

EL DEBATE SOBRE LAS FORMAS DE GOBIERNO EN LAS «APUNTACIONES AL GENOVESI» DE R. DE SALAS

JESÚS ASTIGARRAGA
Universidad de Zaragoza

1. INTRODUCCIÓN.—2. GENOVESI FRENTE A MONTESQUIEU.—3. EL PUNTO DE PARTIDA DE SALAS: *L'ESPRIT DES LOIX* DE MONTESQUIEU.—4. LA VIRTUD.—5. INTRODUCIENDO LA VIRTUD: LEYES CRIMINALES, EDUCATIVAS Y RELIGIOSAS.—6. LA IGUALDAD.—7. ¿Y EL REPUBLICANISMO DE LOS «MODERNOS»?—8. CONCLUSIONES.—9. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

En las dos décadas finales del siglo XVIII, España dio inicio al primer debate constitucional de su historia. En este trabajo se retoma la contribución al mismo del profesor de la Universidad de Salamanca Ramón de Salas, a través de un extenso escrito titulado «Apuntaciones al Genovesi», elaborado alrededor de 1790, manuscrito hasta la fecha y en el que rebatía, capítulo por capítulo, el pensamiento político y económico expuesto por el catedrático napolitano A. Genovesi en sus difundidas *Lezioni di commercio* (1765-1767). En su escrito Salas da muestras de conocer en profundidad algunas de las corrientes del pensamiento político y económico más influyentes de su tiempo. Y ello le permitió articular una discusión muy rica acerca de las formas de gobierno, uno de los temas centrales de su escrito. Salas revitaliza la trascendencia de principios y valores característicos de la cultura política republicana, en particular, la virtud y la igualdad, con el fin de plantear líneas de regeneración del sistema político español de su tiempo. El empleo que con ese fin realiza del canónico texto de Genovesi pone de relieve la importancia en la Ilustración española de la Economía Política como una vía privilegiada de difusión de pensamiento político.

Palabras clave: Ilustración española, economía política, historia del pensamiento político, formas de gobierno, republicanism.

ABSTRACT

During the last two decades of the 18th century, Spain initiated the first constitutional debate in its history. This article takes up the contribution that the university professor, Ramón de Salas, made to it from Salamanca in his extense essay entitles «Apuntaciones al Genovesi». He wrote this by hand in a manuscript unpublished to date. Chapter by chapter, he argued against the political and economic thought of the university professor, A. Genovesi, from Naples, in his widely disseminated *Lezioni di commercio* (1765-1767). In his essay, Salas shows an in-depth knowledge of some of the most influential currents of economic and political thought of the day. This enabled him to articulate a rich discussion on forms of governance, one of the key issues in his argument. Salas revitalised the importance of the characteristic values and principles of the republican political culture. In particular, he stress virtue and equality, in order to establish guidelines for regenerating the Spanish political system of his time. The employment made of the canonic text of Genovesi for such purpose highlights the importance of the Spanish Enlightenment thinking of political economics as a privileged channel for disseminating political thought.

Key words: Spanish Enlightenment, political economy, history of political thought, forms of governance, republicanism.

1. INTRODUCCIÓN

El inicio del primer debate constitucional de la historia de España en la década de los años ochenta del siglo XVIII constituyó un terreno muy fructífero para la toma en consideración por parte de sus ilustrados del amplio debate que se había ido abriendo paso en Europa sobre las reformas requeridas por unos sistemas políticos cuyos fundamentos estaban siendo cuestionados, con un rigor creciente, a medida que se materializaba el avance de las ideas ilustradas. El notable conocimiento que se va teniendo de la plasmación que tuvo ese debate en España, en los prolegómenos de las Cortes de Cádiz, está permitiendo perfilar la presencia en nuestro país de un pensamiento político no sólo de raíz plural sino también, en algunos casos, bien conectado con los focos europeos más activos de ese tiempo, además de alejado de los patrones rígidos que imponía la caracterización de España como monarquía absoluta de rai-gambre católica (1). Y, ciertamente, un *filo rosso* que atravesó transversalmen-

(1) Sin ningún ánimo de ser exhaustivos, este trabajo se ha beneficiado, en mayor medida de lo que expresamente puede dejarse constancia en él, de trabajos como los de MARAVALL (1967) y (1973), ELORZA (1970), FUERTES (1989), FERNÁNDEZ ALBALADEJO (1993) y (2007), FERNÁNDEZ SEBASTIÁN-FUENTES (2000), PORTILLO (2000) y, más en particular, FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (1994) y FERNÁNDEZ SARASOLA (2002).

te ese pensamiento político crítico que fue tomando forma en las dos últimas décadas del siglo XVIII fue la discusión acerca de las formas de gobierno.

En las próximas líneas se retoma la contribución que realizó al mismo el aragonés Ramón de Salas (1753-1837), un autor relativamente bien conocido en la historia constitucional española, aunque todavía con facetas por explorar. De hecho, Salas fue autor de un extenso escrito, apenas estudiado, pergeñado en sus años como profesor en la Universidad de Salamanca (1775-1795) —más propiamente, alrededor de 1790— en el seno de la Academia de Derecho Español y Práctica Forense que él mismo fundó en 1785-1787 con el fin de introducir entre sus alumnos una docencia más práctica y que incluyera nociones de Economía Política. Salas escogió como texto de sus enseñanzas las muy difundidas en España *Lezioni di commercio* (1765-1767) del catedrático napolitano A. Genovesi (2), pero lo hizo con un sentido profundamente crítico, lo que le llevó a redactar un amplio texto, hasta la fecha manuscrito, que significativamente tituló las *Apuntaciones al Genovesi y extracto de las Lecciones de Comercio y de Economía Civil* —*Apuntaciones*, de ahora en adelante— en que rebatía, capítulo por capítulo, sus ideas económicas y políticas (3). En cuanto a estas segundas, Salas combinó en su escrito un enfoque abstracto y racionalista, que le permitió realizar una relectura muy abierta para la España de su tiempo de las ideas *iusnaturalistas* modernas, junto a otro más realista y empirista, cuyo punto de partida era la obra de Montesquieu y la extensa polémica europea que ella había inducido, en particular, respecto a las distintas formas de gobierno. Es indudable que en el ambiente de la Universidad salmantina en el que Salas se movía y en el que también actuaban Meléndez Valdés, Marchena y otros *padres* del *primer* constitucionalismo español, este tema hubo de ser profusamente discutido. Además, no se debe de olvidar que las *Apuntaciones* fueron gestadas durante el período transcurrido entre la formación de la República de los Estados Unidos y la Revolución francesa, es decir, el momento en que la discusión sobre las formas de gobierno y sus aspectos colaterales alcanzó su mayor virulencia. No es extraño, de esta manera, que ese tema dejara una huella muy profunda en el escrito de Salas. Éste volcó en sus *Apuntaciones* numerosas ideas de sus autores preferidos —normalmente, no mencionados espresamente— con el fin de realizar su particular lectura de

(2) La obra fue traducida al castellano en 1785-1786 por el ilustrado aragonés V. de Villava (Genovesi, 1785-1786). La naturaleza de su versión se analiza con detalle en ASTIGARRAGA-USOZ (2007b).

(3) Sobre el contexto institucional en que las *Apuntaciones* fueron concebidas y su contenido *iusnaturalista*, al que se alude a continuación, nos remitimos a ASTIGARRAGA-USOZ (2007a) y ASTIGARRAGA (2008).

las *Lezioni* de Genovesi, con quien encontrará, al abordar el problema de la organización política óptima, un terreno propicio tanto para la censura como para el acuerdo.

2. GENOVESI FRENTE A MONTESQUIEU

La aproximación de Genovesi al debate sobre las formas de gobierno ha sido bien estudiada (4). En el conjunto de su obra, el profesor napolitano manejó la doble división más usual de su época de las diferentes formas de gobierno (5): por un lado, la clásica y aristotélica, de monarquía, aristocracia y democracia, como gobierno de uno, mucho y todos; y, por otro, la propia de Montesquieu, con su conocida categorización en tres tipos de gobiernos, despótico, monárquico y republicano —bien democracia o bien aristocracia—, cada uno de los cuales se diferenciaba por los sujetos que ostentan ese poder —uno o muchos—, su grado de legitimación —acorde con las leyes (república y la monarquía) o sin marco legal (despotismo)— y según los principios que la animan —la virtud en la república, el honor en la monarquía y el miedo en el despotismo—. Ahora bien, en realidad, junto a sus lecturas *iusnaturalistas*, la obra central del pensamiento político de Genovesi fue *L'Esprit des Loix*, que conoció en 1749, cuando comenzó a circular en Nápoles, y constituyó una «lectura continuada durante veinte años» (6). *L'Esprit* no sólo está muy presente en sus principales obras de Filosofía moral —en particular, en *Della Diceosina* (1766)— y de Economía política —tanto en los *Elementi del commercio* (1757-1758), inéditos en su tiempo, como en las *Lezioni*—, sino que ocho años después de fallecido Genovesi vio la luz una edición póstuma de ese libro que incorporaba las notas valorativas redactadas por el propio Genovesi durante los últimos años de su vida —se estima que durante 1766-1769—. En realidad, el *Spirito delle leggi del Signore di Montesquieu con le note dell'Abate Antonio Genovesi* (1777) (7) era una versión de *L'Esprit* severamente crítica con su autor. Siempre desde

(4) *Vid.*, en particular, DE MAS (1971: 82 y ss.) y PII (1984: 76-84, 247-254 y 261-271).

(5) *Vid.* FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (1994).

(6) PII (1984): 20.

(7) La versión, realizada por el editor habitual de Genovesi, D. Termes, era la segunda napolitana de *L'Esprit* y primera completa: la anterior, por G. M. Mecatti, de 1750, había quedado inacabada. La obra y su traducción italiana fueron prohibidas en el *Index* de 1750. Por otra parte, la versión de Genovesi conocerá una intensa etapa de reediciones durante 1819-1822 (FELICE, 1995: 85-86), cuando será traducida al castellano por J. López de Peñalver (1820).

planteamientos preconstitucionales, su censura principal era que Montesquieu había definido y empleado de manera imprecisa conceptos políticos complejos, como gobierno, honor o virtud. Genovesi llegaba a sostener que, por este motivo, el contenido de *L'Esprit* obligaba a la ardua tarea de «encontrar nuevas palabras o de dar nuevos significados a las antiguas» (8). El problema principal lo planteaba la concreción de los tres modelos de gobierno y sus respectivos principios activos. El napolitano consideraba que tanto aquéllos como éstos aparecían entremezclados en la realidad, de manera que la virtud, el honor y el temor no eran, respectivamente, los principios exclusivos de la democracia, la monarquía y el despotismo (9): en sus sinuosos comentarios, llegaba a considerar que el verdadero principio de todo gobierno era el temor, entendido como el miedo recíproco por la pérdida del interés. Sin embargo, el tema que, más en particular, ocupaba el centro de su interpretación era la virtud. No sólo porque consideraba que era la verdadera raíz del honor, sino que, entendida no en su vertiente moral sino política, como «el ánimo de no invadir, de no violar los derechos de ninguna persona», es decir, enfatizando su relación con el interés (10), resultaba necesaria para todo cuerpo político, adoptara la forma particular que fuera: «donde hay poca virtud, hay poco gobierno, donde no hay ninguna, no hay ningún gobierno», escribía expresivamente Genovesi (11), quien también discutía a Montesquieu su manera de relacionar los diferentes tipos de comercio con la constitución política y ésta con las condiciones naturales dispares de las naciones, así como su cerrada defensa del orden nobiliario. Y si todo ello no fuera poco, sus censuras tampoco escaparon a la dimensión metodológica: *L'Esprit* era una obra «divina» debido a su visión histórica y su cercanía a los códigos nacionales, pero adolecía de la falta de lo que su autor más había pretendido: un correcto empirismo que permitiera sistematizar los diferentes sistemas jurídicos partiendo de datos y experiencias concretos abundantes, en vez de «deducir las consecuencias generales de uno o dos hechos» (12). Y si la realidad venía a desmentir los juicios, el napolitano, quien también desaprobaba el método sociológico del francés porque no rendía razón del valor moral de las legislaciones vigentes, llevaba el relativismo de Montes-

(8) GENOVESI (1777): 81.

(9) GENOVESI (1777): LXXX.

(10) GENOVESI (1777): 51.

(11) GENOVESI (1777): 71. La relación de Genovesi con la tradición republicana pudo derivarse directamente de Maquiavelo, autor muy presente en la cultura política del *Mezzogiorno*, con especial intensidad entre los discípulos de Genovesi, Filangieri y Galanti; *vid. PROCACCI (1995): 337 y ss.*

(12) GENOVESI (1777): 81.

quieu hasta sus últimas consecuencias: los tipos de gobierno podían ser tantos como los «distintos modos en que los pueblos quieran ser gobernados», siendo difícil que pudieran ser constreñidos a los tres modelos universales expuestos en *L'Esprit*.

No hay ninguna evidencia de que Salas llegara a conocer esta singular edición de la Ilustración europea de *L'Esprit*. A pesar de ello, pudo familiarizarse con el universo de las ideas políticas de Genovesi a través de las propias *Lezioni*, pues muchos de sus agudos comentarios a Montesquieu ya habían sido adelantados en ellas, incluyendo los más incisivos sobre la confusión entre las tres formas de gobierno y sus principios activos. En su principal obra económica el napolitano realizó un uso más bien descriptivo de esas formas de gobierno, sin una especial implicación valorativa: las preferencias de Genovesi eran tan ambiguas como la de mostrarse favorable a aquel gobierno «donde reinen los hombres mejores y más sabios» (13). En cualquier caso, es indudable que fue partidario del gobierno de las leyes y, en particular, del sistema monárquico. Aun apreciando positivamente los valores de la virtud popular y el patriotismo, tan característicos de las repúblicas, su gobierno ideal era un régimen monárquico moderado, lejos de cualquier tipo de degeneración. Para evitar ésta, Genovesi insistía en la conveniencia de que se estructurara en torno a un conjunto de «leyes públicas fundamentales», sin el cual era más que probable que se deslizara hacia el despotismo (14): en expresiones que adelantaban el inmediato advenimiento de la cultura constitucional en Nápoles, de la mano de G. Filangieri o F. Pagano, reclamaba que cualquier sociedad civil políticamente estructurada debía de disponer de un «código de leyes ciertas, estables y fijas», con el fin de asegurar los «derechos de todos del capricho de cada uno» (15). En cambio, sus principios políticos no parecían contemplar la necesidad de la separación de poderes. Genovesi no diferenciaba entre las diversas funciones legislativa, ejecutiva y judicial —las dos primeras eran detentadas por el Rey, que también nombraba los magistrados—, ni siquiera al referirse a Gran Bretaña, que era apreciada por él, en términos normalmente elogiosos, como una especie de sistema político intermedio entre el gobierno monárquico —o, más bien, nobiliario— y el popular, dado que en él la soberanía estaba relativamente repartida.

(13) Tal y como reconoció en *Della Diceosina*, GENOVESI (1766): 299. Años después volvería a repetir ese principio, apoyándose en la autoridad de Burlamaqui: GENOVESI (1777): 70.

(14) GENOVESI (1766): part. I, cap. I, n. 22.

(15) GENOVESI (1766): part. I, cap. I, n. 34.

3. EL PUNTO DE PARTIDA DE SALAS: *L'ESPRIT DES LOIX* DE MONTESQUIEU

Aunque, como veremos, las posiciones de Salas respecto a las formas de gobierno no sean discordantes de las de Genovesi, es indudable que en sus *Apuntaciones* la influencia de Montesquieu es superior respecto a esta cuestión que la del napolitano. Ello explica que su recurso a las formas de gobierno sea continuo, hasta el punto de convertirse en una de las críticas más severas a Genovesi y sus *Lezioni*. En principio, el planteamiento teórico de Salas sobre las formas de gobierno no parece nada original: aparentemente, como se verá a continuación, está derivado íntegra y expresamente de Montesquieu y su conocida división tripartita (16).

Para Salas, el despotismo es un modelo absolutamente negativo, el prototipo del *antimodelo* político (17), de tal forma que no pierde oportunidad para manifestar su duro rechazo hacia él. Salas lo describe como el gobierno de una sola persona, que opera políticamente con la colaboración de un reducido grupo de poderosos, sin ningún tipo de sometimiento a las leyes, pues éstas no existen; en realidad, no rige otra que el capricho del déspota, que se impone, sin concesiones, sobre los «derechos del hombre» a través del temor, el principio que anima este tipo de regímenes. En los mismos domina la igualdad, pero, lógicamente, con un sentido radicalmente diferente del propio de las democracias: en el despotismo, al tiempo que no existe el derecho de propiedad privada para el pueblo, pues «ninguno tiene cosa propia», la condición igualitaria despoja a las personas de sus derechos más elementales, reduciéndolas, virtualmente, a la condición de esclavos: «los pueblos pasan a ser viles instrumentos de que se sirve el déspota para oprimirlos» (18). La potestad soberana alcanza tal límite que hasta los propios derechos de los padres de familia aparecen notablemente limitados. Por otra parte, en la medida en que son regímenes cuyo principio es el temor, la educación en ellos debe tratar de «inspirar a los esclavos el temor del déspota y el amor a sus cadenas», es decir, presentar a éste como un ser de naturaleza superior a la de sus súbditos-esclavos, cuyos «ánimos se deben procurar abatir con la educación» (19). Por último, tales sistemas de gobierno poseen un régimen económico bien particular: al existir la propiedad privada sólo para los poderosos y ser la situación de servidumbre extrema, los impuestos de-

(16) *Vid.*, para lo que sigue, el amplio análisis de IGLESIAS (1999).

(17) Salas sólo de manera ocasional, y en términos meramente descriptivos, alude a otras formas de degeneración de los sistemas políticos, como la anarquía o la tiranía.

(18) SALAS (c.1790): cap. VI.

(19) SALAS (c.1790): cap. VI; cfr. MONTESQUIEU (1748): lib. IV, cap. III.

ben ser ligeros, personales —la mejor figura fiscal para estos regímenes donde se «respetan poco los derechos del hombre» (20)— y gravar sólo a las clases pudientes; mientras tanto, la escasa dimensión del sector público explica que las transferencias desde éste al sector privado sean casi inexistentes, así que el «ciudadano casi ningún beneficio recibe de la sociedad».

La explicación por parte de Salas de la naturaleza del régimen monárquico es también muy similar a la de Montesquieu. Su punto de partida es el de un gobierno moderado en el que rige la ley y el poder limita al poder; es decir, una realidad jurídica en la que «el hombre goza de una libertad racional y arreglada a la ley». La manera más adecuada de articularlo es a través de un conjunto de leyes y de «grados intermedios», situados entre el monarca y el pueblo, que Salas concreta en la nobleza y el poder eclesiástico. Tales cuerpos sociopolíticos, debido a su debilidad, no pueden garantizar por sí solos la libertad, pero son imprescindibles para contener el poder soberano y delimitar así el espacio de libertad política del pueblo; en su supervivencia radica la propia de la monarquía como régimen moderado que garantiza la libertad política. No obstante, Salas percibe la gran facilidad con la que las monarquías se transforman en regímenes corruptos, al deslizarse hacia el despotismo o la anarquía. Esto sucedería en circunstancias diversas: si el monarca deja de gobernar valiéndose de los «grados intermedios»; si se produce un caso extremo de concentración geográfica en torno a la Corte —«para mandar despóticamente hace falta que todos los pueblos de un Estado se reduzcan a la capital, la capital a la Corte y la Corte a él sólo» (21)—; si el Príncipe deroga los privilegios de «cuerpos, ciudades y pueblos»; o si, utilizando el sistema de premios, corrompe el espíritu de los nobles, convirtiéndolos en «tan débiles que hagan vanidad de ser esclavos»: en este último caso, «viendo el pueblo que los grandes no son otra cosa que unos viles instrumentos de que el déspota se sirve para oprimirlos, pierde su confianza en ellos y con ella su libertad» (22). En cualquier caso, aun sin llegar a esos extremos, también resulta sencillo que el sistema se deslice hacia situaciones injustas motivadas por el hecho de que abunden los poderosos «sin ocupación» o por el aprovechamiento egoísta por parte de éstos de su situación de preeminencia.

(20) SALAS (c.1790): cap. XXI; cfr. MONTESQUIEU (1748): lib. XIII, cap. XIV.

(21) SALAS (c.1790): cap. IV.

(22) SALAS (c.1790): cap. IV. En la interpretación de Salas sobre el progresivo deterioro de los cuerpos intermedios en España, debido a su poder cada vez más absoluto, resuenan los ecos de Helvétius o Mably sobre la realidad francesa; en cambio, no alude a la crítica a esos cuerpos basada en el Despotismo Legal fisiócrata.

Por su parte, la garantía de la libertad política basada en los cuerpos intermedios y en el correspondiente depósito de leyes exige un marco económico e institucional que garantice su supervivencia. Mientras la nobleza y la Iglesia sean necesarias en las monarquías, se justifica tanto los bienes de mayorazgo y *manos muertas* como un cierto grado de desigualdad social. Mientras una excesiva concentración de éstas es negativa, el lujo es un mecanismo no sólo útil sino imprescindible, como «espíritu que anima y vivifica a las monarquías», para garantizar la circulación de las riquezas y su adecuada redistribución. Por otra parte, en la medida en que el principio constitutivo de las monarquías es el honor, éste no debe trasladarse a ellas, y tanto la nobleza como los grandes no deben renunciar a la milicia como su profesión más adecuada, para convertirse en comerciantes, pues «si entre ellos se introdujera el espíritu de codicia, terminarían recogiendo las riquezas de toda la nación» (23). Finalmente, Salas considera que el comercio más adecuado en estos sistemas políticos es el de «propiedad» o de bienes propios, mientras que su sistema fiscal —cuyo peso fundamental debería recaer en el impuesto sobre manufacturas— debía soportarse sobre una presión intermedia, inferior a la de los gobiernos republicanos y superior a la de los despóticos, pues «la moderación y dulzura del gobierno monárquico permite aumentar las riquezas».

Finalmente, Salas se refiere a una tercera forma de gobierno, que identifica con un conjunto muy variado de denominaciones: estados o gobiernos populares o republicanos; pueblos o estados libres; países de la libertad; democracias, o estados o gobiernos democráticos. Todos ellos se asimilan al modelo del gobierno republicano de *L'Esprit des Loix* (24). En las *Apuntaciones* se alude a las dos vertientes del mismo, la democracia y la aristocracia. Ahora bien, en ellas apenas existen referencias a esta segunda, sin duda, debido al poco aprecio que su autor manifiesta por la nobleza, incluida la española de su tiempo (25), así como, con toda probabilidad, debido a que en la obra de Montesquieu, las repúblicas aristocráticas —en particular, la de

(23) SALAS (c.1790): cap. IV.

(24) En cualquier caso, como fue habitual en su época, Salas emplea el vocablo «república» para señalar también una organización política, de cualquier escala, legalmente constituida y, como Rousseau, lo aplica a todo tipo de Estado regulado por un sistema de leyes, con o sin monarca, o a un gobierno libre, en el sentido de prevenido contra la tiranía y otras formas de degeneración del poder. Sobre las diferentes significaciones de este término a finales del siglo XVIII, *vid.* PILBEAM (1995): 1-22; y para el período previo, WOOTON (1994): 2-7.

(25) Salas se refiere a las aristocracias únicamente cuando, en el marco de su análisis sobre el lujo, plantea que en ellas éste es menos pernicioso, incluso, bueno y útil, que en las democracias, ilustrándolo con los ejemplos de Grecia, Roma o Venecia.

Venecia y las italianas— aparecen reiteradamente como auténticos antimodelos del gobierno moderado (26). Por tanto, Salas se interesa principalmente por el sistema republicano, que, de acuerdo con la conocida interpretación de Pocock (27), presenta en términos del secular humanismo cívico que toma como referencia las repúblicas de la Antigüedad y tiene como principio motriz la virtud civil o política, el cual, a su vez, es «causa y origen de todas las demás virtudes como que exige en el ciudadano una preferencia continua del bien público sobre el privado» (28). En ese tipo de regímenes, todos los ciudadanos toman parte en el gobierno y los cargos políticos son rotatorios; para ello, las clases sociales deben ser reducidas y los criterios que pueden justificarlas son el mérito y el empleo público.

Asimismo, en cuanto que sistema político regido por la virtud, junto al comportamiento modélico de los magistrados, los censores y las autoridades, imprescindible para garantizar la pureza de las costumbres, opera la preferencia por el bien público, la cual se alcanza principalmente a través de un sistema educativo que forme a los ciudadanos en el respeto a los «derechos del hombre». Junto a ello, las leyes deben dirigirse a establecer la mayor igualdad posible a través de un sistema económico basado en la austeridad, en códigos antisuntuarios y en una estricta legislación agraria. Al mismo tiempo, la acumulación de la riqueza debe de estar proscrita y muy vigilada: el bien de la patria deben de poseer prioridad sobre cualquier deseo de acumulación de riquezas. Debido a ello, la base económica de las repúblicas ha de ser primordialmente agraria, y su comercio, por un lado, de «economía», y, por otro, articulado a través de una estricta regulación pública y con tasas de beneficio reducidas con el fin de impedir la acumulación de las riquezas y de garantizar la seguridad de las propiedades. Por último, en este sistema político, los impuestos deben ser superiores a los de cualquier otro, algo lógico debido a que la naturaleza del gobierno está basada en la participación política y a que el ciudadano recibe importantes beneficios del sector público. En suma, Salas expone con bastante pulcritud los principios políticos de las repúblicas de la Antigüedad y, al igual que la tradición del humanismo cívico, entiende que tales regímenes políticos son propios de estados pequeños o ciudades como Esparta y Roma, que «aman la libertad», pero que, en cambio, son difícilmente adaptables a Estados de territorios extensos.

Si, como se percibe en las líneas precedentes, Salas no se distancia del planteamiento teórico de Montesquieu a la hora de presentar los diferentes

(26) MONTESQUIEU (1748): lib. XI, cap. 6.

(27) POCK (1975).

(28) SALAS (c.1790): cap. VI.

sistemas de gobierno, en cambio, sus *Apuntaciones* presentan otros diversos planos de mayor originalidad y relevancia en el contexto español en el que ese escrito fue concebido. En primer lugar, como se ha adelantado, Salas va a utilizar, una y otra vez, al Señor de la Brède para criticar a Genovesi, debido a su difuso interés en tomar en cuenta las formas de gobierno como un elemento esencial en la elaboración de la legislación. En segundo lugar, Salas es un monárquico convencido, es decir, lejos de él cualquier pretensión de que España varíe su forma de gobierno. Sin embargo, emplea, una y otra vez, los presupuestos teóricos de *L'Esprit* para criticar la manera en que se halla estructurada la monarquía española. Sus críticas se extienden a todos los ramos de su legislación, tanto la político-económica como la civil, religiosa o penal. Una buena parte de sus censuras tienen una misma intención: mostrar las enormes desigualdades que subsisten en la realidad española, de ahí que la igualdad se convierta en una de sus principales piedras de toque para desestimar las categorías políticas y económicas vigentes en la monarquía española. Junto a ello, Salas revitaliza el valor de la virtud como principio político consustancial a todo régimen político, es decir, superando el planteamiento de Montesquieu, que lo ceñía a los sistemas republicanos. No con la finalidad, como se ha citado, de que España cambie de sistema político, cuanto de introducir en ella unos valores políticos regenerados, que apuntalaran la constitución de un régimen político «mixto», una especie de «monarquía republicana» en la que la virtud y la igualdad tuvieran un protagonismo, ciertamente, mayor que el presente, en su organización socio-política.

4. LA VIRTUD

La principal discrepancia de Salas respecto a Montesquieu es su confuso planteamiento de los principios activos característicos de cada forma de gobierno. De la misma manera que considera que el honor —entendido como «amor a la gloria»— no es exclusivo de las monarquías, también rechaza, ahora con un sentido de crítica vertebral a su obra, que la virtud sea el móvil únicamente de los gobiernos republicanos; todo lo contrario, para Salas, es consustancial a todo tipo de gobiernos, pues, como expresa reiteradamente, «es el único firme apoyo de las sociedades civiles». En esta operación de superación del esquema teórico de Montesquieu en una línea de revitalización de los principios del humanismo cívico Salas no se hallaba solo. Ya hemos visto que esa idea había constituido la principal censura de Genovesi a Montesquieu; una censura que será retomada intensamente años después, en el

propio contexto napolitano, por su más reputado discípulo, el ilustre jurista Filangieri, cuya *Scienza della Legislazione* influirá profundamente en Salas (29). Ahora bien, todo ello no era sino un reflejo más de lo que había venido ocurriendo en la Ilustración francesa, donde los detractores de Montesquieu eran también mayoría. Autores bien conocidos por Salas, como Rousseau, Voltaire, Mably o Helvétius (30), habían disparado contra esa misma línea que mantenía a flote *L'Esprit*: el problema respecto a la virtud no era tanto de constitución de gobierno, cuanto, a lo sumo, de grado. Es decir, desde que el Señor de La Brède, a partir de sus conocidas posiciones *filomonárquicas*, compatibles con una indisimulada fascinación por las repúblicas de la Antigüedad, hubiera comenzado a «arrojar agua al molino del republicanismo» (31), no había cesado de crecer la percepción de que la virtud constituía un valor consustancial a cualquier orden político bien constituido, si bien en términos no unánimes, pues ya en los mismos años cincuenta ese concepto se había transformado en uno de tantos vocablos con significado difuso e, incluso, contradictorio: para esa fecha en Francia todos hablaban de la virtud, pero nadie sabía con exactitud si dialogaban sobre lo mismo.

La metamorfosis que realiza Salas en sus *Apuntaciones* es muy ilustrativa de estos juegos semánticos de gran trascendencia conceptual. Él va a reemplazar directamente las extensas ideas sobre la virtud contenidas en el capítulo XIV de la parte I de las *Lezioni* de Genovesi no por las de Montesquieu, sino por las de Mably, de quien, sin citarlo nunca, copia y resume fragmentos muy extensos de sus *Entretiens de Phocion* (1763). Esta operación implicaba una recolocación de Salas respecto tanto a Genovesi como a Montesquieu: su objetivo era revalorizar los presupuestos político-morales del republicanismo francés de los años cincuenta y sesenta, para el que la virtud y las repúblicas de la Antigüedad habían pasado a ser «laboratorios para la construcción de una nueva ciencia de la sociedad y de la política» (32), de la mano, precisamente, del «autor de la obra más importante, extensa y variada sobre pensamiento republicano producido en Francia durante el siglo XVIII» (33).

(29) Sobre su puntillosa réplica a Montesquieu, puede verse FERRONE (2003).

(30) Resulta obligado mencionar aquí el *A. B. C.* (1768-1769) de VOLTAIRE (1964: 841-923), uno de sus escritos más característicamente republicanos, en el que se arremetía, bajo la forma de un supuesto diálogo entre Hobbes, Grocio y Montesquieu, contra la interpretación de éste de las formas de gobierno. El texto circuló en las tertulias de Salas y éste realizó una traducción manuscrita incompleta del mismo.

(31) GUERCI (1979): 45.

(32) GUERCI (1979): 43.

(33) WRIGHT (1997): 2-3.

La manera en que Salas abre sus *Apuntaciones* a esta tradición republicana está muy relacionada con la forma en que entiende la relación entre las leyes y las costumbres sociales. Aparentemente, el profesor salmantino acepta la visión de Montesquieu respecto a que es una «mala política cambiar por leyes lo que debe ser cambiado mediante nuevos hábitos» (34) y que, por tanto, las leyes deben de ser sustituidas por nuevas leyes, y las costumbres por nuevas costumbres. Esta idea articularía la existencia de un marco institucional organizado en torno a dos esferas interdependientes, genéricamente, el Estado y la sociedad civil, nítidamente expuesta en su consideración de que las leyes regulan actos del ciudadano y las costumbres, de las personas. El propio Montesquieu había interpretado que, en las repúblicas, las costumbres dominaban sobre las leyes, tal y como había sucedido en Esparta, y que tales costumbres debían de tener como finalidad garantizar la politización de la vida civil, la unidad del sistema político y la igualdad social (35). Ahora bien, Salas interpreta esa idea como una debilidad de la acción legislativa para alterar, no sólo el *espíritu general*, sino el propio rumbo de las sociedades humanas; un problema que, siendo asiduo y general, se agravaba aún más cuando las costumbres se hubieran corrompido y transformado en vicios enraizados en la sociedad civil, no sólo a pesar de las propias leyes, sino hasta el punto, incluso, de corromper también a éstas: en los pueblos dominados por la corrupción los remedios planteados con el fin de superarla se convertían, normalmente, ellos mismos en fuente de nueva corrupción. La enorme trascendencia que las costumbres adquieren en las *Apuntaciones* se pone de manifiesto cuando su autor llega a identificarlas con el concepto mismo de virtud cívica y utiliza los hábitos sociales como una auténtica piedra de toque para poner en evidencia las debilidades de una acción reformadora sustentada únicamente en el cambio legislativo: «el quitar a un pueblo sus preocupaciones es obra solamente de la educación y muy superior a las leyes» (36).

Sobre esta idea operaba una tradición extensa que, para la fecha en que fueron elaboradas las *Apuntaciones*, no era ciertamente desdeñable. Montesquieu había incluido las costumbres como uno de los componentes morales del *espíritu general* y había insistido en su obra en que «las costumbres hacen siempre mejores individuos que las leyes» y que las «leyes siguen a las costumbres» (37). Sin embargo, en realidad, fueron los autores más caracte-

(34) SALAS (c.1790): cap. II; cfr. MONTESQUIEU (1748): lib. XIX, caps. VI y XIV.

(35) MONTESQUIEU (1748): lib. XXVI, cap. 5.

(36) SALAS (c.1790): cap. II.

(37) MONTESQUIEU (1748: lib. XIX) llegó a definir la virtud como «depósito de costumbres»; *vid.*, asimismo, MORILHAT (1996): 56.

rísticamente republicanos quienes derivaron todas las consecuencias de este planteamiento, incluso con vistas a arrojarlas de frente contra una tradición *iusnaturalista* centrada en una concreción exclusivamente jurídica de los derechos. La inutilidad de las leyes para cambiar la vida sociopolítica sin contar con las costumbres había acabado convirtiéndose, durante los años cincuenta y sesenta, en un tópico compartido por los republicanos franceses más influyentes, comenzando por Rousseau y Mably, acaso con la única excepción, si bien notable, de Helvétius (38); también en las propias *Lezioni* de Genovesi podía encontrarse la idea de que la virtud —ya fuera en su faceta intelectual o moral— era inseparable de las buenas costumbres (39). Ahora bien, en las manos de Mably, el inspirador de Salas, esta idea había cobrado toda su potencia reformadora. En sus *Entretiens de Phocion*, el elogio de Esparta, en labios de Foción, planteado en oposición a la rica y próspera Atenas, defendida por Aristide, servía de coartada para abordar las relaciones entre la moral y la política, es decir, entre las costumbres o virtudes morales y la virtud cívica (40). Ambas se presentaban entrelazadas con una intencionalidad reformadora indiscutible: el principal fundamento de la política era la moral, de tal manera que toda sociedad, cualquiera que fuera su forma de organización y de gobierno precisas, debía de fundamentarse en costumbres rigurosas. Éstas eran las únicas que hacían posible la conciliación entre la virtud y la prosperidad material: sólo una vida simple podía convertir a un pueblo en rico, poderoso y feliz a un mismo tiempo, pues las reglas de una exacta moral eran los principios «fijos, inmutables y determinados» de la política (41).

Salas, siguiendo a Mably, comienza reconociendo que «la virtud sola es la que hace al hombre feliz y obediente a la ley», de tal manera que allí don-

(38) *Vid.*, por ejemplo, ROUSSEAU (1755a): 20; (1762): lib. II, caps. I y XII; MABLY (1763): n. 3, 71 y ss.; y FILANGIERI (1780-1791): lib. IV, part. I, cap. I. En cambio, HELVÉTIUS (1758: disc. II, cap. XV) entendía que la reforma de las costumbres debía comenzar por la de las leyes.

(39) GENOVESI (1765-1767): part. I, cap. XIV, n. 19.

(40) Los *Entretiens* fue la obra de Mably más difundida internacionalmente (MAFFEY 1968: 216-217). Salas la empleó en un momento de gran circulación en España de la misma: dos de las cuatro traducciones que conoció fueron publicadas en 1781 y 1788, de la mano de M. F. de Labiano y J. F. X. Somoza, respectivamente. También *Des droits et des devoirs du citoyen* (1758), que vio la luz en 1789 y no parece conocer Salas, tendrá mucha influencia en los primeros pasos del constitucionalismo hispánico (STIFFONI 1992: 520 y ss.).

(41) Sobre el contenido de los *Entretiens*, pueden verse STIFFONI (1975: 231 y ss.) y WRIGHT (1997: 80 y ss). Las obras de Rousseau y Mably alentaron un intenso giro hacia una concepción de la virtud relacionada con una teoría política radical: LINTON (2001): 80-100.

de aquélla falta proliferan las leyes (42). Tal proliferación, lejos de favorecer el advenimiento de una sociedad virtuosa, tiende a corromperla: al tiempo que el pueblo ve multiplicar las leyes, «se acostumbra a despreciarlas»; y no menos graves son los efectos en los propios magistrados, que son incapaces de aprenderlas. El resultado es que las leyes «se hacen inútiles e impracticables» y el sistema pierde seguridad jurídica: «en estos casos ya no hay libertad ni felicidad para el buen ciudadano que no tiene reglas seguras a que conformar su conducta ni por qué leyes debe ser juzgado» (43). Junto a ello, la virtud es, en principio, incompatible con las riquezas. Aquellas sociedades que han progresado en su bienestar material, es decir, que han aceptado el lujo, han visto corromper sus costumbres, con el problema adicional de que las leyes no son un buen antídoto para combatir estas costumbres corrompidas por un excesivo refinamiento. Por tanto, la virtud se erige en la auténtica sustituta de las leyes y las riquezas: un pueblo virtuoso no necesita de muchas riquezas para ser feliz ni de muchas leyes ni magistrados para ser bien gobernada. Partiendo de estos principios, Salas desarrolla la depurada teoría del paseante solitario de Marly-le-Roy respecto a la existencia de un conjunto de virtudes «madre de todas las demás», que constituye el fundamento del orden político y de la «prudencia republicana». Esas virtudes se identifican con las buenas costumbres, es decir, con una moral adecuada que se armoniza tanto con unos correctos principios políticos como con una adecuada prosperidad material, de tal manera que todo aquello que las perjudique impide la felicidad del cuerpo político. Junto al «temor y respeto» a Dios, esas virtudes basilares del orden político son la templanza, el amor al trabajo y el amor a la gloria (44).

Las dos primeras virtudes mencionadas se hallan estrechamente relacionadas. La templanza se interpreta como virtud que invita a disponer sólo de lo necesario para nuestra conservación material. Mientras el conjunto de necesidades que mantiene a un individuo «sobrio y templado» es reducido, y, por tanto, requiere de un trabajo moderado, aquel que demanda necesidades superfluas tiene mayor probabilidad de caer en prácticas viciosas y de perder su condición de ciudadano políticamente independiente: «se venderá al rico, empleará la lisonja, el fraude, el engaño, la mala fe y la violencia para conse-

(42) SALAS (c.1790): cap. XIV. El tópico republicano de la no conveniencia de multiplicar las leyes donde reine la virtud está muy presente en las obras de ROUSSEAU (1755a: 21) y Helvétius: *vid.* GIANFORMAGGIO (1979): 113.

(43) SALAS (c.1790): cap. XIV; cfr. MABLY (1763): n. 3, 7-8.

(44) SALAS (c.1790): cap. XIV. Mably desarrolla la importancia de estas cuatro virtudes «madres», imprescindibles para satisfacer los principios políticos de la justicia, la prudencia y la valentía, en el tercer diálogo de su obra, que es el resumido por Salas.

guirlo y de este modo acabará con la justicia, con la buena fe, con la humanidad y con otras virtudes que, faltando, es imposible que los hombres vivan en sociedad» (45). Salas se remonta a leyes dictadas en Grecia a favor de la frugalidad, al ser «creíble que imitándolas los legisladores modernos, en cuanto lo permiten las circunstancias de los pueblos que gobiernan, conseguirían proporcionalmente los mismos efectos» (46). Asimismo, entiende que una vez perdida la templanza, se precipitan toda clase de desórdenes, incluido el amor al trabajo: un hombre laborioso no repara en las comodidades que otros disfrutaban y, además, al tener que satisfacer necesidades escasas, trata de eludir el vicio. Adicionalmente, la laboriosidad es un prerequisite para el logro del principio político de la conservación: «Los pueblos ricos y voluptuosos siempre han sido subyugados: solamente los pobres, trabajadores y virtuosos han sabido defender constantemente su libertad» (47). Ejemplos de ello son Esparta o Atenas, pueblos independientes hasta que las artes primarias dejaron su lugar a las de lujo; o bien, en la Europa actual, Suiza.

Por su parte, en la defensa por parte de Salas del amor a la gloria se percibe la influencia no sólo de Mably, sino también de Filangieri y Helvétius (48). Esa virtud, concebida como una actualización del viejo deseo de honores de extracción guerrera, es fundamental para cualquier sistema político y, por tanto, no es un principio activo exclusivo de las monarquías, como había supuesto Montesquieu. Para ratificar su idea, Salas recurre nuevamente a los principios del humanismo cívico de las antiguas repúblicas, en concreto de Atenas y Roma, donde el uso del honor y los premios, destinados a inspirar el amor a la gloria, constituían un elemento básico de su orden sociopolítico: era, en palabras de Filangieri, la manera de hacer representativa la gloria y de poner materia a algo puramente moral; o, en sintonía con Helvétius, una pasión universal, manifestación del amor propio y más poderosa aún que el amor a las riquezas (49). Los legisladores «modernos» disponen de diferentes medios para vigorizar esta pasión, pero, Salas, como el francés y el napolitano, entiende que, en general, hacen mal uso de ellos. Pri-

(45) SALAS (c.1790): cap. XIV.

(46) SALAS (c.1790): cap. XIV.

(47) SALAS (c.1790): cap. XIV.

(48) Para el napolitano, notablemente influido por el francés, las dos pasiones «conductoras» y universales que deben motivar los actos ciudadanos, si se pretende el gobierno de la virtud, son el amor a la patria y a la gloria. Para Helvétius el amor a la gloria se deriva del amor al poder —que, sin embargo, no es mencionado por Salas—, consecuencia directa del amor a sí mismo, pues, a través de él, el ciudadano aspira a «sustraerse de las penas y procurarse placeres físicos»; *vid.* HELVÉTIUS (1772): secc. II, cap. CII; secc. IV, caps. IV y XI.

(49) HELVÉTIUS (1758): disc. II, caps. II y XIX.

mero, porque recurren a las dádivas monetarias, lo cual supone estimular la avaricia u otro tipo de pasiones infructíferas —«desgraciado el pueblo donde la estimación que se debe a estas señales de honor se traslade a las riquezas, pues las riquezas es preciso que se agoten» (50)—; después, debido a que no se atribuyen únicamente a los «hombres verdaderamente beneméritos del Estado», devaluándose así su auténtico valor; y, por último, en razón a que se destinan a las artes de lujo, en vez de a las útiles. Por otra parte, en la medida en que la política de gratificaciones contribuye a conformar la opinión pública, es conveniente que, como en las antiguas repúblicas, sean públicas y otorgadas con solemnidad. En suma, como Helvétius, Salas confía más en la política de premios y honores que en la de castigos, pues empleando la emulación puede el legislador o el educador lograr moldear a la persona de acuerdo con sus objetivos. Y algo similar ocurre con las otras virtudes basila- res del orden político, la templanza, la laboriosidad o la religiosidad, lo cual confirma que en su operación de distanciamiento respecto a Genovesi y a Montesquieu, las reflexiones de Salas tienen como elemento central a Mably.

5. INTRODUCIENDO LA VIRTUD: LEYES CRIMINALES, EDUCATIVAS Y RELIGIOSAS

Para que las costumbres basila- res del orden político arraiguen, es neces- ario cuidar de ellas a través de políticas adecuadas. Salas, siguiendo a Mably, entiende que únicamente la laboriosidad puede alentarse por medio de leyes precisas; en cambio, respecto al resto, es consciente de la escasa utilidad de éstas, más aún cuando se promulgan sin otras medidas complementarias o en un contexto de corrupción. En la realidad española, las leyes que prohíben los desafíos o declaran honrados todos los oficios son buenas muestras de esa insuficiencia de su desarrollo en la práctica. Por ello, Salas defiende la necesidad de articular vías paralelas a través de tres medios: el sistema de premios y castigos, la educación y una adecuada orientación de las costum- bres religiosas.

Respecto a la primera, las posiciones de Salas acerca de la política crimi- nal responden a los principios de un contractualismo utilitarista que tiene como fuente principal la obra de Beccaria, coincidente, en muchos aspectos, con la de Helvetius (51). Ahora bien, de acuerdo con ideas del ilustrado mi-

(50) SALAS (c.1790: cap. XIV) parece seguir los razonamientos de FILANGIERI (1780-1791: lib. IV, part. II, caps. XLI-XLIV) sobre el mal uso entre los pueblos «modernos» de la política de honores.

(51) Sobre esta cuestión, nos remitimos a ASTIGARRAGA (2008): 33.

lanés (52), Salas entiende que el mejor medio de evitar los delitos es recompensar la virtud, más aún teniendo presente que las leyes no son normalmente suficientes para poner freno a la fuerza imparable del interés propio; de ahí que, como se ha mencionado, frente al sistema de castigos, revalorice la relevancia del de premios y honores.

Un tema recurrente en las *Apuntaciones* de Salas es su defensa de la educación y de otras actividades sociales cercanas, como los espectáculos públicos, en la configuración de unas costumbres adecuadas a la utilidad pública. En su obra resuenan los ecos de las obras de Rousseau, D'Holbach, Filangieri y, sobre todo, Helvétius: Salas sostiene, desde los presupuestos de su misma moral individualista, igualitaria y hedonista, que las diferencias entre los individuos deben mucho a la educación. Al mismo tiempo, como todos esos autores, considera que la educación no se plantea sólo como un medio de instrucción en la esfera intelectual, sino, sobre todo, de educación moral, que guíe al individuo hacia el bien individual y colectivo y le forme como «hombre sociable y ciudadano» (53). Mediante ella puede lograrse que las pasiones dominantes de los individuos sean las que rindan mayores utilidades al Estado; por ese motivo, se erige como el medio más eficaz para hacer del bien público la ley suprema, formando hábitos de conducta en los que el irrefrenable amor propio ceda su protagonismo a otras pasiones más convenientes desde el punto social, como la benevolencia o el amor a la patria. Como en el propio Helvétius, o, quizás, D'Holbach, en Salas, Licurgo se presenta, al mismo tiempo, como el ejemplo más depurado de la fuerza de la educación en la conformación de la moral social y como un espejo que justifica el lamento de que «entre los pueblos modernos parece se mira la educación como un objeto indigno a la atención del legislador» (54). Y todo ello le permite criticar no sólo la penosa situación de las escuelas y universidades españolas, sino también el nefasto papel del teatro, las diversiones públicas o los gremios como elementos que habrían de transmitir ese ideario de sociedad virtuosa sustentada en hábitos sobrios, equitativos y laboriosos, a la que él aspira.

Dado que Salas rechaza la existencia de ideas innatas, las pasiones altruistas deben inculcarse desde la niñez a través de la educación, pues las le-

(52) BECCARIA (1764): cap. 44.

(53) SALAS (c.1790): cap. VI; cfr. HELVÉTIUS (1772): secc. I, cap. I; secc. X, cap. V. Ideas similares, en FILANGIERI (1780-1791: lib. IV, part. II, cap. II), o ROUSSEAU (1755a: 19-23). Salas menciona también esporádicamente *L'Émile* (1762) de este último.

(54) Sobre la superioridad de los pueblos «antiguos», vid. SALAS (c.1790): cap. VI; cfr. D'HOLBACH (1773: part. 3.^a, cap. IX) y HELVÉTIUS (1758, disc. IV, cap. XVII) y (1772, «Introducción»).

yes de ésta «quedan gravadas por toda la vida en nuestros espíritus y las obedecemos con más gusto» (55). De ahí la enorme importancia de una buena educación doméstica —un eco seguramente de la obra de D’Holbach—, más aún en el caso de que el espíritu de la nación esté corrompido y el ámbito doméstico sea el único reino de la virtud (56). Ahora bien, Salas, lejos ahora de D’Holbach y afín a Helvétius, Rousseau o Filangieri, defiende la educación pública y su preeminencia sobre la doméstica (57): aunque la formación en los derechos y deberes ciudadanos deba de iniciarse en el hogar, la educación familiar «debe arreglarse al plan de educación de la gran familia, que las comprenda todas, que es el Estado» (58). A pesar de que la corrupción y la imperfección de los gobiernos impiden una adecuada educación pública, Salas confía en la autoridad política para establecerla, entre otros motivos, debido a que su experiencia le muestra que en el ámbito privado «regularmente se enseñan a los educandos obligaciones incompatibles con las de un buen ciudadano» (59). Respecto a estas cuestiones, Salas no parece muy alejado del ubicuo ideal de Genovesi del poder político como gran educador. La educación pública debe planificarse para todas las clases del Estado, ser universal —aunque no uniforme para las diferentes clases— e incluir al «bajo pueblo, que compone la clase más considerable de ciudadanos», al que debería formarse en «la religión y la moral y los deberes del ciudadano, el amor al trabajo y a la patria», así como en las «artes y oficios en que debe fundar su subsistencia». Las críticas a las labores educativas de las órdenes religiosas, acostumbradas a educar en la ignorancia y el fanatismo, son recurrentes en las *Apuntaciones* (60), así como la pésima labor formativa de los gremios, que debe corregirse elaborando un programa de educación popular inspirado en «Filangieri, Campomanes y otros escritores políticos y económicos» (61). Por otra parte, para lograr que las buenas costumbres arraiguen

(55) SALAS (c.1790): cap. VI.; cfr., por ejemplo, FILANGIERI (1780-1791): lib. IV, part. I, caps. I y II.

(56) Según D’HOLBACH (1773: part. III, cap. IX), no puede haber buena educación en los países con costumbres corruptas. Sobre la importancia de la educación en la etapa de la infancia, *vid.* HELVÉTIUS (1772: secc. I, cap. VI-VIII) y FILANGIERI (1780-1791: lib. IV, part. I, cap. II); y acerca de la dificultad de diseñar un buen sistema educativo dada la imperfección de los gobiernos, HELVÉTIUS (1772: secc. X, caps. IX y X).

(57) Sobre esta idea, *vid.*, por ejemplo, HELVÉTIUS (1772: secc. X, cap. III) y (1758: disc. IV, cap. XVII), ROUSSEAU (1755a: 29) y FILANGIERI (1780-1791: lib. IV, part. I, cap. II); en posiciones contrarias, D’HOLBACH (1773: parte III, cap. IX).

(58) SALAS (c.1790): cap. VI.

(59) SALAS (c.1790): cap. VI.

(60) La idea puede proceder de HELVÉTIUS (1772): sección I, cap. X.

(61) SALAS (c.1790): cap. XIV.

en el cuerpo social es necesario lograr preservarlas, en particular, entre los ricos y poderosos, cuya corrupción «no puede dejar de contagiar las otras clases de ciudadanos, que los tiene siempre delante de los ojos y que se esfuerzan a copiar hasta sus vicios» y también entre las mujeres: Salas llega a apuntar la conveniencia de que el método de educación sea similar en ambos sexos. Todas estas ideas apuntan a la importancia del ejemplo en las labores educativas. De hecho, como para Helvétius, D'Holbach o Filangieri, para Salas la educación es esencialmente fruto de la emulación. El comportamiento de las personas no sólo se adquiere en el conjunto de la vida social, en donde, en realidad, se aprehenden esas virtudes que son la base de la verdadera moral: si en España los nobles ejercieran los trabajos considerados deshonestos o evitaran los desafíos, las leyes serían más eficaces. Salas llega a reconocer, como Helvétius o Filangieri, que el carácter nacional se funda sobre el ejemplo y la imitación, y, al igual que el francés, sostiene que la educación es el mejor instrumento de formación de la opinión pública (62).

Ahora bien, Salas sostiene que a todos los pueblos no conviene el mismo sistema educativo. Aquí radica su principal crítica a Genovesi: su plan de educación le resulte «excelente», pero cree conveniente que se modifique «acomodándolo a cada especie de gobierno y país» (63). Por supuesto, la educación de los pueblos «modernos» no puede seguir los mismos patrones que la de los «antiguos», pueblos esencialmente guerreros, que deben «desertar las artes y el comercio, como que contribuyen a afeminar los ánimos y debilitar los cuerpos con las comodidades del lujo» (64). Entre aquéllos es la forma de gobierno la que dicta las principales particularidades de los sistemas educativos. Por ello, Salas rebate la idea de Filangieri (65) de que existan unos principios comunes a los distintos sistemas de gobierno y, como Montesquieu (66), pone la educación al servicio del aprendizaje de los principios motrices de cada uno de los gobiernos: mientras en el despotismo, para implantar el temor vale con «ver obrar al déspota», en las monarquías, el honor —en particular, el nobiliario— «no se aprende en los colegios, sino en el mundo»; y, por último, en las repúblicas, la virtud exige una atención

(62) Cfr. FILANGIERI (1780-1791: lib. IV, part. II, cap. II), HELVÉTIUS (1772: secc. IV, nota 88) y, en particular, D'HOLBACH (1773: parte I, cap. I y parte III, cap. VIII), que fue quien más insistió en la idea de que toda «educación se fundamenta en la imitación».

(63) SALAS (c.1790): cap. VI. Sobre las ideas educativas de Genovesi, *vid.* el cap. VI de la part. I de sus *Lezioni*.

(64) SALAS (c.1790): cap. VI.

(65) FILANGIERI (1780-1791): lib. IV, part. I, cap. III.

(66) SALAS (c.1790: cap. VI) glosa las ideas de los caps. II, III y V del lib. IV de la obra de Montesquieu.

especial de la educación familiar. Por esta razón, también con el francés (67), la educación es más necesaria en el último tipo de régimen, pues «los derechos del hombre deben hacerse valer mucho en los pueblos libres y su estudio hará una gran parte de la educación». Así lo muestra el ejemplo de Esparta, donde, gracias a ésta, sus habitantes fueron instruidos en la simplicidad, el igualitarismo y el desinterés hacia las riquezas.

Sobre la conservación de unas costumbres virtuosas influye, por último, una adecuada regulación de la cuestión religiosa. En sus *Apuntaciones* Salas no omite diversos comentarios sobre esta conflictiva cuestión. Éstos son planteados desde posiciones que muestran el avance del proceso secularizador característico del siglo XVIII; así lo prueba su cita al «escéptico Pedro Bayle» (68), un pionero en la secular disputa por la libertad de religión. No obstante, en sus planteamientos religiosos aparecen implicadas ideas de Mably, Montesquieu y Rousseau. Salas se interesa por la religión en cuanto a sus efectos sobre la sociedad civil: mientras que la irreligión es más propia de los pueblos bárbaros, la religión puede contribuir a hacer de los individuos buenos ciudadanos. En esta línea, aparece como un creyente partidario de las bondades de determinadas creencias, debido a su compatibilidad con la virtud civil. Como Mably (69), entiende que ésta se armoniza con unos adecuados principios del cristianismo, pues la divinidad también premia a los virtuosos, y ello multiplica la efectividad del sistema civil de premios y castigos. Además, considera, siguiendo a Montesquieu, que esos principios tienen una potencialidad más fuerte que el temor, el honor o la virtud, pudiendo, incluso, llegar a oscurecer el amor a la gloria, uno de «los más poderosos motivos que inclinan al hombre a obrar bien». Es decir, de la misma manera que las leyes civiles deben corregir las falsas religiones, los principios de la religión pueden hacer lo propio con los inconvenientes de la constitución política: esos principios pueden operar como un «freno más para contener a los hombres», es decir, para situarlos en la senda de la virtud. Por ello, todas las naciones «cultas» han abrazado una religión y un culto. Salas afirma que «si la religión fuera, como algunos creen, una invención política, sería la más ingeniosa y útil de todas las invenciones humanas», y defiende que ha producido más bien que mal, sancionando, en suma, el papel positivo del cristianismo a lo largo de la historia. Pero para ello los dogmas religiosos deben de armonizarse con los principios de la sociedad: «nunca se alabarán

(67) MONTESQUIEU (1748): lib. II, cap. V.

(68) SALAS (c.1790: cap. XIV) parece copiar, nuevamente, a MONTESQUIEU (1748: lib. XXIV, caps. II y VI).

(69) SALAS (c.1790): cap. VI; cfr. MABLY (1763): n. 3.

cuan merecen las instituciones políticas (...) de aquellos sabios legisladores que han sabido unir las leyes de la religión con las que prescribe el interés de los hombres» (70).

Por otra parte, también es evidente que Salas conoce bien las ideas de Rousseau sobre la religión civil. La religión considerada en relación con la sociedad es, en primer lugar, religión del individuo, restringida al ámbito privado; pero sobre ella se superpone la religión del ciudadano, con sus dogmas, sus ritos y sus cultos exteriores, que, por tanto, extiende los derechos y deberes más allá de los altares. Esta segunda «profesión de fe puramente civil» resulta la más peligrosa, pues afecta a factores propios de la sociabilidad civil. En palabras de Salas, puede derivar en «falsas religiones» y, además, conducir a la intolerancia o, en el peor de los casos, a las guerras de religión. Por este motivo se justifica su regulación por parte del poder político, incluso reformando y dirigiendo sus dogmas. Como en Montesquieu o en Rousseau (71), el principio debe ser la tolerancia religiosa. Salas cree que es buena la convivencia de religiones, pero, como el Señor de la Brède (72), no es un tolerante radical: un Estado debe admitir todas las religiones, sin preeminencias entre ellas, pero no debe permitir las intolerantes ni que se introduzca una nueva, pues ello puede atentar a la tranquilidad pública. Asimismo, el culto religioso debe de estar limitado por la autoridad política, otra notable recomendación para la España de su tiempo. Para Salas, el culto interior no es suficiente: supone, como Montesquieu, que «cuando el culto externo tiene una gran magnificencia nos halaga y nos predispone más a la religión»; por ello, el legislador que desea que su pueblo aprecie la religión, debe «dar muestras de que la venera y respeta y debe no contentarse únicamente con un culto interior» (73). Y, junto a ello, debe obligar a los ciudadanos a respetar los signos exteriores de la religión nacional, bajo penas de castigo severas, que pueden alcanzar, por su condición de insociable, la expulsión de la sociedad. Salas también parece compartir con Rousseau la idea de que la auténtica religión es la primera, la de la persona, que se circunscribe a una rela-

(70) SALAS (c.1790): cap. XIV; cfr. MONTESQUIEU (1748): lib. XXIV, cap. VI.

(71) Salas glosa párrafos enteros de ROUSSEAU (1762: lib. IV, cap. VIII); *vid.*, asimismo, MONTESQUIEU (1748): lib. XXV, cap. 1.

(72) Sobre la evolución de las de las ideas religiosas de Montesquieu, desde sus posiciones de tolerantismo a otras más mitigadas, *vid.* DEDIEU (1913: 289 y ss.). Por otra parte, no hay en Salas ninguna huella de las aportaciones religiosas de Genovesi, que, se debe recordar, era un teólogo muy influyente en el Nápoles de su tiempo. Salas participaba de su ideario anticurial y regalista, que Genovesi hizo compatible con el refinamiento y la espiritualización del catolicismo; *vid.* ZAMBELLI (1972: 674-706) y GALASSO (1989: 369-399).

(73) SALAS (c.1793): cap. XIV; cfr. MONTESQUIEU (1748): lib. XXV, cap. I.

ción íntima e individual entre el individuo y Dios, sin interferencias del poder civil. Sin embargo, incluso en este plano, critica las interpretaciones que las instituciones eclesiásticas vienen realizando de los principios religiosos: el legislador debe cuidar de que la Religión se enseñe con la misma pureza que en las Santas Escrituras, «separando de ella todos los excesos y abusos que pueden hacerla y la han hecho aborrecible a la que no han estudiado su fondo» (74). Por ello, Salas, como Montesquieu o Rousseau, es un encarnizado enemigo de las facetas más irracionales de la religión, como los milagros o la superstición; asimismo, en otros pasajes de su escrito, identifica la idea de intolerancia religiosa con la de fanatismo. Muchos de sus ataques se dirigen contra la Inquisición y la Iglesia de Roma, a la que acusa no sólo de ser enemiga de la razón, sino de acumular un exceso desmedido de riquezas: «las riquezas exorbitantes del clero, el lujo religioso, los tribunales sangrientos ningún fundamento tienen en el Evangelio, antes bien distan infinito de su espíritu, todo paz, caridad y mansedumbre» (75).

6. LA IGUALDAD

Salas matiza a Montesquieu al considerar que la igualdad no constituye un valor propio únicamente de las repúblicas, sino que también debe de ser tenido en cuenta en las monarquías. En sus *Apuntaciones* resuenan, ante todo, los ecos del intenso debate que las distintas corrientes *iusnaturalistas* habían mantenido respecto a las consecuencias que el pacto social representaba para la igualdad (76). Salas, como Locke, Rousseau o Filangieri, parte de la suposición de que las diferencias debidas a la edad, la fuerza física o el talento natural no son suficientes para contradecir el supuesto de que la igualdad individual es la norma básica del estado de naturaleza (77). La desigualdad surge básicamente con la formación de la sociedad civil: por tanto, hay que diferenciar entre el *homo naturalis* y el *homo civiles*, entre el «esta-

(74) SALAS (c.1793): cap. XIV.

(75) SALAS (c.1790): cap. XIV.

(76) El escrito de Salas trasluce también que el valor de la igualdad debía formar parte de su sociabilidad privada, tal y como, años después, pondrán en evidencia diversas informaciones afloradas al hilo del duro expediente inquisitorial al que se vio sojuzgado. No hay que olvidar la existencia en todo el siglo XVIII europeo de una cultura republicana oral, relacionada con un contexto de clandestinidad, y, asimismo, que el fermento republicano se consolidó de manera intergeneracional como un ideal principalmente igualitario; *vid.*, entre otros, WOOTTON (1994: 2-7) y PILBEAM (1995: 1 y ss.).

(77) *Vid.* LOCKE (1690): cap. 6, n. 54; ROUSSEAU (1755b): disc. II, 117-118.

do natural» de desigualdad y el moral o político. Y desde este criterio, aun partiendo de la aceptación de la igualdad formal ante la ley, emerge el concepto de desigualdad sustanciado en las diferencias en la propiedad y la riqueza como un factor consustancial a esa sociedad civil: factores como la aparición de las clases sociales, la división del trabajo o el proceso de configuración de la propiedad personal son dinámicas inherentes a dicha sociedad que favorecen esa desigualdad. Precisamente, éste es el punto de partida de Salas. La formación de las naciones «cultas» impide el retorno a situaciones previas ya superadas; por ello, no tiene sentido abogar por una sociedad basada en la igualdad absoluta. Salas reconoce que la defensa de esta posición es minoritaria. Su exponente más preclaro podía ser Mably; pero no así Rousseau, con quien Salas comparte su interpretación de que todas las desigualdades tienen su origen último en la riqueza, que «compra todas las demás» (78). Salas, en un intencionado comentario crítico, cuyo destinatario es Genovesi, argumenta que, incluso entre los autores más partidarios de la igualdad, como el propio Rousseau, se aduce que la igualdad absoluta es una «quimera» y, precisamente, «por no entender» sus principios, «le atribuyeron algunos muchas paradojas disparatadas que no [se] le ocurrieron jamás» (79).

Por tanto, Salas se alinea aparentemente junto a aquellos autores que aceptan la desigualdad, pero que tratan de moderarla, si bien huyendo de cualquier propósito de un igualitarismo absoluto; en primer lugar, Genovesi: aunque sus postulados a favor de la igualdad fueron intensificándose a medida que se sucedieron las ediciones de las *Lezioni* (80), sus reivindicaciones igualitarias fueron siempre templadas; y, asimismo, por supuesto, Montesquieu: éste, fiel a su visión moderada, había defendido que un cierto grado de desigualdad debía de estar autorizado por las leyes, pero vinculaba el postulado igualitario a los sistemas democráticos, dado que en «las monarquías y en los estados despóticos nadie aspira a la igualdad», si bien tampoco en aquellos era fácil —ni conveniente— alcanzar una extrema igualdad (81). Precisamente, las ideas del francés permiten a Salas sostener que «la distinción de clases es en los hombres en razón directa de su desigualdad de fortunas y, por consiguiente, de su lujo» (82); ahora bien, a diferencia de él, entiendo que hay que introducir elementos correctores en el sistema monárqui-

(78) ROUSSEAU (1755b): disc. II, 195.

(79) SALAS (c.1790): cap. XI. GENOVESI (1765-1767: part. I, cap. XI, n. 12) había situado a Rousseau junto a Platón, quien «pretendía la igualdad en las propiedades».

(80) Como ha estudiado con detalle PERNA (2007): 64-65.

(81) MONTESQUIEU (1748): lib. V, n. IV y V.

(82) SALAS (c.1793): cap. III; cfr. MONTESQUIEU (1748): lib. VII, cap. I.

co para poner freno a dinámicas injustas en la distribución de las riquezas. Esto era particularmente importante en un caso como el español, en el que esa desigualdad había llegado a niveles «insostenibles». Salas conecta, una vez más, con la generación de la Ilustración *tardía* europea —Filangieri, Helvétius, etc.— para fundamentar sus aspiraciones reformadoras en un indiscutible propósito igualitario.

La primera razón para introducir esos elementos correctores radica en que la desigualdad puede transformarse en un factor destructivo de los fundamentos de la sociedad civil, principalmente, porque atenta a la libertad individual. Para Salas, como para Locke o los fisiócratas, la ley desempeña una función primordial en el marco de una concepción negativa de la libertad, que atribuye a aquélla el papel principal en la eliminación de los obstáculos que impiden el libre ejercicio de la voluntad individual, algo particularmente importante en el ámbito de la actividad económica. Ahora bien, según Salas, tal concepción debe quedar subsumida en otra más amplia de libertad positiva y participativa, de raíz republicana, enraizada, de acuerdo con Skinner (83), en una concepción *neorromana* de la libertad: sólo es posible ser libre en un Estado libre, es decir, que se autogobierna y garantiza la participación política de sus ciudadanos en condiciones de igualdad. Frente a la teoría liberal clásica de gobierno de las leyes, con origen en Hobbes, la ausencia de constricción o de interferencia no es suficiente para un adecuado ejercicio de la libertad individual. Ésta exige, asimismo, la no dependencia y el no dominio, condiciones que sólo pueden darse en ausencia de situaciones de esclavitud o de servidumbre, es decir, de inexistencia de abusos de poder. La sociedad debe proscribir de raíz este tipo de situaciones. El ámbito institucional donde éstas se materializan con una mayor intensidad es el mercado de trabajo. Dado que «los más de los hombres nacen sin otro patrimonio que su trabajo», los ricos y poderosos aprovechan su situación de dominio para reducir los jornales, con los consiguientes efectos económicos —pobreza y caída de la población— y políticos: «sin esta independencia pronto los ciudadanos pobres no harían otra cosa que lo que les dictaren los ricos, que les darían de comer y acabarían la libertad de las asambleas públicas y con la forma del gobierno» (84).

(83) SKINNER (2001): 17 y ss.

(84) SALAS (c.1793: cap. XI) parece seguir, otra vez, a ROUSSEAU (1762: lib. II, cap. XI). También utiliza profusamente su léxico de las relaciones rico-pobre, poderoso-débil, amo-esclavo, a medida que el sistema legislativo, la magistratura o el poder político, respectivamente, se pervierten. Así pues, las nociones de los derechos naturales y las planteadas, gracias a la *tunnel history*, a partir de los teóricos del *vivere libero* del Renacimiento, desde Maquiavello,

En Salas, las implicaciones de este planteamiento son inmediatas: por un lado, entiende, como Rousseau, que sólo un régimen de libertad positiva puede garantizar el ejercicio de la ley como expresión de la voluntad general: «es necesario que todos los ciudadanos sean independientes unos de otros, pues de otro modo los ricos tendrían sujetos a los pobres y en las asambleas públicas dominarían solamente unos cuantos poderosos que harían infaliblemente pasar su voluntad particular por ley, no debiendo ser ésta otra cosa que la expresión de la voluntad general» (85). Asimismo, como el ginebrino o Mably, interpreta que la materialización de la libertad positiva se ve favorecida por un régimen económico de austeridad. Salas reivindica, una y otra vez, un papel socializante del Estado para evitar las situaciones de dominio y favorecer la distribución igualitaria de la riqueza (86): políticas activas de obras públicas que amplíen la oferta laboral, de prevención de la desigualdad extrema de las fortunas, de restricción a la mínima expresión de los mayorazgos y de carácter redistribuidor, basadas en el lujo moderado y en la lucha contra la acumulación de moneda. De esta manera, el Estado se erige en un agente fundamental para favorecer que los «ciudadanos tengan lo necesario para subsistir con frugalidad (...) y sin dependencia de los ricos y poderosos» (87). En suma, como en Rousseau, la idea de libertad trasciende la igualdad formal ante la ley y se presenta, en su forma republicana, indisolublemente unida a la de igualdad; aunque no sea posible regresar a la igualdad propia del estado de naturaleza, aquélla es considerada un derecho que, de una u otra manera, debe de ser tenido en cuenta en la legislación propia de la sociedad civil.

Lógicamente, estos planteamientos se hallan estrechamente relacionados con la cuestión de la propiedad. Salas, siguiendo a Locke, considera que ésta es un derecho natural, inseparable de las personas, cuyo primer origen y escala se materializa en el estado de naturaleza, en armonía con la situación general de comunidad de bienes que impera en él. A partir de ahí, se alinea junto a autores como Helvétius, Filangieri, los fisiócratas o Genovesi, quie-

o los *commonwealthmen* ingleses de la segunda mitad del siglo xvii, como Harrington o Milton, no aparecen en Salas como tradiciones puras sino estrechamente entrelazadas.

(85) SALAS (c.1793): cap. X.

(86) No obstante, se trata de un programa socializante con características propias respecto al de Rousseau en su *Discours sur l'Économie Politique* (1755), el único escrito donde aborda con concreción ese tema. No parece necesario insistir en que el problema radicaba en que, como admitió el ginebrino, la libertad republicana era inapropiada para los estados extensos y modernos; de ahí que autores más desapegados de ella, como Montesquieu o Hume, pudieran llegar a tener una influencia mayor sobre su futuro: GOLDSMITH (1994): 232.

(87) SALAS (c.1793): cap. XI.

nes, con sus propios matices, consideraban la propiedad una institución previa a la sociedad civil, a la que era trasladada una vez materializado el pacto social, en vez de hacerlo con otros, también bien conocidos por él, como Montesquieu, Condillac o Mably, quienes la consideraban una institución de naturaleza positiva y arbitraria, instituida por los hombres. Según Salas, en su condición de derecho natural y el «más sagrado de todos los derechos» (88), la propiedad debía de ser respetada por la legislación positiva. De hecho, él combate frontalmente algunas de las implicaciones políticas que, en torno a esta cuestión, estaban derivando utópicos *iusnaturalistas* radicales, Mably, en particular. Protagonista en los años cincuenta de un áspero debate con los fisiócratas (89), Mably, frente a la escandalosa situación de desigualdad a que conducía la opción por el capitalismo agrario y la concentración de la propiedad defendida por los *économistes*, evocaba las ventajas de una sociedad igualitaria y patriarcal, basada en leyes estrictas sobre el lujo y la propiedad de la tierra, que permitieran, como en Esparta, un reparto radical de ésta, hasta llegar, dado el caso, a la «comunidad de bienes». Salas podía compartir con Mably la idea de que la felicidad social debe basarse en la pureza de las costumbres, pero, como Helvétius o D'Holbach, no cree posible avanzar hacia ello a través de la «comunidad de bienes»: al igual que Condillac, un autor decisivo en su ideario económico, parece entender que esos modelos absolutamente igualitarios de las Antiguas repúblicas son, en el mejor de los casos, anacrónicos, pues ya no es posible impedir el avance del lujo y la industria, y, en el caso de las monarquías, una quimera, dado que en ellas los hombres no son espartanos (90). A partir del respeto a la propiedad, Salas asume la idea de Filangieri respecto a la posibilidad de modificarla a través de «vías indirectas», si bien no llevará hasta sus últimas consecuencias su propuesta de multiplicar el número de propietarios fragmentando la gran propiedad y su rechazo a los mayorazgos, en particular, debido a que considera esencial en el sistema monárquico la existencia de la nobleza propietaria.

Por último, las aspiraciones igualitarias de Salas se perciben también en su concepción de las clases sociales. Esta cuestión le supondrá un nuevo motivo de enfrentamiento con Genovesi. Aunque el napolitano tuviera presente que las clases varían según las diferentes formas de gobierno, su argumentación central se centra en el desarrollo de las fuerzas productivas a través de

(88) SALAS (c.1790): cap. XXI.

(89) *Vid.*, por ejemplo, STIFFONI (1975: 133-175), GUERCI (1979: 105-139) y WRIGHT (1992: 94 y ss.).

(90) CONDILLAC (1776): lib. II, cap. XVI.

diversas etapas de desarrollo. Tal proceso implica una mejora de las formas de gobierno, partiendo de las teocráticas propias de los pueblos bárbaros hasta las de un gobierno civilizado y estable, etapas que suponen la proliferación de nuevas clases, pues no hay «gobierno culto sin distintas clases de personas», que Genovesi ilustra a través de la conocida pirámide de W. Temple y de su propia división basada en siete clases sociales (91). Por su parte, la crítica de Salas, aun partiendo de la idea común de que en los pueblos cultos la existencia de clases es inevitable, tiene raíces muy estrictas: no es posible abordar dicha división sin tener en cuenta las formas de gobierno: allí donde Genovesi critica solapadamente la República de Platón por restringir la dedicación de las personas a una profesión diferente que la familiar, Salas recuerda, con Montesquieu, que en los estados populares las leyes deben dirigirse a establecer la mayor igualdad posible y «no hay razón para que nadie abandone su profesión para aspirar a más» (92); y allí donde Genovesi elogia la función social de los Grandes para «enseñar, sostener y defender los pueblos», retoma la doctrina de Montesquieu sobre los grados intermedios y su función de «proteger la libertad de los pueblos» (93), y recuerda los factores que, ante un mal empleo de esa función social, generan la corrupción y el despotismo.

7. ¿Y EL REPUBLICANISMO DE LOS «MODERNOS»?

La posición central que el modelo austero, igualitario y arcaizante de Mably ocupa en las *Apuntaciones* de Salas permite arrojar luz sobre algunos expresivos silencios que posee su obra respecto a la posibilidad de modernizar los viejos patrones políticos del republicanismo clásico. Uno primero, y muy expresivo, se refiere a la ausencia de clarificación acerca de la división de poderes. Aunque Salas aluda reiteradamente, y casi siempre en términos elogiosos, a la monarquía constitucional británica, ni el conocimiento preciso que parece tener de la misma ni la lectura pormenorizada de Montesquieu le inclinaron a la defensa de la división de poderes en los órganos legislativo, ejecutivo y judicial. Respecto a esta cuestión, parece estar más próximo de Genovesi, quien, como se ha mencionado, no parece contemplar la nece-

(91) GENOVESI (1765-1767): part. I, cap. III, n. 5 y 7.

(92) SALAS (c.1790): cap. III; GENOVESI (1765-1767): part. I, cap. III, n. 6; MONTESQUIEU (1748): lib. XX, cap. XXII.

(93) SALAS (c.1790): cap. IV; GENOVESI (1765-1767): part. I, cap. IV, n. 2; MONTESQUIEU (1748): lib. VIII, caps. VI y VII.

sidad de tal división. Es decir, en la terminología de Bobbio (94), Salas parece aceptar la división de poderes horizontal —basada en los cuerpos intermedios—, pero no la vertical —la separación de poderes, propiamente dicha—; por ello, parece más cercano a la aceptación del gobierno mixto, que propiamente del moderado. En cualquier caso, y en esta misma línea, también es llamativo que no aluda a la necesidad de una Constitución, en su versión bien británica de carta de textos solemnes o bien de texto codificado y escrito, al modo de las recientes cartas norteamericanas, si bien no hay duda de su defensa de un conjunto de leyes fundamentales destinado a la garantía jurídica y la eliminación del poder arbitrario.

Un segundo silencio, también muy elocuente, alude a la cuestión de la participación política. Lógicamente, Salas es un abierto partidario de los sistemas políticos que la fomentan, pero parece estar más preocupado por recalcar las ventajas que éstos ofrecen, que por concretar la vía precisa en que dicha participación se debe articular. Ello explica que amplíe sus elogios más allá de los sistemas republicanos, en concreto, a la propia Gran Bretaña, que es presentada en sus *Apuntaciones* como un sistema político de libertad mixto o intermedio, entre el gobierno monárquico y el popular, dado que en él, «todos gozan de parte de la soberanía». Esta ausencia de concreción es particularmente expresiva si tenemos presente el amplio debate que había abierto en la Europa ilustrada la nueva República de los Estados Unidos, con su novedosa propuesta de democracia representativa como vía de superación de los sistemas basados en la democracia directa, los propios de las repúblicas de la Antigüedad. Salas no menciona en ningún momento de su escrito al nuevo Estado norteamericano y, por tanto, no parece apreciar positivamente la posibilidad de articular la participación política a través de representantes, tal y como en Francia venía abogando una corriente cada vez más amplia, desde Diderot hasta Condorcet (95). Su posición y su lenguaje, a este respecto, parecen anclados en los patrones del viejo republicanismo que, en este caso, perfiló no sólo a través de las ilustrativas informaciones aportadas por Montesquieu, cuanto también de Rousseau y, por supuesto, de Mably, en su exaltación, hasta la ejemplaridad, del Gobierno mixto de Esparta y de su apoyo a la democracia directa. En este línea, Salas rechaza la profesionalidad de la clase política, defiende que los empleos públicos sean rotatorios y se refiere reiteradamente a «asambleas públicas» y periódicas en las que se toman las decisiones políticas, aunque también sin llegar a concretar los términos de apoyo que habría de requerir la expresión de la voluntad general.

(94) BOBBIO (1976): 146 y ss.

(95) WHATMORE (2000): 29 y ss.

Su desinterés por la reciente experiencia de la República norteamericana suponía también no contemplar una posible superación de las posiciones clásicas —sostenidas por los propios Montesquieu y Rousseau— a través de la vía federal, respecto a que la forma republicana de gobierno era viable sólo en estados pequeños, dado que los medianos o grandes eran los adecuados para las aristocracias y las monarquías. El concepto de federalismo no asoma en ningún momento en las *Apuntaciones*, ni si quiera como posible solución constitucional para pequeñas repúblicas a la hora de abordar sus problemas de defensa. Este silencio contrasta con el recurso generoso a otras repúblicas, sobre todo a las «antiguas», principalmente, a Esparta y Atenas, lo cual reforzaría la tesis de su preferencia por el modelo *mablyano* de democracia directa, más aún si tenemos presente que tampoco alude a la posible articulación de vías participativas a través de los municipios, tal y como planteaban otros contemporáneos suyos, como Ibáñez de la Rentería o Arroyal (96).

De esta manera, en términos políticos, el republicanismo de los «modernos» se asomaría en las *Apuntaciones* únicamente a través de los elogios que en Salas despiertan diversas formas republicanas europeas de su tiempo, principalmente, Suiza (o Ginebra) u Holanda. Éstos son considerados países, además de prósperos, más desarrollados políticamente, y, asimismo, en el caso del primero, un ejemplo de entidad política que, pudiendo optar por la opulencia y el poder, se ha mantenido frugal y laboriosa. Son elogios más bien descriptivos, pero que no conviene minusvalorar. Más aún a la luz del reciente giro, promovido desde la historiografía europea, contra la insistencia del humanismo cívico de Pocock y la teoría neorromana de la libertad de Skinner en anclar los principios del republicanismo en los viejos modelos de la Antigüedad y, respectivamente, en las ideas aristotélicas y de la traditadística medieval. Tal giro está llevando, por un lado, a una relectura de la propia obra de Montesquieu como más abierta respecto a la superación del esquema virtud-democracias antiguas/comercio-monarquías, y, en general, las posibilidades futuras de las formas políticas republicanas (97), relectura que, no obstante, Salas no parece compartir; y, por otro, a una relativización del peso del republicanismo clásico en beneficio de la importancia que du-

(96) *Vid.* el análisis exhaustivo de FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (1994) y FERNÁNDEZ ALBALADEJO (1993).

(97) Acerca de estas cuestiones, *vid.* CASADEI (2003: 13-74) y PLATANIA (2007: 196 y ss.). A los ejemplos republicanos mencionados habitualmente, se debe añadir el de Paraguay, considerado por Montesquieu como el «sueño de un estado libre e igualitario», que no podía tener otra forma que la República. Su imagen se proyectó, a lo largo del siglo XVIII, como una utopía republicana e igualitaria: *vid.* IMBRUGLIA (1983): 173-174.

rante el siglo XVIII tuvieron Italia, Holanda y Ginebra, así como la *Commonwealth* inglesa, en el desarrollo de las ideas republicanas (98). En suma, nos hallamos ante un nuevo escenario que vuelve a remarcar la dificultad de acotar el concepto de republicanismo en una polisemia reducida (99).

No obstante, en el trasfondo de las *Apuntaciones*, el problema acerca de la forma de gobierno concreta a la que aspira su autor queda, en alguna medida, irresuelto. Esta indefinición es consustancial al período de fermento preconstitucional en que fueron elaboradas, pues, incluso, en el más amplio contexto europeo, los mayores partidarios del régimen republicano, como Rousseau o Mably, se inclinaron, en su plasmación práctica, por la aristocracia u otros regímenes de carácter mixto. En el caso de Salas, es indudable que no pretende un cambio del sistema político para España, sino una monarquía en la que se revaloricen los dos valores más característicos de la cultura republicana, la virtud y la igualdad, con el fin de regenerar el sistema político vigente. En su opción por esta «Monarquía republicana» y por el uso de esos valores como elementos de crítica y de saneamiento planea, más allá de la obra de Montesquieu, la amplia corriente francesa que consideraba imposible aplicar en su país el valor de la virtud y utilizaba ésta como un «instrumento de deconstrucción» del mismo (100).

A pesar de lo explicado, en el escrito de Salas existe un ámbito en el que se pone de manifiesto la insuficiencia del modelo socioeconómico del republicanismo de los «antiguos». Éste se refiere a la manera en que en él se solventa la tensión entre el logro de una sociedad virtuosa, basada en los principios de una moral frugal y austera, y el de una sociedad próspera, sustentada en las ventajas económicas y políticas del «comercio». De hecho, este ubicuo debate entre la «virtud» y la «riqueza» (101) atraviesa también de lleno sus *Apuntaciones*: mientras los principios de una buena moralidad son el resultado de unas leyes «políticas» y unas costumbres correctas, el logro de la riqueza se deriva de unas adecuadas leyes económicas; además, con las riquezas crece la población, y ambos factores garantizan la fortaleza del Estado y el logro de sus objetivos políticos de la conservación, la prosperidad y

(98) En esta línea, se ha rehabilitado nuevamente la figura de Venturi y su perspicaz lectura de las raíces republicanas de la Ilustración europea alejada de los patrones clásicos. *Vid.* sendas recopilaciones recientes realizadas por Albertone: VENTURI (2003) y ALBERTONE (2006).

(99) A este respecto, resulta muy ilustrativo el reciente recordatorio de WOOTTON (2006) acerca de lo inadecuado de utilizar el término de República como *res publica* en vez de como *libera civitas*.

(100) PLATANIA (2007): 186-195.

(101) *Vid.* HONT-IGNATIEFF (1983).

la tranquilidad pública. El problema surge, de acuerdo con el modelo de los «antiguos», debido a que las riquezas dañan las buenas costumbres; por ello, aquellos que las admitieron, tendieron a corromperse. Así lo muestran, como Salas explica reiteradamente, los casos de Esparta, que, con el fin de evitar los efectos políticos nocivos de las riquezas, llegó a prohibir la moneda; o de Grecia y Roma, que cuando alcanzaron el estatus de pueblos ricos perdieron el de virtuosos. Por ello, de acuerdo con Salas, las leyes económicas que hacen que un Estado sea rico y virtuoso al mismo tiempo parecen «pretender un imposible»: siempre que las riquezas perjudiquen a las buenas costumbres, impiden la felicidad del cuerpo político.

Salas resuelve este dilema siguiendo argumentos textuales de Filangieri, en concreto, su argumentación de cómo la «repartición y la difusión de la riqueza puede promover la de la felicidad» (102). El núcleo central de la misma es que no todas las riquezas corrompen las buenas costumbres, sino únicamente aquellas que se hallan mal repartidas; por tanto, el problema no radica tanto en la producción de las mismas, cuanto en el de su distribución. Un pueblo rico, en el que todos los ciudadanos lo fuesen en términos de una cierta igualdad, sería, al mismo tiempo, feliz y virtuoso: nadie debería recurrir a la mala fe o las trampas para detraer la riqueza de los otros. En cambio, la fatal desigualdad de las fortunas hace que unos pocos las posean y que la gran mayoría deba recurrir a todo tipo de medio, incluso a los ilícitos, para arrancarles una porción de su riqueza. Además, ante la desigualdad, «el pobre no puede dejar de ser esclavo del rico»; en caso de que aquél necesite alcanzar su subsistencia, abandonará la virtud. Es decir, la desigualdad extrema aboca a situaciones de dominación que impiden el ejercicio de la libertad positiva y la participación política; de ahí la crítica de Salas a todo aquello que impida la libre circulación de las riquezas —mayorazgos y *manos muertas* incluidos—; su opción favorable a un lujo moderado, dado que favorece dicha circulación; y al ya mencionado programa socializante a través del cual el Estado garantice la ocupación y el nivel de los jornales. Ahora bien, junto a la conveniencia de que las riquezas se repartan equitativamente, existe una segunda condición para que éstas no se conviertan en un factor corruptor de las costumbres: que se adquieran por medios pacíficos, es decir, a través del comercio. Las riquezas ganadas por la fuerza de las armas, así como de una manera súbita, serán causa de ruina de las naciones, y así lo prueba el ejemplo, no sólo de griegos y romanos, cuanto de los españoles ante el descubrimiento de América. En suma: «las riquezas adquiridas por

(102) Salas copia y glosa a FILANGIERI (1780-1791: IV, parte II, caps. XLVI, XLVII y XLVIII).

medios pacíficos y por el trabajo y que se derraman igualmente por todos los miembros del cuerpo político no perjudican a las buenas costumbres de los pueblos, a su felicidad ni a los progresos de la industria y artes» (103). Salas repetirá este argumento para persuadir de que una sociedad moderna basada en el comercio y en principios igualitarios puede superar el modelo clásico de la incompatibilidad entre las riquezas y la virtud.

8. CONCLUSIONES

Los años finales del siglo XVIII fueron un terreno muy fructífero en España para el debate económico-político. La aportación al mismo del aragonés Ramón de Salas, bajo la rúbrica de sus *Apuntaciones al Genovesi* —un extenso escrito en el que se rebatía, capítulo por capítulo, el contenido expuesto por el catedrático napolitano A. Genovesi en sus difundidas *Lezioni di commercio* (1765-1767)—, quedó inédita en su tiempo y, por tanto, sin capacidad de incidir en el mismo. En cualquier caso, un análisis detallado del contenido de su trabajo pone de relieve que su autor, un prestigioso profesor de Derecho en la Universidad de Salamanca cuando, alrededor de 1790, fue elaborado, era un buen conocedor de algunas de las corrientes del pensamiento político y económico más influyentes de su tiempo. Ello le permitió articular una discusión muy rica sobre las formas de gobierno, partiendo de un examen crítico de las ideas expuestas a ese respecto por Genovesi y Montesquieu. Sus posiciones trataban de revitalizar la importancia de diversos principios y valores políticos propios de la tradición republicana, principalmente, la virtud y la igualdad, como elementos que debían contribuir a una regeneración de la Monarquía española de su tiempo, todo lo cual viene a incidir sobre tres cuestiones precisas: en primer lugar, la importancia de la Economía Política como una vía privilegiada de difusión, en el conjunto de la Ilustración española, de pensamiento estrictamente político, en este caso particular, de raíz republicana; en segundo, la trascendencia de la cultura ilustrada napolitana como un foco particularmente activo en la modernización de las culturas económica y política española durante el último tramo del siglo XVIII; y, por último, la lectura, de contenido muy plural y diverso, que los ilustrados españoles realizaron en ese período de las canónicas *Lezioni de commercio* de Genovesi (104).

(103) SALAS (c.1790): cap. XIV.

(104) Para un marco general respecto a estas dos últimas cuestiones, *vid.* ASTIGARRAGA (2003) y ASTIGARRAGA-USOZ (2007b).

9. BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTONE, M. (ed.) (2006): *Il Repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, Napoli, Bibliopolis.
- ASTIGARRAGA, J. (2004): «Diálogo económico en la “otra” Europa. Las traducciones españolas de los economistas de la Ilustración napolitana (A. Genovesi, F. Galiani y G. Filangieri)», *Cyber Review of Modern Historiography*, núm. 9, págs. 1-21.
- ASTIGARRAGA, J. (2008): «*Jusnaturalismo* moderno de la mano de la Economía Política: las “*Apuntaciones al Genovesi*” de Ramón de Salas», *Historia Constitucional*, núm. 9.
- ASTIGARRAGA, J. y USOZ, J. (2007a): «Political Economy and Republicanism in Late Eighteenth Century Spain: R. de Salas’ “*Apuntaciones*” to A. Genovesi’s “*Lezioni di commercio*”», en P. F. ASSO y L. FIORITO (ed.), *Economics and Institutions*, Milano, F. Angeli, págs. 343-367.
- ASTIGARRAGA, J. y USOZ, J. (2007b): «From the Neapolitan A. Genovesi of Carlo di Borbone to the Spanish A. Genovesi of Carlo III: V. de Villava’s Spanish translation of *Lezioni di Commercio*», en B. TOSSA, R. PATALANO, E. ZAGARI (eds.), *Genovesi Economista*, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici, págs. 193-220.
- BECCARIA, C. (1764): *Dei delitti e delle pene*, ed. F. Venturi, Torino, 1965.
- BOBBIO, N. (1976): *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli.
- CASADEI, Th. (2003): «Modelli republican nell’*Esprit des Lois*. Un “ponte tra pasato e futuro”», en D. FELICE (ed.), *Libertà, necessità e storia*, Napoli, Bibliopolis.
- CONDILLAC, E. B. de (1776): «Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l’un à l’autre», ed. E. DAIRE, *Mélanges d’économie politique*, Paris, 1847.
- DE FELICE, D. (1995): *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italia*, Bologna, Therma.
- DE FELICE, D. (2003): «Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell’*Esprit des lois*», en D. FELICE, *Libertà, necessita e storia*, Napoli, Bibliopolis.
- DE MAS, E. (1971): *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello «Spirito delle leggi»*, Firenze, Le Monnier.
- DEDIEU, J. (1913): *Montesquieu*, Paris.
- HOLBACH, P.-H. Th. de (1773): *Système Social*, ed. Paris, Hachette, 1972.
- ELORZA, A. (1970): *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, Taurus.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. (1993): *Fragmentos de Monarquía*, Madrid, Alianza.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. (2007): *Materia de España*, Madrid, Marcial Pons.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, I. (2002): «Estudio Preliminar» a V. DE FORONDA, *Escritos políticos y constitucionales*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (1994): *La Ilustración política. Las «Reflexiones sobre las formas de gobierno» de José A. Ibáñez de las Rentería y otros discursos conexos (1767-1790)*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. y FUENTES, J. F. (ed.) (2000): *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza.

- FERRONE, V. (2003): *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell' uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza.
- FILANGIERI, G. (1780-1791): *La Scienza della legislazione*, ed. Venecia, Centro di Studi sull'Illuminismo Europeo, 2003.
- FUENTES, J. F. (1989): *José Marchena. Biografía política e intelectual*, Barcelona, Crítica.
- GALASSO, G. (1989): *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura Napoletana del Settecento*, Napoli, Guida.
- GENOVESI, A. (1765-1767): *Delle Lezioni di commercio*, ed. de M. L. Perna, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005.
- GENOVESI, A. (1766): *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, ed. N. Guasti, Venezia, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo G. Stiffoni, 2008.
- GENOVESI, A. (1777): *Spirito delle leggi del Signore di Montesquieu*, con le note dell'Abate Antonio Genovesi, Napoli, Domenico Terres, 4 vols.
- GENOVESI, A. (1785-1786): *Lecciones de comercio, o bien de Economía Civil*, Madrid, Joaquín Ibarra.
- GERCI, L. (1979): *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida.
- GIANFORMAGGIO, L. (1979): *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Edizioni di comunità, Milano.
- GOLDSMITH, M. (1994): «Liberty, Virtue and the Rule of Law, 1689-1779», en D. WOOTTON (ed.), *Republicanism, liberty and comercial society, 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press.
- HELVÉTIUS, A. (1759): «De l'esprit», en *Oeuvres complètes*, Deux Ponts, Chez Sanson and Compagnie, 1784.
- HELVÉTIUS, A. (1771): «De l'homme», en *Oeuvres complètes*, Deux Ponts, Chez Sanson and Compagnie, 1784.
- HONT, I. e IGNATIEFF, M. (1983): *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- IGLESIAS, M. del C. (1999): *Razón y sentimiento en el Siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- IMBRUGLIA, G. (1983): *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis.
- LINTON, M. (2001): *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, New York, Palgrave.
- LOCKE, J. (1690): *Second Treatise of Governement*, ed. G. B. Macpherson, Hackett, 1980.
- MABLY, G. B. Abbé de (1763): *Entretiens de Phocion sur le rapport de la moral avec la politique*, Paris, chez Ant. Aug. Renouard, 1804.
- MAFFEY, A. (1968): *Il pensiero politico del Mably*, Torino, Giappichelli.
- MARAVALL, J. A. (1967): «Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español», *Revista de Occidente*, núm. 52.
- MARAVALL, J. A. (1973): «Cabarrús y las ideas de reforma política y social en el siglo XVIII» (1973), Prólogo a F. CABARRÚS, *Cartas sobre los obstáculos que la na-*

- turaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, Madrid, Fundación Banco Exterior.
- MONTESQUIEU, Ch.-L. DE SECONDAT, Barón de (1748): *De l'esprit des lois* (1748), ed. Paris, Garnier, 1973, 2 vols.
- MORILHAT, C. (1996): *Montesquieu. Politique et richesses*, Paris, P.U.F.
- PERNA, M. L. (2007): «L'edizione delle Lezioni di commercio di Antonio Genovesi», en B. TOSSA, R. PATALANO, E. ZAGARI (eds.), *Genovesi Economista*, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici.
- PII, E. (1984): *Antonio Genovesi. Dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze.
- PILBEAM, P. M. (1995): *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*, London, MacMillan.
- PLATANIA, M. (2007): *Montesquieu e la virtù. Representación della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Torino, U.T.E.T.
- POCOCK, J. G. A. (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, ed. Madrid, Anaya, 2002.
- PORTILLO, J. M. (2000): *Revolución de nación*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- PROCACCI, G. (1995): *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- ROUSSEAU, J.-J. (1755a): *Discours sur l'Économie Politique*, ed. J. E. Candela, Madrid, Tecnos, Madrid.
- ROUSSEAU, J.-J. (1755b): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ed. A. Pintor, Madrid, Tecnos, 1987.
- ROUSSEAU, J.-J. (1762): *Du contrat social*, ed. B. Bernardi, Paris, Flammarion, 2001.
- SALAS, R. DE (c.1790): *Apuntaciones al Genovesi y extracto de las Lecciones de Comercio y de Economía Civil*, A.H.N., Consejos, leg. 11.925.
- SKINNER, Q. (2001): *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi.
- STIFFONI, G. (1975): *Utopia e ragione in Gabriel Bonnot de Mably*, Leche, Milella.
- STIFFONI, G. (1992): «La fortuna di Gabriel Bonnot de Mably in Spagna tra Illuminismo e rivoluzione borghese», *Nuova Revista Storica*, LXXXVI.
- VENTURI, F. (2004): *Pagine repubblicane*, M. ALBERTONE (ed.), Torino, Einaudi.
- VOLTAIRE, F.-M. AROUET, (1964): *Scritti Politici*, R. Fubini (ed.), UTET.
- ZAMBELLI, P. (1972): *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano.
- WOOTTON, D. (ed.) (1994): «Introduction» a *Republicanism, liberty and commercial society, 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press.
- WRIGHT, J. K. (1997): *A Classical Republican in Eighteenth-Century France. The Political Thought of Mably*, Stanford, Stanford University Press.