudadanía tienen su verdadero significado en la filosofía.* La discusión sobre la verdadera y la falsa filosofía ha revelado un rechazo tajante a toda filosofía que desacredite o disminuya las formas de participación individual en la vida común. Si las desacredita es germen de mala política, cuyos estragos se agravan por una comprensión filosófica deficiente de la constitución y la nación. En tal situación la filosofía no tiende el puente que debería haber entre el ámbito preracionalizado de la vida común y el racionalizado del orden civil. Hume es quien probablemente expresa de manera más concreta el origen de este mal, percibido de cualquier manera por todos los autores: un reduccionismo que concibe al individuo como algo autónomo de la vida común.

En términos generales podemos decir que la mala comprensión de la Constitución y la nación se debe a que se les atribuye su origen en alguno o algunos actos filosóficos heroicos y autónomos del proceso histórico o de la ley de la naturaleza, realidades estas últimas que no se entienden sin considerar la vida común. El falso filósofo invoca la Constitución y la nación para re-escenificar imaginariamente actos fundacionales míticos en sentido segregacionista o de integración social ilusoria por malabares filosóficos, con lo que se muestra desconocedor de los verdaderos orígenes de la asociación humana. La verdadera filosofía sabe muy bien que la Constitución y la nación son productos históricos o “naturales” (de ley natural) y surgidos por tanto de la vida común. Su condición no es la de fines en sí mismos sino de elementos indispensables para el gobierno civilizado (el verdadero fin) por motivo de su función social integradora.

En cuanto a un derecho con tanta garantía jurídica como el de la propiedad, reconocido particularmente por Hume y Montesquieu, su sentido último es tender también un puente entre la vida común y el orden civil, puesto que por él la persona modesta que “crece” desde su actividad económica diaria se integra —tras un cierto tiempo— a la clase de los propietarios, la médula de la nación política. Dada esta última función, el ejercicio de este derecho recuerda al de apoyo mutuo de Wolff, que también supone el traslado del individuo de lo común pre-racional a lo racional procesando la carga de moralidad originalmente infundida. Tal es el sentido de los “dispositivos jurídicos” en la obra de estos

autores, en quienes los dictados del derecho se supeditan a los filosóficos. A este nivel hay plenamente ciudadano útil y no mero vasallo o súbdito útil, pues la persona dispone del conocimiento verdadero de lo que es la Constitución y la nación, que impide verlas como objetos de pasión. A este nivel también es posible concebir a la nación como un agregado de individuos,⁶¹ con la salvaguarda de que no se olvida que la individuación resulta de influencias morales formadoras y no de una abstracción o abstención de la vida común.

3. *La utilidad no tiene fronteras.* En las conclusiones anteriores se ha explicado lo que posibilita respectivamente un súbdito y un ciudadano. En esta tercera conclusión tenemos al héroe de la utilidad, al individuo que se convierte en agente especial en un plan de utilidad universal, trascendente a todo orden civil y por lo mismo realmente excepcional. Es el gobernante santo de Feijoo, el sabio legislador y fundador de un Estado de Hume,⁶² el sabio universal de Wolff, el elocuente predicador patrístico de Muratori. A este nivel, el hombre útil es participante ya no sólo de la vida común y el orden civil sino de la historia o la ley natural de la humanidad. La causa de su excepcionalidad es una sabiduría humana más elevada que la necesaria para los órdenes de cosas antes expuestos: la intuición de una cierta providencia o inteligencia superior que rige al mundo y se actualiza en cada momento y situación. Precisamente por ello, la utilidad excelsa de sus acciones no suele ser percibida sino al paso del tiempo, cuando las generaciones posteriores de ciudadanos y súbditos voltean a verlos y advierten la deuda providencial que los une a ellos.

Tales son los tres principales niveles en que se concibe al hombre útil por el utilitarismo neomercantilista: súbdito, ciudadano y héroe.⁶³

Se habrá advertido que casi no se ha hablado ahora de Montesquieu, algo extraño en vista de su pensamiento eminentemente político. No existe en él una discusión tan directa de la dialéctica de la verdadera y falsa filosofía, por lo que hubiera sido necesario un cierto rodeo para exponer el punto según sus escritos. Sin embargo, ciertos pasajes develan la coincidencia con Hume respecto de una libertad política que debe ser distin-

⁶¹ En "De los caracteres nacionales" ("Of National Characters"), de 1748, Hume se refiere así a la nación: "...since a nation is nothing but a collection of individuals." Hume quiere recalcar ahí por cierto que los individuos están sujetos a influencias morales que los homogeneizan en modales o hábitos, no en un temperamento general dado por el clima y el suelo. Las influencias morales se despliegan como reflejos entre las mentes, Hume, *Essays*, ed. Haakonssen, p. 79.

⁶² Se refiere a esta figura en su ensayo sobre los partidos ("Of Parties in General") de 1741, incluido en *Essays*, ed. Haakonssen, p. 33.

⁶³ *Ibidem*, Hume se extraña que antiguo hayan considerado dioses a inventores de ciencias y artes y no los legisladores y fundadores de Estados, que más lo ameritaban.



guida de la licencia, que Montesquieu prefiere llamar “independencia”,⁶⁴ con lo que interpreta la degeneración de la libertad en el mismo sentido que el escocés según el ejemplo de la mentalidad *whig*.

El caso de referencia es el mismo que el de Hume: la Inglaterra liberal del siglo XVIII, en que el exceso de libertad origina una comprensión distorsionada de la propia historia.⁶⁵ De igual manera que Hume, Montesquieu conoce la enorme importancia de los órdenes sociales diversos además del civil, así como de las costumbres en tanto que ámbito de vida común irreductible a la racionalización del soberano legislador.⁶⁶ De suerte que a grandes rasgos, el escritor francés también conoce los riesgos de violentar las costumbres y opta por encarecer la civilidad,⁶⁷ que en su esquema corresponde a la costumbre, el buen gusto, la policía y la honorabilidad de los autores antes vistos.

⁶⁴ Montesquieu, *Espíritu*, libro XI, cap. 3, p. 103. Binoche revela (*Introduction*, p. 259) cómo Montesquieu transcribe un pasaje de Locke (del segundo *Tratado sobre el gobierno civil*, de 1689) en que el término original era licencia, no independencia. El entender el fenómeno como una independización del individuo es cosa, pues, de Montesquieu.

⁶⁵ *Espíritu*, libro XIX, cap. 27, p. 213, en que señala como nota común a los historiadores de las monarquías absolutas y los Estados extremadamente libres el no ser veraces, estos últimos “a causa de la misma libertad, que engendrando divisiones y disputas hace a cada uno tan esclavo de sus prejuicios y los de su partido como lo sería de un déspota”.

⁶⁶ *Ibidem*, libro XIX, cap. 14, p. 203: “Los pueblos, en general, son muy apegados a sus usos; quitárselos a la fuerza es hacerlos desgraciados; no conviene, pues, cambiárselos; es mejor inclinarnos a que los cambien ellos mismos”.

⁶⁷ *Ibidem*, libro XIX, cap. 16, p. 204: “...la civilidad es mejor que la urbanidad. Ésta lisonjea los vicios de los demás, en tanto que aquélla nos impide exteriorizar los nuestros. La civilidad es una barrera que han puesto los hombres entre sí para no desagradarse”. La civilidad es, pues, el sentido de actividad y esmero constante (como contrapeso a la complacencia) que las costumbres infunden en pueblos como el chino.