

# EL MÓVIL UNIVERSAL: FILOSOFIA MORAL, AMOR-PRÓPRIO E REFLEXÃO IMPERIAL NA MONARQUIA DE ESPANHA NO FINAL DO SÉCULO XVIII\*

JOSÉ MARÍA PORTILLO VALDÉS

*Universidad del País Vasco*

JULEN VIEJO YHARRASSARRY

*Universidad Autónoma de Madrid*

1. «Si estaría muy necesitado nuestro siglo de que S. Rma. introduxese en el santuario de los Claustros el sistema del interés personal!». Era com estas palavras que Juan Bautista Muñoz<sup>1</sup> se referia às considerações tecidas pelo abade Pozzi acerca do amor-próprio, numa obra dedicada ao ensino claustral<sup>2</sup>. Muñoz era um autor que representava, de acordo com Cañizares-Esguerra, uma aposta «patriótica» da afirmação hispânica. Uma aposta vinculada nos postulados dos eruditos valencianos e que, em maior ou menor medida, se inscrevia numa forma de rejeição das críticas europeias a Espanha<sup>3</sup>. Era uma proposta que estava também ligada a uma recuperação,

---

\* Este trabalho faz parte do projecto HAR2011-27562. Julen Viejo prepara actualmente um livro sobre as relações entre a filosofia moral e as percepções sobre a conformação da Monarquia Hispânica – incluindo o espaço imperial atlântico – nos finais do século XVIII. José María Portillo publicou diversos livros e artigos sobre o constitucionalismo hispânico, a dimensão colonial atlântica e os processos de independência dos territórios hispânicos.

<sup>1</sup> Juan Bautista MUÑOZ, *Juicio del Tratado de Educación del M.R.P.D. Cesáreo Pozzi*, Madrid, Joachim Ibarra, 1778, p. 107.

<sup>2</sup> Cesareo POZZI, *Saggio di educazione claustrale per li giovani che entrano nei Noviziati Religiosi accomodato alli tempi presenti, affinché colla pietà, collo essemplio, e con le scienze ben coltivate si rendino utili alla publica Società*, Madrid, 1778. Cesareo Pozzi era um beneditino italiano, bibliotecário e professor de matemática na Sapienza, tendo ido para Espanha integrado no séquito do Núncio Apostólico.

<sup>3</sup> Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA, *How to write the history of the New World*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 192. Para os vínculos com Mayans, Antonio MESTRE, *Historia*,

ao estilo de Gregorio Mayans, do «humanismo» hispânico do século XVI, para que, a partir dela, e como assinalou Pablo Fernández Albaladejo, se pudesse produzir uma autêntica «palingenesia cultural hispana»<sup>4</sup>. Uma via que, por outro lado, se mostrava amplamente conhecedora dos caminhos mais recentes no âmbito das «ciencias y las artes» – ao ponto de o próprio Mayans considerar que Muñoz era excessivamente «newtoniano». Já foi assinalado por Sempere, na sua *Biblioteca*, que Muñoz também se tinha manifestado partidário da extensão da «filosofia moderna» – o que, na opinião do próprio Sempere, se identificava com a sua vertente eclética –, inclusive até às questões de teor teológico. No entanto, o nosso autor não parecia disposto a aceitar a introdução do universo conceptual representado pelo denominado «sistema do interesse pessoal», núcleo constitutivo de uma sociedade comercial. E, como se vê, não se podia imputar a Muñoz a posição de um «tradicionalista» simplesmente em confronto com uma modernidade geral. Porém, Muñoz não parecia disposto a aceitar a acepção mais claramente «social» das virtudes e dos vícios, e dos fundamentos basilares de uma sociedade comercial em torno dos quais se agrupavam as posições de cariz mais claramente ilustrado. É preciso recordar que não se tratava apenas de uma postura, esta que assinalamos como claramente mais social e comercial, exclusivamente europeia, mas que também contava com os seus distintos representantes hispânicos<sup>5</sup>. O próprio Campomanes manifestou a pretensão de traduzir Pozzi, pretensão que Muñoz se encarregou de frustrar. Ou, pelo menos, coincidia com o autor italiano nos pressupostos de base<sup>6</sup>. Por detrás

---

*fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del XVIII*, València, Universitat de València, 2000, pp. 316 e segs. Do mesmo autor, recentemente e de forma geral sobre estas questões, *Humanistas, políticos e ilustrados*, Alicante, Universidad de Alicante, 2002.

<sup>4</sup> Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, «La nación de los “modernos”. Incertidumbres de la nación en la España de Felipe V» in Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 177-196.

<sup>5</sup> Vid. Julen VIEJO e José María PORTILLO, «Un buen amor propio. Aceptación católica de una sociedad comercial en la Monarquía Hispánica del siglo XVIII», *Espacio, Tiempo, Forma, Serie IV*, n.º 26 (2013), pp. 127-143. E Julen VIEJO YHARRASSARRY, «Amor propio, interés y religión en la Monarquía Hispánica de finales del siglo XVIII», *20/10. El Mundo atlántico y la modernidad iberoamericana*, 2 (2013), pp. 67 e segs.

<sup>6</sup> FRANCISCO SÁNCHEZ-BLANCO, *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid, Alianza Editorial, 1991, 274-75. J. CAÑIZARES-ESGUERRA, op. cit., p. 190. Uma linha que, por sua vez, e de forma nada casual, coincidia com outra via de afirmação patriótica estreitamente vinculada com a «recomposição imperial» e do comércio colonial hispânico. Veja-se Josep M. DELGADO RIBAS, *Dinámicas Imperiales, 1650-1796. España, América y Europa en el cambio institucional del sistema colonial español*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2007. Gabriel B. PAQUETTE, *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and its Empire, 2759-1808*, Basingstoke, Palgrave, 2008. Jesús ASTIGARRAGA, «Las reflexiones de Simón de Aragorri (1761) y la reforma del comercio atlántico español», *Revista de Indias*, vol. 73, 259 (2013), pp. 759-788. Stanley J. STEIN e Barbara H. STEIN, *Apogee of Empire*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003. Para a configuração e significado de um 'patriotismo' crioulo que se desenvolveu em simultâneo, José María PORTILLO, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la Monarquía Hispana*, Madrid, Fundación Carolina/Marcial Pons, 2006, pp. 46 e segs. e 212 e segs.

da negativa de Muñoz estava uma rejeição ainda mais ampla, igualmente partilhada por Mayans, dos caminhos de um novo direito natural que pudesse ser representado por Grócio, Hobbes, Pufendorf ou Espinosa, e cujo perigo substancial residia na acentuada dose de secularização empregue no momento de tratar dos princípios constitutivos da sociedade que tais «sistemas» poderiam acarretar<sup>7</sup>. Desta forma, Pozzi, na opinião de Muñoz, tinha-se deixado levar pelas pretensões dos «falsos políticos modernos», os quais se tinham considerado como os «inventores» em matérias morais, ainda que, na realidade, o que fizeram tivesse sido renovar e prolongar erros antigos e já esquecidos, ou introduzir outros novos, tudo isso para fazer assentar a denominada «ciência dos costumes sobre uns princípios seguramente não assumíveis»<sup>8</sup>. Uma vez mais, Sempere esclarece-nos sobre o aparente paradoxo que implica a refutação da obra de Pozzi, pois era estranho, aos olhos «vulgares», que alguém como Muñoz, claramente anti-escolástico, se encarregasse de impugnar um tratado que se pretendia para desferro da barbárie e introdução da «boa Filosofia». Mas o que realmente se encontrava por detrás de Pozzi era a tentativa de impugnar «las verdades dogmáticas, y morales de nuestra Sagrada Religión». O bom «uso» da Filosofia moderna na Teologia respondia também a esta pretensão de refutar as posições «libertinas», pelo menos no que se refere a Juan Bautista Muñoz, e na opinião de Sempere<sup>9</sup>.

No que diz respeito ao interesse e ao amor-próprio, o nosso tema, reintroduzia-se uma inflexão agostiniana que insistia na dimensão corrupta da natureza humana e que podia recuperar, de uma forma selectiva, até

---

<sup>7</sup> J. CAÑIZARES-ESGUERRA, op. cit., pp. 144-45. No *Juicio* que Mayans redigiu, como censor da Academia Valenciana, à *Oratio ad Divinam Sapientiam* de Boturini, já o tinha manifestado claramente, ao recolher, certamente, posições do próprio don Gregorio que vinham de antes e que permanecerão depois. Antonio MESTRE, «Una réplica inédita de Mayans a la teoría de Pufendorf sobre el principio del derecho natural» in Joaquín ÁLVAREZ BARRIENTOS e José CHECA (ed.), *El siglo que llaman ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal*, Madrid, CSISC, 1996, pp. 643-652, e para a *Oratio*, p. 646. Mayans não deixava de introduzir elementos que facultassem uma «integração» cristã (católica) de determinados pressupostos do «moderno direito natural», incluindo algumas considerações a respeito do «amor de nós mesmos» que acabavam por ser muito parecidas com as que analisaremos mais adiante. Mas a sua conclusão era precisamente a de negar uma possível «sociedade comercial» e a de afirmar a caridade como nexos constitutivo de uma ordem social verdadeira. Vid. A. MESTRE, op. cit., sobre estas questões. E a posição de Muñoz no nosso texto. E Lorenzo BOTURINI, *Oratio ad Divinam Sapientiam, Academiae Valentinae Patronam...*, Valência, 1750, sem paginar. O *Juicio* de Mayans tem como data 3 de Janeiro de 1750.

<sup>8</sup> J. B. MUÑOZ, *Juicio*, cit. p. 108. E vid. Jesús ASTIGARRAGA «Iusnaturalismo moderno de la mano de la economía política: las “apuntaciones al Genovesi” de Ramón de Salas», *Historia constitucional. Revista electrónica de Historia Constitucional*, n.º 9 (2008).

<sup>9</sup> Juan SEMPERE Y GUARINOS, *Ensayo de una Biblioteca Española de los mejores Escritores del reinado de Carlos III (1785-89)*, Madrid, Gredos, 1969, s.v. «Muñoz (D. Juan Bautista)», vol. III, p. 135.

aspectos jansenistas desse mesmo agostinianismo. Mas também com as suas diferenças. De facto, a identificação inicial da corrente é precisa:

El Duque de la Rochefoucault [sic] puso imprudentemente la primera piedra de este edificio [el del interés], diciendo que las pasiones eran los únicos móviles [sic] que nos hacían obrar: que todas ellas no eran más que varias modificaciones del amor propio, o llámese utilidad particular, o interés personal<sup>10</sup>; al qual por el mismo caso atribuyó un general influxo en las operaciones humanas. De ahí vino a llamar falsas todas nuestras virtudes, y a censurar las acciones más honestas, como originadas de la empozoñada fuente del interés<sup>11</sup>.

Claro que o problema de Rochefoucauld, provocado provavelmente pelas suas inclinações a favor do rigor jansenista, era ter denegrido «más de lo justo al corazón del hombre». No entanto, nada era comparável aos desvarios dos «libertinos», que não hesitavam em admitir o princípio de que o amor-próprio era o móbil universal das nossas acções, perdendo assim a origem efectiva do princípio que La Rochefoucauld teria precisamente atribuído a uma natureza humana corrompida, mas que os referidos libertinos tinham colocado numa raiz «sã». De modo que acabam por julgar que o bem ou o mal consistem na forma de «governar» o «interesse privado». Se este corresponder ao interesse geral, produzirá obras virtuosas. Se acontecer o contrário, essas obras serão viciosas. Assim se acentuava o carácter social das paixões, que não estava disposto a admitir. O que contava, definitivamente, era a recusa do amor-próprio como fundamento das acções humanas, ou seja, da moral. E o importante, segundo o nosso autor, era que aqui residia a grande invenção da política «dos nossos dias», com os correspondentes Voltaire, Rousseau e, agora também, Helvétius, a quem se atribui a responsabilidade pela criação de um «sistema» de moralidade reconhecida alheio ao cristianismo. Para Muñoz, «[l]os hombres de bien jamás pensarán que el interés personal sea el alma de la virtud, ni la norma de los juicios rectos acerca del merito de las personas. Mucho menos definirán [sic] la probidad, el hábito de obrar por la utilidad particular»<sup>12</sup>. Como era de esperar, perante tais operações de imposição de uma lógica «social» assim estabelecida, encontrava-se uma outra lógica, a que derivava da caridade, verdadeiro nexos constitutivo de uma moralidade bem fundada, algo a que o próprio Helvétius não teria prestado atenção, tal era a sua preocupação por manter o seu «sistema», alheio ao facto de que os «nobres sentimientos» de benevolência, de amizade, de compaixão, de reconhecimento e «otros afectos de esta especie, tienen un origen más puro que el interés personal en las almas generosas»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Interessa a sinonímia de tais campos semânticos.

<sup>11</sup> J. B. MUÑOZ, *Juicio*, cit. pp. 109-110.

<sup>12</sup> J. B. MUÑOZ, *Juicio*, cit. p. 112.

<sup>13</sup> J. B. MUÑOZ, *Juicio*, cit. p. 113.

Os próprios «libertinos» e supostos filósofos já o teriam advertido à sua maneira, incluindo Rousseau, que assinalou, na sua *Lettre à M. de Beaumont*, que as verdades do cristianismo constituíam a base de toda a boa moral. Uma correcção que Pozzi poderia também ter introduzido, segundo nos diz Muñoz, e «sem tanto perigo», de certos autores ingleses que, na linha de Shaftesbury, teriam chamado a atenção para a falsidade do «sistema» do interesse pessoal e, muito particularmente, de «Francisco Hutcheson», que circulava traduzido em francês. Mas, finalmente, regressava-se ao ambiente agostiniano. Não por acaso, indicava-se ao autor, a respeito da caridade, que era melhor que se dirigisse à obra de Duguet que, na sua época, pôde até ser considerado jansenista e que, na opinião do cosmógrafo, era «escritor católico, que juntó mucha religión con mucha Filosofía». Tal como referíamos, por esta via podia-se roçar o âmbito jansenista e, como veremos, era algo que já tinha acontecido ao próprio Pozzi. Mas o que Muñoz não fazia era dar o passo para reconhecer o interesse como resultado de uma substituição providencial da caridade (num mundo dominado pela concupiscência), pelo «amour propre éclairé», como diria Nicole. Uma substituição ainda sem aprovação moral, mas como ferramenta de que se serve, até, o próprio Deus para encaminhar na direcção do bem geral as acções do Homem «tal como é» depois do pecado original, e que já tinha irrompido, com esta componente jansenista, na própria Monarquia hispânica<sup>14</sup>. O nosso autor limitava-se simplesmente a efectuar uma recusa mais geral do mesmo porque, e este era o aspecto fulcral da questão, aquilo que era impossível era «(...) componer con la Religión el sistema del interés particular», ainda que esta fosse a pretensão essencial do autor refutado. Que isto realmente preocupava o nosso autor podia também deduzir-se das considerações de um dos participantes, opositor de Pozzi, num diálogo elaborado pelo insigne cosmógrafo<sup>15</sup> numas *Cartas* encaminhadas também para refutar o religioso: «Pues no han compuesto los defensores de Pozzi la caridad con el amor propio, i han puesto en amistad a S. Pedro i S. Pablo, i a todos los santos de la corte celestial con Helvetius, Voltaire i otros autores del *Ensayo de Educacion?*»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Para uma exposição geral do assunto, Dale VAN KLEY, «Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest» in Alan Ch. KORS e Paul J. KORSHIN (ed.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, Filadélfia, Pennsylvania University Press, 1987, pp. 69 e segs. Sobre a sua presença em territórios hispânicos, J. VIEJO YHARRASSARRY, «Entre “Misantropes” y Philosophes. La obra de Pierre Nicole, el amor propio y las pasiones en la Monarquía Hispana de finales del siglo XVIII», *Historia Contemporánea*, n.º 33, (2006), II, pp. 409 e segs. De forma geral, Pierre FORCE, *Self-Interest before Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

<sup>15</sup> Muñoz é nomeado Cosmógrafo Mor das Índias em 1770.

<sup>16</sup> J. B. MUÑOZ, *Cartas a un doctor de Salamanca sobre la Apología del M.R.P. Don Cesáreo Pozzi* in ARCHIVO DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA [ARAH], 9/6462. Carta 1.ª, p. 112. A referência da obra em J. CAÑIZARES-ESGUERRA, op. cit., p.192.

E era precisamente isto o que pretendia uma via hispânica de aproximação aos fundamentos de uma sociedade comercial fundada no *commerce*<sup>17</sup>. À sua maneira, Pozzi aproximava-se dela. Na opinião de Muñoz, Pozzi tinha partido da premissa de que as paixões eram decorrentes do consenso social, particularmente no que dizia respeito ao interesse<sup>18</sup>. Um aspecto no qual ele insistia depois de recebida a crítica de Muñoz e as correspondentes *censuras* à sua obra numa *Apologia del P.D. Cesareo Pozzi (...) in difesa del suo libro*, que viria a ser publicada em 1780<sup>19</sup>. O abade insistia na possibilidade de uma «composição» entre o interesse particular e a moral de fundamentação religiosa, com a conseguinte abertura à introdução da moralidade própria de uma sociedade comercial. Pozzo esclarecia que o «amor de la utilidad particular, ò sea del interés propio», na medida em que se opunha ao interesse geral, não era realmente o «amor próprio» sem o qual «(...) no se hace obra grande en este mundo, ni es el author de las acciones virtuosas». O «amor-próprio» seria, assim, o «amor proprio arreglado», conformado com a utilidade geral, subordinado ao «amor del bien general», que é o amor que de facto devemos procurar e sobre o qual devemos fundar a nossa utilidade. E com base nesta distinção deverá ir-se introduzindo um «amor-próprio» bom *de por si* e passível de se subscrever em territórios católicos, como o hispânico. Não era de surpreender que, por detrás destas diferenças, estivesse um velho conhecido: Nicole<sup>20</sup>. E o nosso autor recordava-nos que Nicole nos tinha avisado que o «amor próprio» desordenado tornava o homem num sujeito sem limites nem medidas, incitando-o a amar-se apenas a si mesmo e a fazer tudo por si, encorajando-o a que desejasse todo tipo de bens para si, bem como honras e prazeres, e assim, «se hace el centro de todo, querría dominar todo», o que não era senão uma disposição tirânica. Pelo contrário, «el amor propio bien ordenado es el origen de todas nuestras virtudes». Neste caso, seria o que os «Filósofos» (e provavelmente com uma alusão a Rousseau

<sup>17</sup> Julen VIEJO YHARRASSARRY, «Caridad, amor propio y pasiones en la monarquía hispana de finales del siglo XVIII», *Historia y Política*, n.º 19 (2008), pp. 103-28.

<sup>18</sup> J. B. MUÑOZ, *Juicio*, cit. p. 111. Vid. J. CAÑIZARES-ESGUERRA, op. cit., p. 191.

<sup>19</sup> Cesáreo POZZI, *Apologia del P.D. Cesareo Pozzi, abate della Congregazione benedettina di Monte Olivetto d'Italia, scritta in difesa del suo libro, intitolato: saggio di educazione claustrale, contro la Impugnazione del Signor Giambatista Mugnos, intitolata Juicio*, s.l. s.a na capa, mas no final da obra indica-se: Perpignan, De l'Imprimerie de Claude Le Comte, Imprimeur du Roi, 1780. Contém diversas respostas de Pozzi a censuras, ao próprio *Juicio* etc., e, até, um *Juicio impartial* supostamente de Josef Francisco de Xavierre y Caverro também em *defesa* de Pozzi. De acordo como o que nos indicava Muñoz nas *Cartas a un doctor de Salamanca*, cit., Xavierre y Caverro era o pseudónimo do doutor Ferreu, enquanto a *Apologia* era um plágio com reordenação da estrutura e com alguns acrescentos que o próprio Pozzi realizara de umas *Anotaciones* que o padre dominicano Martínez tinha apresentado ao Conselho, sob o pseudónimo de Ireneo Ciriaco Presbítero Rabanopolitano. Vid. *Cartas*, cit., 1.ª e 2.ª, pp. 113 e 117 em REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA [RAH], 9/6462. Citamos, porém, pelo autor atribuído, tal como aparece na publicação.

<sup>20</sup> C. POZZI, *Apología*, cit., p. 99.

neste caso, mas que também vimos aparecer sem problemas de maior em Mayans, que o remete para a *filautia* de origem clássica<sup>21</sup>) designam de «amor de nosotros mismos» para se diferenciar do «amor propio ciego» que tudo faz por si mesmo e que «produce los vicios, y maldades que hay sobre la tierra»<sup>22</sup>. A condenação geral do «amor-próprio», que não tem em conta estes reparos, é um produto cultural e da nossa educação, de pais e professores, empenhados em olhar para o «amor-próprio» como artífice invariável do mal, incapaz assim de produzir, como de facto produz no seu caso, acções virtuosas. O nosso autor não deixa de reconhecer, numa recriação da diferenciação entre a atrição e a contrição, que existe um «amor de Dios» mais perfeito, não interessado, com o qual os perfeitos amam Deus apenas pela sua bondade, sem ter em mente a recompensa merecida pelos virtuosos. Mas isto não elimina o carácter virtuoso do amor de Deus e do exercício de todas as demais virtudes que se empregam tendo em vista o «premio de la eterna retribución», algo que estava em sintonia com as características próprias da corrupção humana.

Por seu lado, Josef Francisco Xavierre, suposto teólogo da Universidade Sertoriana, no seu já mencionado *Juicio Impartial*<sup>23</sup>, que se incluía na edição citada, expressava-se em termos parecidos com os de Pozzi. Começava por negar que Pozzi encarasse o «amor-próprio» como algo privado de religião e fundado em exclusivo sobre si mesmo. Recusava, de igual maneira, que o «ateu» Helvétius tivesse alguma relação com este tema e, finalmente, propunha «(...) un [*sic*] idea clara del amor propio». Recorrendo a Santo Agostinho, a São Tomás e às Escrituras, conclui o nosso autor que «(...) no todo amor próprio es malo, si solo aquel que es desordenado»<sup>24</sup>. E ia ainda mais longe: em tudo o que se refere ao uso do «amor próprio» como uma deliberação de livre arbítrio, «[e]l amor de nuestro propio interés, si se dirige bien según la razón, y la Ley de Dios, no se distingue de la Caridad (...)»<sup>25</sup>. Ficava, assim, definitivamente aberta a via através da qual se começou a admitir uma dimensão positiva do interesse. O próprio Frei Luís de Granada podia vir em auxílio de tais pretensões, o que acabava por não ser nada estranho<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> A. MESTRE, «Una réplica», cit., p. 650.

<sup>22</sup> C. POZZI, *Apología*, cit., p. 99.

<sup>23</sup> Josef Francisco XAVIERRE Y CAVERO, *Juicio Impartial por D. Josef Francisco Xavierre, y Caveró, Dr. Teólogo de la Universidad Sertoriana sobre el libro intitulado Juicio de D. Juan-Bautista Muñoz Cosmógrafo mayor de las Indias echo [*sic*] contra el libro del P. Abad Pozzi...*, s.l. s.a.

<sup>24</sup> J. F. XAVIERRE Y CAVERO, *Juicio Impartial*, cit., p. 151. Inclusive, numa primeira acepção («...aquella proposición e incentivo que tiene el hombre à su felicidad, y à quanto conviene a su conservación, y bien estar», p. 150) «...es dado por el Autor de la Naturaleza, como enseña Santo Tomás y todos los filósofos», *ibid.*

<sup>25</sup> J. F. XAVIERRE Y CAVERO, *Juicio Impartial*, cit., p. 151. De novo, para a equivalência caridade e «amor-próprio» bem ordenado, p. 154.

<sup>26</sup> A. MESTRE, *Humanistas*, cit. e *Mayans y la España de la Ilustración*, Madrid, Instituto de España, 1990.

No final, o assunto transformar-se-á numa revalorização das paixões «bem dirigidas». «Es necesario – assinalava o nosso autor – ser Estoico para condenar las pasiones en sí mismas, creyéndolas incapaces de dirección»<sup>27</sup>. Por isso, as paixões «(...) o afectos del ánimo no son malos, sino buenos por naturaleza y solo el desorden los hace reprehensibles»<sup>28</sup>. O pecado deu origem às paixões rebeldes, mas estas, quando bem dirigidas, são «boas», e esta direcção deveria ser a principal ocupação da Filosofia Moral, ainda que não fosse possível prescindir da graça para a obtenção de tais fins, uma graça proporcionada, evidentemente, pela «Religión Christiana»<sup>29</sup>. Pouco a pouco ia-se entendendo a pretensão deste capítulo. Tratava-se, precisamente, de salvar a conciliação entre «amor-próprio» e moral cristã, católica, na realidade, cuja negação tinha constituído um dos pontos centrais do discurso de Juan Bautista Muñoz.

Regressando a Juan Bautista Muñoz, em 1793 aparecia, como resultado de um projecto com aprovação e encomenda régias, a sua *Historia del Nuevo Mundo*<sup>30</sup>, num primeiro e único volume então editado. Tratava-se, segundo o nosso autor, de oferecer uma resposta adequada às críticas europeias que o processo colonial hispânico estava a suscitar. Uma resposta que encaixava no momento do debate típico na década de 1770<sup>31</sup> de defesa da posição colonial hispânica. A partir de uma perspectiva que fugia das apologias pouco cuidadosas com a verdade, sem desdenhar a crítica de anteriores tentativas de reconstrução e sobre a base de uma recolha tão ampla quanto possível de fontes arquivísticas, o projecto inseria-se, também, no momento de discussão sobre as reformas do sistema colonial hispânico que, apesar de estar em curso desde a década de 1740, foi precisamente durante o reinado de Carlos III que alcançou o seu maior expoente. Desta *Historia* interessam--nos agora as questões que temos vindo a tratar sobre a sociedade comercial e a sua moralidade. Tendo em conta a temática da obra, não surpreende que as questões precisamente relacionadas com o «trato» e a «civilidade» pudessem – em maior ou menor medida – aparecer e até, no início, destacar-se. Sem deixar de nos advertir sobre o contributo nulo de populações indígenas que não tinham contribuído com nada, devido ao facto de se encontrarem num absoluto estado de selvajaria<sup>32</sup>, o «descobrimento», em si, a entrada

<sup>27</sup> J. F. XAVIERRE Y CAVERO, *Juicio Impartial*, cit., p. 153.

<sup>28</sup> J. F. XAVIERRE Y CAVERO, *Juicio Impartial*, cit., p. 153.

<sup>29</sup> J. F. XAVIERRE Y CAVERO, *Juicio Impartial*, cit., p. 154.

<sup>30</sup> J. B. MUÑOZ, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1793. Pode-se seguir a controvérsia sobre a obra e as suas diferentes aprovações e rejeições no *Catálogo de la colección de don Juan Bautista Muñoz. Documentos interesantes para la Historia de América*, Tomo III, Madrid, Real Academia de la Historia, 1956, esp. pp. xcvi e segs. Para o parecer importante, porque negativo, de José de Guevara y Vasconcelos, de 10/xi/1791, seu fundo político e as suas consequências, J. CAÑIZARES-ESGUERRA, op. cit. pp. 198-99 e *Catálogo*, cit., ci-cxv.

<sup>31</sup> A real ordem para a redacção da *Historia* é de 17 de Julho de 1779.

<sup>32</sup> Vid. David. J. WEBER, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2007.



em contacto com a novidade americana, teria tido os seus efeitos numa Europa exportadora da sua própria civilização para esses territórios. Estabelecida esta inicial imposição colonial – e colonialista –, o autor apontava «(...) los efectos extraordinarios que de tan raras vicisitudes en aquel continente redundaron á la culta Europa»<sup>33</sup>. Para começar, o «comercio universal» viu-se favorecido pela presença de todos aqueles bens que lhe eram mais convenientes<sup>34</sup>. O desejo de lucro, primeiro, e a cobiça, depois, acabaram por se estender dos particulares aos «estados». Com isso, e exceptuando outros efeitos mais visíveis, «(...) múdanse las ideas y los pensamientos»<sup>35</sup>. As artes, as ciências e as letras em geral não deixaram de sentir uma desaceleração no seu desenvolvimento. O sistema político, por sua vez, vai experimentar uma transformação semelhante, deixando para trás a «anarquía feudal». O trato, o comércio, que dista muito de ser uma mera troca de bens, teria, por fim, «(...) dado nuevo aspecto al sistema moral del mundo», ao que não é alheia a formação do «sistema del equilibrio» mediante o qual se originou «(...) en toda Europa una sociedad gobernada por el legítimo derecho de las gentes», nada estranho, segundo Muñoz, a «christiandad», que acabou por concentrar «(...) en sí las ciencias, las riquezas y el poder»<sup>36</sup>. No entanto, finalmente tudo voltava ao seu curso. Claro que a «christiandad» foi difundindo as suas luzes, estabelecendo-as com uma grande rapidez. Até os povos «más agenos [*sic*] de la humanidad», tanto na América como na Ásia ou em África, não deixam de escutar o «dictamen de la razón». Mas esta «humanidade», esta «suavidad de costumbres», ligava-se menos ao mundo da sociabilidade comercial, o do interesse, do que ao da própria caridade, pois delas era esperada humanidade e suavidade, que se estendessem «por toda la redondez de la tierra», formando inclusive um corpo político «aun más concorde y más estrechamente unido con el vínculo de la caridad»<sup>37</sup>. E estas eram, segundo nos dizia, magníficas esperanças que prometiam o progresso da navegação, do comércio e das colónias<sup>38</sup>. Mas estes pressupostos comerciais eram assim mais derivados e ao serviço da caridade, do que básicos e constitutivos daquilo que seria propriamente uma sociedade comercial «moderna». Assim,

<sup>33</sup> J. B. MUÑOZ, *Historia*, cit., Vol. I, 19.

<sup>34</sup> Algo que o autor já teria assinalado noutros textos, nos quais nos informava do perfil e das pretensões da sua *Historia*. Assim, na «Razón de la obra cometida», s.f. s.l. assinalava: «La Agricultura, la Metalurgia, la navegación, la Geografía, la Historia natural i moral, el Comercio, i otras artes i ciencias fueron acrecentadas increíblemente por la industria de nuestros Navegantes, descubridores, i pobladores», compilado em Antonio BALLESTEROS BERETTA, «Don Juan Bautista Muñoz: la Historia del Nuevo Mundo», *Revista de Indias*, n.º 10 (1942), pp. 589-660, o texto nas pp. 657-660. Veja-se, também, «Ydea de la Historia general de América» do mesmo Juan Bautista Muñoz, com data do texto original de 28/11/1783, em Madrid, em *ibid.* pp. 655-57.

<sup>35</sup> J. B. MUÑOZ, *Historia*, cit., Vol. I, 20.

<sup>36</sup> J. B. MUÑOZ, *Historia*, cit., Vol. I, pp. 22-23.

<sup>37</sup> As últimas citações, todas da p. 23. Para o conceito de «humanidade», vid. nota 75.

<sup>38</sup> J. B. MUÑOZ, *Historia*, cit., pp. 23-24.

e no fundo, a *Historia* e a refutação de Pozzi pareciam encaixar perfeitamente, pelo menos nestas questões que temos vindo a debater.

Claro que as posições de Muñoz a respeito da abertura de novos espaços ao conhecimento se encontravam – uma vez analisadas no conjunto dos seus fundamentos – bem longe de outras que trataremos de seguida, mas que podemos desde já qualificar como substantivamente refractárias para qualquer postura ilustrada. No entanto, no que toca à negação das possibilidades morais de uma sociedade comercial, elas coincidiam de uma forma muito evidente.

2. Joaquín Lorenzo Villanueva indica-nos, na sua *Vida Literaria*<sup>39</sup>, que redigiu uma pequena obra em resposta a algumas afirmações feitas por Rafael Vélez na sua *Apología del Altar y del Trono*. Tomou particularmente em atenção as afirmações contrárias à constituição de Cádiz e, especialmente, a concepção desta como uma mistura de jacobinismo e de jansenismo, tão característica daqueles autores que mais afincadamente se opunham à denominada «falsa filosofia». Por detrás desta oposição estava, na realidade, uma completa visão do mundo, sobre cujas bases acabaria por se configurar – ainda que com algumas diferenças – o que se viria a designar como «pensamento reaccionário» com um raio de acção europeu nas suas próprias origens<sup>40</sup>. Acima de tudo, Villanueva destacava a intencional inserção, entre os representantes do «filosofismo español», de «los célebres literatos, *Campo-manes, Moñino, Jovellanos*, y otros sabios ministros»<sup>41</sup>. Cádiz, segundo Vélez, já se tinha ido criando através de reformas que vinham de muito antes. E não é que Vélez fosse especialmente original: além das posições manifestamente contrárias às propostas ilustradas que se iam desenvolvendo nos diferentes territórios europeus, estes também se iam revelando no âmbito espanhol. Era esta a linha que aparecia, tal como noutros escritos, na *Instrucción pastoral* impressa, por fim, em 1814<sup>42</sup>. A maior preocupação, nesta obra, era a de precisamente identificar o inimigo doméstico e, em particular, católicos hispânicos que se tinham deixado arrastar pelas perigosas máximas do filosofismo, especialmente o francês:

---

<sup>39</sup> Joaquín Lorenzo VILLANUEVA, *Vida literaria* (Germán Ramírez Aledón, ed.), Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1996 (Londres, 1825), pp. 583-585.

<sup>40</sup> Veja-se o recente, Javier LÓPEZ ALÓS, *Entre el Trono y el Escaño*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2011, pp. 47 e segs.; Darrin, M. MCMAHON, *Enemies of the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

<sup>41</sup> J. L. VILLANUEVA, *Vida literaria*, cit., p. 584; ainda que não directamente nomeados, estariam também, entre outros, Aranda e um Cabarrús, cujas cartas, segundo Vélez, verificariam que as reformas de Cádiz já se encontravam desenhadas vários anos antes. Veja-se Rafael VÉLEZ, *Apología del Altar y del Trono*, 2 Vols., Madrid, Imprenta de Cano, 1818, vol. II, cap. I, 7.

<sup>42</sup> *Instrucción pastoral de los Ilustrísimos Señores Obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel y Pamplona*, Mallorca (reimpressão), Felipe Guasp, 1814.

Pero las mismas máximas [que las de los franceses] vestidas a la Española, y disfrazadas sagazmente baxo el pretexto de reformas por escritores domésticos que blasonan tanto de amigos de la Patria, y de Católicos Apostólicos Romanos pueden seducir más fácilmente a los incautos baxo el falso sobreescrito de patriotas y de amigos nuestros<sup>43</sup>.

Era um aspecto que, sem dúvida, preocupava e, na narrativa de como se tinha chegado a Cádiz, a postura destes católicos desempenhava um papel determinante. No nosso entender, a compatibilização intrínseca entre tais posturas e uma particular concepção hispânica da modernidade comercial viria a confirmar tais suspeitas, ainda que, por razões bem distintas e, sobretudo, menos perversas. É nossa intenção analisar mais detidamente este tema, comparando essa concepção com posturas mais claramente refractárias a respeito de qualquer abordagem ilustrada, em particular aquela que é representada por Fernando de Ceballos. Tal comparação proporciona, do nosso ponto de vista, uma melhor compreensão da referida via de entendimento da sociedade comercial. Uma via que, por outro lado, não é a única, já que os intelectuais hispânicos do momento tinham à sua disposição várias outras opções, que iam desde uma aceitação de fórmulas ilustradas mais radicais, até à adopção de um discurso de matriz jansenista, de um agostinianismo católico, a que já fizemos referência.

3. Fernando de Ceballos y Mier publicou, a partir de 1774, a sua *Falsa Filosofía*,<sup>44</sup> uma obra que, como é sabido, Menéndez Pelayo, de uma forma nada casual e sem nenhuma ponta de admiração simulada, considerava que era «...expresión de la verdad católica en todos los órdenes y esferas del humano conocimiento»<sup>45</sup>. A esse respeito, a obra iria ainda provocar alguma surpresa ao próprio Menéndez Pelayo. Mas uma coisa de cada vez.

<sup>43</sup> *Instrucción*, cit., pp. 8-9.

<sup>44</sup> Fernando CEBALLOS Y MIER, *La falsa filosofía*, Madrid, Antonio Sancha, 1774-76. Vid. Lucienne DOMERGUE, «À propos de la torture: un noyau sévillan de resistance à la réforme du droit pénal», *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien (Caravelle)*, n.º 31, (1978), pp. 75-90.

<sup>45</sup> Marcelino MÉNENDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, vol. II, p. 810, Madrid, CSIC, 1991. A obra conta com uma primeira censura favorável datada de 27/11/1773. Existe bastante informação sobre a fiscalização de que foi alvo esta obra, fiscalização essa vinculada, por sua vez, à crítica de Ceballos à versão castelhana de *Los Delitos y las Penas*, de Beccaria, e às subsequentes disputas com o tradutor da obra em questão, Juan Antonio de Las Casas. Essa informação encontra-se no ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL [AHN], *Consejos*, 5543, e iremos convocá-la à medida que os dados sejam relevantes para esta questão. O autor conseguiu imprimir seis tomos até 1776, apesar de um auto do Conselho ter retido a impressão e recolhido a obra em Dezembro de 1775, até que uma nova revisão fosse feita por censores nomeados para o efeito. O sétimo tomo não foi aprovado pela censura e a obra, ou seja, todos os outros tomos, foram recolhidos. L. Domergue reuniu e completou a informação sobre os fiscais, e acerca dos problemas de Ceballos com Beccaria e com o seu tradutor, em L. DOMERGUE, op. cit. Veja-se Francisco AGUILAR PIÑAL, *Bibliografía de Autores Españoles del siglo XVIII*, vol. II, n.º 2973, p. 403, Madrid, CSIC, 1983. E para a relação entre este assunto e a obra de Beccaria, Francisco TOMÁS Y VALIENTE, «Presentación» a Cesare BECCARIA, *Tratado de los delitos*

O autor da *Falsa Filosofía* apresenta, de um modo claro, os fundamentos a partir dos quais parte, e fá-lo logo na própria dedicatória, dirigida ironicamente – imagina-se – a Campomanes: «Pero de donde nace este desprecio de las leyes, y de los exemplos que dan nuestros Príncipes, y sus primeros Ministros, sino de una Filosofía disipada que predica el lujo, el gusto, y todo lo que agrada a los sentidos»<sup>46</sup>.

Responsabilizados o «luxo» e «el gusto», o autor assumia-se contra o comércio e contra a crítica<sup>47</sup>, pilares fundamentais de um pensamento ilustrado. Entendendo o comércio como «comunicação recíproca», sobre a qual nos advertia Clavijo y Fajardo no seu *Pensador*, olhava para os dois como parte de uma única concepção cultural. Face a tal posição, Ceballos posiciona-se de uma forma clara.

Em relação à crítica, o autor não deixa de fazer um aviso sério em relação aos seus perigos, precisamente numa altura – como indicou Julio Pardos – em que o movimento crítico iniciado umas décadas antes atingia especial notoriedade e de forma irreversível. Um movimento, aliás, que se inclinava para «o exterior» na formação de um expediente paralelo de juízo, como era a opinião do público<sup>48</sup>. Não era de estranhar que grande parte dos problemas que a publicação da obra teve de enfrentar decorresse da crítica que o autor teceu, em várias partes da sua obra, ao *Tratado de los Delitos y las Penas*, de Beccaria, cuja versão castelhana, da autoria de Juan Antonio de las Casas, apareceu precisamente em 1774<sup>49</sup>. Uma obra, um autor e uma versão que constituíam o ponto central do processo de acumulação crítica, de opinião pública e de vinculação com o âmbito da jurisprudência<sup>50</sup>. Não se

---

y las penas (1774), Madrid, Ministerio de Justicia/Biblioteca Nacional, 1993, XXXI e segs. Agradeço a Raquel Martín Polín a inestimável ajuda que nos deram na consulta da informação sobre este caso, com a generosidade e a informada atenção de sempre.

<sup>46</sup> F. CEBALLOS Y MIER, *Falsa filosofía*, cit., «Dedicatória», sem paginar.

<sup>47</sup> Para a identificação de «buen gusto» e crítica, neste momento, veja-se Pedro ÁLVAREZ DE MIRANDA, *Palabras e Ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Real Academia Española, 1992, pp. 491 e segs. Para as implicações, já gerais, do luxo e do comércio, José María PORTILLO, «Constitucionalismo antes de la Constitución. La Economía Política y los orígenes del Constitucionalismo en España», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. Coloquios*, 2007, pp. 2 e segs.

<sup>48</sup> Vid. J. A. PARDOS, «Epifanías de la opinión», *Espacio, Tiempo y Forma*, IV/26 (2013), pp. 45-76. Tirei partido, como sempre, das conversas com o autor sobre o tema.

<sup>49</sup> Vid., F. AGUILAR PIÑAL, op. Cit., num. 2033, p. 274. Recordemos que a obra de Beccaria obteve a correspondente licença de impressão em 1774, foi posteriormente proibida através de um édito inquisitorial a 20 de Junho de 1777, sendo que já tinha sido incluída no *Índice* romano a 3 de Fevereiro de 1766. Vid. F. TOMÁS Y VALIENTE, op. cit., XXXI e segs.

<sup>50</sup> Julio A. PARDOS, op. cit. Através de um auto de Dezembro de 1775, o Conselho ordenava a apreensão tanto dos exemplares publicados da versão castelhana da obra de Beccaria, como dos tomos da *Falsa Filosofía* que estavam à venda, enquanto as obras não fossem novamente vistas pelos censores nomeados para o efeito. A 4 de Agosto de 1776 os ditos censores aprovaram a publicação das respostas elaboradas por Juan Antonio de las Casas às críticas de Ceballos em defesa de Beccaria, bem como a continuidade da publicação do *Tratado de los*

trata apenas dos efeitos que tais dispositivos pudessem gerar sobre a própria ordem da sociedade. Algo teria, obviamente, pois «... quién puede satisfacer a un pueblo donde son inconciliables los dictámenes y los intereses? Cada uno piensa de un modo diferente»<sup>51</sup>. Mas a questão era de recusa mais radical, de recusa da capacidade de ajuizamento que derivava da própria crítica e da opinião, e a sua consequente criação de formas de intervenção indirecta nos assuntos públicos<sup>52</sup>. Recusa do controlo social que existia efectivamente – ainda que baseado em pressupostos certamente diferentes – na ordem que, conforme nos dizia, se pretende destruir.

«La libertad de opinar y juzgar de todo es incomprendible; y por otra parte, como no se vierta a fuera con escándalo ó con desacato, no es materia de leyes públicas. Aquí entra la necesidad del temor de Dios, y de la Ley de Jesu-Christo, que penetra hasta en las conciencias, y clava allí esta libertad de juzgar al consiervo por el miedo de los juicios eternos»<sup>53</sup>.

Por sua vez, a não adesão aos fundamentos de uma sociedade comercial veio a ser introduzida igualmente através do tratamento das questões como o «amor-próprio», a concupiscência, as paixões ou o interesse. Desde o princípio que ficava bem claro que a «caridade» era o fundamento verdadeiro de uma sociedade «bem constituída». Tratava-se de uma impugnação da totalidade, uma rejeição de tudo aquilo que não fosse «amor verdadeiro, caridade». Foram até atingidos, de uma forma certa, os próprios exemplos que, desde uma perspectiva jansenizante e particularmente através de Nicole<sup>54</sup>, se poderiam apresentar para a admissão de uma possível substituição da caridade pelo interesse em benefício da sociedade<sup>55</sup>. A concupiscência era tida como princípio constitutivo da «Ciudad del Diablo o el Reyno del mundo», a qual não era outra coisa a não ser «o amor de si mesmo», contrária (como inevitavelmente passional e própria do homem decaído) ao amor de Deus e do próximo e sobre os quais se fundava «a cidade Celestial» e a felicidade autêntica<sup>56</sup>. Com esta questão do *amor-próprio* já nos

---

*Delitos y las Penas*, com as advertências que já tinha recebido. Pelo contrário, não concederam a aprovação e ordenaram a apreensão dos exemplares à venda da obra de Ceballos, que acabará por não conseguir a licença para a publicação, apesar das suas posteriores instâncias, em 1793. AHN, *Consejos*, 5543.

<sup>51</sup> F. CEBALLOS Y MIER, *Falsa filosofía*, cit., «Dedicatória», sem paginar.

<sup>52</sup> Vid., de novo, J. A. PARDOS, op. cit. E, em geral, Reinhart KOSELLECK, *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta/UAM, 2007 e Daniel GORDON, *Citizens without Sovereignty*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

<sup>53</sup> F. CEBALLOS Y MIER, *Falsa filosofía*, cit., «Dedicatória», sem paginar.

<sup>54</sup> Vid. J. VIEJO YHARRASSARRY, «Caridad, amor propio y pasiones», cit., pp. 103 e segs.

<sup>55</sup> Vid. Jerome B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 326.

<sup>56</sup> F. CEBALLOS Y MIER, *Falsa filosofía*, cit., 1776, vol. VI, II, Disertación X, Art. II. Para as questões relacionadas com a felicidade, veja-se, por todos, Antonio TRAMPUS, *Il diritto alla*

introduzia numa determinada posição do homem na sociedade e das derivações a respeito de uma «sociedade comercial». Podia até utilizar-se, para poder legitimar posturas, a leitura particular de autores à partida mais inesperados nesses papéis de legitimação em territórios hispânicos. Uma leitura de Rousseau, ainda que não de forma tão surpreendente como poderíamos inicialmente pensar<sup>57</sup>, revela-nos uma incidência na decadência da virtude e na corrupção social geradas pelo advento das *lumières*. Esta leitura, além disso, não era de forma alguma incompatível com a condenação do mesmo Rousseau em outros contextos discursivos<sup>58</sup>. Contudo, também não era especialmente necessário para esses fins. O que realmente pareceria contar era a existência de uma conformação cultural que vinha de longe e que era a que realmente se queria manter nestes fundamentos mais refractários, com as suas oportunas adaptações. Não se trata, de facto, de pressupor de forma anacrónica, por conhecimento posterior como historiador, que a existência daquela conformidade acarrete *necessariamente* a sua utilização. Porém, no caso hispânico parece já constituir um dado de cultura, sobre o qual nos advertiram Pablo Fernández Albaladejo<sup>59</sup>, Bartolomé Clavero<sup>60</sup> e António M. Hespanha<sup>61</sup>, dificilmente erradicável e historicamente presente. Por fim, e voltando à nossa questão principal, era de suspeitar que fossem os representantes daquela *falsa filosofia* os responsáveis pela transformação, precisamente, do *amor-próprio* em «princípio do universo moral», com a consequente «destruição da caridade»<sup>62</sup>. Não havia espaço para concessões. Perante o «desinteresse christiano» só se erguia o «amor-próprio» como resultado da corrupção inerente ao homem caído, o fruto de paixões que não produziam – nesta concepção – nenhum resultado benéfico para o

---

*felicità. Storia de una idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 83 e segs. Para o caso hispânico, José Antonio MARAVALL, «La idea de felicidad en el programa de la Ilustración» in María Carmen IGLESIAS (ed.), *Estudios de la Historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Madrid, Mondadori, 1991. P. ÁLVAREZ DE MIRANDA, op. cit., pp. 271 e segs.

<sup>57</sup> Vid. D. McMAHON, op. cit., p. 35. Para a leitura de Rousseau como um pensador que partilha os fundamentos mais ortodoxos do Cristianismo, leitura essa realizada, por exemplo, por Kant, vid. Michael SONENSCHER, *Sans-Culottes*, Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 195 e segs.

<sup>58</sup> Por exemplo, no vol. I, II, Art. III, pp. 277 e segs.

<sup>59</sup> Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, «Mito-historia y Nación: a propósito de la “España primitiva” de Huerta y Vega» in P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO (ed.), *Fénix de España. Modernidad y Cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Madrid, Marcial Pons/UAM/UA/Casa Velázquez, 2006, pp. 135-159; Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Materia de España*, Madrid, Marcial Pons, 2007. Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *La crisis de la Monarquía*, Barcelona-Madrid, Crítica/Marcial Pons, 2009, pp. 315 e segs.

<sup>60</sup> Bartolomé CLAVERO, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milão, Giuffrè, 1991. E não menos interessante para a reconstrução do universo cultural hispânico, Bartolomé CLAVERO, *Usura*, Madrid, Tecnos, 1984.

<sup>61</sup> Antonio Manuel HESPANHA, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, CEC, 1993.

<sup>62</sup> F. CEBALLOS Y MIER, *Falsa filosofía*, cit., VI, L. II, X, II, pp. 121-122.

conjunto da sociedade. Podia assim, inclusive, gerar-se uma discussão mais pormenorizada com Montesquieu sobre os princípios e as formas de corrupção dos governos a partir da perspectiva da comparência ou não do «amor-próprio». Neste sentido, já se tratava da «mudança» da virtude, entendida aqui nesta perspectiva mais pública, como «amor do comum», no «amor de si mesmo», o que gerava precisamente a dita corrupção, a qual, por sua vez, «varía la constitución de las Repúblicas, de las Monarquías, y aun del Despotismo legítimo»<sup>63</sup>. Aquilo que destruía o princípio de todos os governos era a radicalização dos princípios fundadores da ordem social no «amor propio y el interés personal», como fundamentos do «Universo Moral». A inversão, segundo referia, consistia precisamente em transformar o papel constitutivo da religião – a cristã, que, pelo menos nos territórios da monarquia hispânica, já se entendia como confissão católica<sup>64</sup> – em mera sanção, em critério puramente legitimador dessa ordem social. A transformação em «princípio de constituição» daquilo que é apenas «princípio de corrupção». É a religião cristã, a dita confissão católica que «... se funda en el amor del bien común, y destruye el amor propio», que «pone el principio vital de todos los gobiernos y destruye el principio de corrupción de cada uno de los gobiernos»<sup>65</sup>.

Não era por acaso que a Grã-Bretanha se transformava na representação particular dos fundamentos que eram criticados de maneira genérica. Uma Grã-Bretanha dominada pelos princípios do comércio era simultaneamente acusada de irreligião, de prática destrutiva decorrente de uma liberdade centrada na liberdade de opinião e dos funestos resultados do «interesse pessoal». Todos estes eram argumentos intimamente ligados entre si. Apoiando-se numa obra traduzida desde princípios do século<sup>66</sup>, e que resumia posições propriamente inglesas centradas na corrupção que podia derivar do comércio e que era decorrente do crédito<sup>67</sup>, Ceballos insistia que tais efeitos procediam da força excessiva do «interesse pessoal». Interesse pessoal que, nas palavras do autor, dirigidas a quem se glosava, se teria

<sup>63</sup> F. CEBALLOS Y MIER, *Falsa filosofía*, cit., VI, L. II, X, III, pp. 130 e segs.

<sup>64</sup> Benito María de MOXÓ, nas suas *Cartas Mejicanas*, escritas em 1805 mas só publicadas em 1837, em Génova, assinalava que: «Un célebre escritor Catalán ha sostenido en Italia con una elocuencia y erudición nada vulgar: *que todo escritor anticristiano, era por lo mismo anti-español* [cursiva del autor]. Yo nunca he suscrito á esta proposición, ni suscribiré jamás a ella; especialmente si por escritor *anticristiano* se entiende, conforme suele hacerse muy à menudo, un escritor *no Católico*, o separado de la comunión romana». B. María de Moxó, *Cartas Mejicanas*, México, FCE, 1999 (*fac-simile* da ed. de Génova, 1839), p. 161.

<sup>65</sup> CEBALLOS Y MIER, *Falsa Filosofía*, cit., II, X, V, 139.

<sup>66</sup> Tratava-se de George GRENVILLE, *Pintura de la Inglaterra*. 1770. Sobre este tema vid. Jesús ASTIGARRAGA, «La finalidad política de las traducciones económicas. George Grenville en la Ilustración española», *Historia y Política*, n.º 27 (2012), pp.169-201.

<sup>67</sup> Sobre estes aspectos, vid. John G. A. POCOCK, «The mobility of property and the rise of eighteenth-century sociology» in Jonh G. A. POCOCK, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 103 e segs.

«convertido en espíritu general» da própria Grã-Bretanha. Na mesma linha de argumentos, Vicente Fernández Valcerce, nos seus *Desengaños Filosóficos*<sup>68</sup>, referia-se às catastróficas consequências sobre a ordem moral do sistemático recurso à pura «utilidade», em particular no âmbito do Direito Natural e da Moral. Como dizíamos, o que se destacava era o carácter de emenda da totalidade no que se refere às características próprias da modernidade comercial que se dirigia a partir dessas posições.

4. Uma rejeição do mesmo tipo ainda se torna mais evidente se comparada com a irrupção de posições, na reflexão hispânica, que não viam qualquer contradição entre a aceitação das características próprias de uma sociedade comercial e a própria catolicidade. Já desde os anos 40 do século XVIII, a reordenação que estava a ser proposta do conjunto colonial hispânico teria de ter incidência no desenvolvimento de tais fundamentos<sup>69</sup>. De Campillo a Campomanes, inicialmente estas propostas de recomposição haveriam de incidir, antes de mais, no âmbito do que denominaríamos de *trade*, mas sem deixar de ter, também, as suas correspondentes consequências nos fundamentos mais gerais do *commerce*, das incidências morais e sociais de uma sociedade comercial, assim definida de uma forma mais ampla. Juan Enrique de Graef, que participaria nesse debate e que não parecia especialmente preocupado em ocultar a sua postura confessional católica, proporciona-nos, desde o início da década de 1750, as suas reflexões sobre o assunto. Não por acaso, já se distinguia também por ter admitido a possibilidade de uma *crítica* que transcendia os terrenos vedados da religião e do governo<sup>70</sup>. Por outro lado, não deixava de insistir na necessidade de compreender a perfeita compatibilidade entre «mercader y cristiano» e, sobretudo, na aceitação de que o comércio, com todas as suas ambiguidades, era susceptível de virtude, para acabar por o considerar como uma «ciência» própria das nações europeias<sup>71</sup>. Por sua vez, Clavijo y Fajardo, que estava então a dar

---

<sup>68</sup> Vicente FERNÁNDEZ VALCARCE, *Desengaños filosóficos que en obsequio de la verdad, de la religión y de la patria, da al público el doctor...*, 4 vols., Madrid, Blas Román, 1787-1797, t. III, p. 108.

<sup>69</sup> José María PORTILLO, «Monarquía, imperio y nación: experiencias políticas en el Atlántico hispano en el momento de la crisis hispana» in Antonio ANINO (ed.), *La revolución novohispana, 1808-1821*, México, FCE, 2010, pp. 125 e segs.

<sup>70</sup> J. G. A. PARDOS, op. cit.

<sup>71</sup> E era, precisamente, europeia, com a conseqüente carga de imposição colonial e a privação dos direitos estruturalmente ligada à pretensão «civilizadora» europeia. Há algum tempo que Bartolomé Clavero vem chamando a atenção para esta questão. Sem pretender apresentar exaustivamente a vasta bibliografia do autor, vid. Bartolomé CLAVERO, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Madrid, Siglo XXI, 1994; *Genocidio y Justicia*, Madrid, Marcial Pons, 2002; *Tratados con otros pueblos y derechos de otras gentes en la constitución de estados por América*, Madrid, CEPC, 2005; «Constitución de Cádiz y ciudadanía de México» in Carlos GARRIGA (ed.), *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México, Instituto Mora, 2010, pp. 141 e segs.; «Hombres de derechos, padres de familia y ciudadanos



início à publicação do seu *Pensador*, em 1762, tinha demonstrado ser um firme defensor de um «amor propio ilustrado y corregido», ou seja, conhecedor dos seus verdadeiros interesses, e não duvidava em reconhecer a existência de «pasiones nobles» (a humanidade, entre outras)<sup>72</sup>. O autor também não hesitou em incluir alguns discursos sobre o comércio<sup>73</sup> e em louvar as consequências benéficas, para o conjunto da sociedade, desse mesmo comércio, entendido como «comunicación recíproca». E, ainda que não deixe de defender, sem sombra de dúvida, que a caridade era o fundamento primário da ordem social, também não deixa de admitir os efeitos saudáveis, para a dita ordenação, do «amor propio ilustrado» e, até, da «propia conveniència». Algo que acabava por parecer perfeitamente compatível com uma bem definida aversão pela «moderna sofistería», pelas proposições de uma filosofia falsa cujo representante mais criticado, neste caso, era Rousseau.

Cabarrús, que não desejava «encerrar la nación en claustros» e que era um firme partidário de erradicar a «superstición» e de reformar a disciplina externa da Igreja hispânica, pretendia com isso evitar, precisamente, que tais práticas e devoções apócrifas pervertessem a razão, destruíssem toda a virtude e «...den visos de gentilidad al cristianismo»<sup>74</sup>. Era já também evidente que se estava a falar, realmente, da confissão católica. E o nosso autor, que não tinha nenhum inconveniente em se embrenhar nos caminhos

---

de nación (Nueva Granada y Venezuela, 1810-1811)», 20/10. *El mundo atlántico y la modernidad iberoamericana*, México, G. M. Editores, 2012, pp. 267 e segs.; «Cádiz, 1812: Antropología e Historiografía del individuo como sujeto de Constitución», *Quaderni Fiorentini*, vol. XLII, 2013, pp. 201 e segs. Agradeço ao autor a oferta da separata deste recente artigo. Também, J. M. PORTILLO, *Crisis Atlántica*, cit., pp. 211 e segs. E, para a estrita correspondência entre ordem europeia e imposição colonial, veja-se, por todos, Edward KEENE, *Beyond the Anarchical Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>72</sup> José CLAVIJO Y FAJARDO, *El Pensador*, San Cristóbal de la Laguna, Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife, 1999-2001, 7 vols. [ed. fac-simile da de Madrid, Joachin Ibarra, 1762-1767], vol. IV, Pensamiento LI, pp. 254 e segs. Assinalava o autor: «Por *humanidad se debe entender el amor, y benevolencia, que nos excitan à procurar la felicidad de los hombres, ya sea por medio de nuestros consejos, exemplo ò beneficios*»; é fruto de uma boa educação, de um amor-próprio ilustrado e corrigido, e não duvidava em qualificá-la como «paixão nobre» que nos torna parecidos com a Divindade quando esta se compraz em «amar, conservar y socorrer a los hombres». A caracterização da «humanidade» como paixão nobre abria um caminho novo à relação com a concepção que esta anteriormente tinha e que se aplicava, de um modo especial, às populações indígenas dos territórios coloniais hispânicos, mas não a tornava incompatível com a consideração desta em termos religiosos, de «capacidade» ou de «habilitação» para receber a fé cristã e com ela o universo cultural de que fazia parte – por vias que imediatamente implicavam, no fundo, a imposição. Vid. Patricia SEED, «“Are These Not Also Men?”: The Indians’ Humanity and Capacity for Spanish Civilisation», *Journal of Latin American Studies*, n.º 25, 1993, pp. 629-52.

<sup>73</sup> J. CLAVIJO Y FAJARDO, *El Pensador*, cit., vol. III, Pensamiento XXXVIII e Pensamiento XL. Vid. J. A. VILLEGAS, *Nación y Canon: Una mirada crítica desde El Pensador de Clavijo*, Trabajo Fin de Master, UAM, 2010.

<sup>74</sup> Francisco, conde de CABARRÚS, *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública* (1795), Madrid, Fundación Banco Exterior, 1990 (José Esteban, ed.), p. 85.

do primeiro constitucionalismo, não deixou de assinalar que a sociedade se tinha formado para manter «un justo equilibrio entre todas las pasiones y fuerzas individuales» e assim «dirigirlas hacia la felicidad común», entendendo-se de que daí nascia a necessidade de «la política y la moral, que es lo mismo, ¿pues quién puede dudar que la más íntima cooperación al interés general no produce la felicidad personal, y que la virtud y el amor propio ilustrado no concurran al mismo fin?»<sup>75</sup> A libertação do interesse individual face aos obstáculos da legislação, na linha de Jovellanos, podia posteriormente ser proposta sem dificuldades de maior<sup>76</sup>.

5. As vicissitudes que Ceballos teve de suportar, nos meandros da censura, e os confrontos com os censores convocados pelo Conselho, são obviamente ilustrativos a este respeito. Como já assinalámos, grande parte da questão começou com a crítica feita por Ceballos à obra de Beccaria, mesmo sem mencionar directamente o referido autor. Assim, o tradutor saiu em defesa da obra do autor milanês, o que acabaria por provocar, por sua vez, um confronto pessoal entre ambos. O Conselho interveio e voltou a analisar as obras e as defesas de um e de outro, estabelecendo, a 4 de Agosto de 1776, uma nova censura (em 1773 os leitores do Colégio de São Tomás tinham emitido uma censura favorável sobre a obra de Ceballos)<sup>77</sup>. Os censores assinalaram que, conforme o auto de Dezembro de 1775, tinham reconhecido tanto o *Tratado de los Delitos y las Penas* traduzido por Juan Antonio de Casas, quanto a *Falsa Filosofía* de Ceballos e, ainda, as «satisfacciones originales» apresentadas por Casas, «en que procura libertar su traducción de los errores de los que se le acusa a su autor». E no que se referia à obra de Beccaria, afirmaram que estava assente nas «sólidas bases» da verdade e que somente os ignorantes – o que implicitamente incluía Ceballos – a podiam desqualificar. Em Julho de 1778 certificou-se a parte da censura original que só abrangia a obra de Ceballos, procedendo-se, depois, à notificação oficial do seu autor<sup>78</sup>. Claro que a obra não parecia desfrutar do favor dos seus censores, os quais chegaram mesmo a afirmar que o autor atentava contra a

---

<sup>75</sup> F. CABARRÚS, *Cartas*, cit., p. 76. Concorrência que expunha igualmente e sobre a base da impossibilidade de destruir as paixões e a necessidade, portanto, de as canalizar para a felicidade comum, no seu *Elogio, del Excelentísimo señor Conde de Gausa*, Madrid, 1786, pp. 22, 52-53, entre outras, sobre paixões. As ligações entre política, direito e filosofia moral neste preciso instante podem seguir-se em José María PORTILLO e Carlos GARRIGA, «La Ilustración jurídica» in Marta LORENTE e Jesús VALLEJO (eds.), *Manual de Historia del derecho*, Valência, Tirant lo Blanch, 2012, esp. pp. 284-288.

<sup>76</sup> F. CABARRÚS, *Cartas*, cit., pp. 93 e segs., e *Elogio*, cit., nota VI, p. 65.

<sup>77</sup> Vid. L. DOMERGUE, op. cit., pp. 78 e segs. Também, F. AGUILAR PIÑAL, *Bibliografía*, cit., p. 403.

<sup>78</sup> AHN, *Consejos*, 5543 (Expediente formado de una certificación de la parte de la censura dada a la obra escrita por Fr. Fernando de Zevallos intitulada la Falsa Filosofía). O certificado de que constitui cópia do original tem a data de 1 de Julho de 1778.

Religião por meio «de las mayores blasfemias»<sup>79</sup>, algo que, tendo em conta as próprias pretensões do jerónimo – e as de Menéndez Pelayo –, acabava por ser chocante. As coisas tinham mudado, talvez o suficiente, no âmbito da política hispânica, entre a aprovação em 1773 e a rejeição em 1776<sup>80</sup>. Tratava-se, em resumo, de um texto no qual «... handan [*sic*] a competencia, la ignorancia, y la presunción, la obscuridad y la impropiedad, lo pernicioso y lo inútil...»<sup>81</sup>.

Particularmente irritante para Ceballos era, nas palavras dos censores, a afirmação de Beccaria de que, devido à «corrupção» própria do homem caído, qualquer pessoa tendia a transformar-se «...en centro de todas las combinaciones», o que era especialmente relevante para as questões relacionadas com o «amor-próprio». Uma afirmação de tal índole supunha, para o autor da *Falsa Filosofía*, a conversão da «Cidade Celestial» numa «Babilónia ou Cidade do Diabo»<sup>82</sup>. E, precisamente, os censores indicam-nos que, por esta propensão de «... cada hombre ha [*sic*] hacerse por su corrupción el centro de todas las cosas, fue necesario el establecimiento del gobierno de las leyes...», que é o que pretende evidenciar o autor de *Los Delitos y las Penas*. Bossuet na sua *Política*, viria em auxílio da interpretação que foi sugerida. Mas, sobretudo, desembocava numa interpretação certamente diferente do «amor-próprio» e do «amor de si mesmo», aqui equiparados: «y que el amor propio bien ordenado, no solo no es malo, sino muy bueno y debido de Justicia pues Dios les dio a los hombres por regla del amor del próximo, el amor de si mismos»<sup>83</sup>.

Um amor-próprio bem ordenado que acaba por ser positivo em si mesmo. E que, note-se, decorre de uma obrigação religiosa primária. Como já mencionámos, abria-se assim uma via de acesso à modernidade comercial que não só provinha de uma compatibilização mais externa entre cidadania e catolicidade, mas também derivava, de maneira mais intrínseca, da inclusão do interesse «bem entendido» na própria natureza humana e que fazia do amor-próprio e do interesse uma obrigação resultante da sua própria origem no Supremo Criador. Cumpre assinalar, uma vez mais, que nada fazia pensar que se pudesse propor prescindir do essencial papel da religião

<sup>79</sup> AHN, *Consejos*, 5543, f. 331v.

<sup>80</sup> Já Domergue nos indicava estas mudanças com referência expressa à obra de Ceballos e ao processo que estamos a utilizar. A proximidade da expulsão dos jesuítas, a consequente rejeição do que se considerava a aceitação, por parte da Companhia, das teses do tiranicídio e do direito de resistência e, ainda, as práticas reformistas por parte dos ministros da monarquia, teriam determinado a resposta negativa dos censores. Lucienne DOMERGUE, «Un defensor del Trono y del Altar acusado de crimen antirregalista, Fray Fernando de Cevallos», *Bulletin Hispanique*, vol. LXXX (1978), pp. 190-200. Neste trabalho a autora aborda, sem aprofundar, o nosso tema do amor-próprio, ainda que com uma perspectiva distinta, *ibid.*, p. 200.

<sup>81</sup> AHN, *Consejos*, 5543, f. 388r.

<sup>82</sup> AHN, *Consejos*, 5543, f. 372r.

<sup>83</sup> AHN, *Consejos*, 5543, f. 216v.

em tudo isto. Pelo contrário, advertia-se que «es cosa notoria que sin religión no puede haber gobierno alguno permanente. Mejor se sostendría una Ciudad en el ayre que un Ymperio sin idea de alguna Divinidad, verdadera o falsa». Como poderiam ser fundadas obrigações no mundo presente se não se temesse o castigo eterno depois da morte? Pierre Bayle e a sua possível sociedade de ateus não podia de maneira alguma ser aceite, ainda que tal não significasse falta de reconhecimento dos males decorrentes da superstição. A constatação de que «en todos los estados ha habido revoluciones» tornava invisíveis os esforços de Ceballos para provar que as doutrinas sediciosas dos falsos filósofos eram a causa delas. Os «atentados más bárbaros y orrorosos» que se tinham cometido nos países mais católicos demonstravam que a responsabilidade efectiva dos mesmos recaía precisamente na superstição e no fanatismo<sup>84</sup>. Os argumentos do jerónimo nem sequer serviam do ponto de vista da prosperidade, pois «[l]os estados en que se trata con más honor à los filósofos modernos, permitiéndoles una absoluta libertad para imprimir sus pensamientos, como no sean abiertamente impíos, y sediciosos, no son los que menos florecen»<sup>85</sup>.

Tendo em conta este cenário, não surpreende que se tenha chegado ao ponto de enaltecer, de alguma maneira, o luxo. Na réplica que os censores fizeram à resposta que Ceballos dera à censura anterior, mencionam que luxo, do latim «luxus», significa, *propriamente*, «superficialidad viciosa». *Impropriamente* correspondia a «prazer honesto». E era este significado *impróprio* que podia ser resgatado e transformar-se em algo compatível com o Evangelho<sup>86</sup>. Na opinião dos censores, o extremo «libertino» no uso do luxo (que se opunha à virtude e destruía a caridade) era tão perigoso quanto a negação absoluta da licitude de um luxo honesto. De facto, este acabará por se tornar o motor de diversas actividades próprias dos Estados e da sua prosperidade e felicidade terrenas<sup>87</sup>.

O próprio Ceballos já se prevenia da essência do desencontro numa representação de Maio de 1777, na qual se queixava amargamente do atraso na publicação da sua obra. Sem qualquer cerimónia, o autor afirmava que os

<sup>84</sup> AHN, *Consejos*, 5543, ff. 381-382.

<sup>85</sup> AHN, *Consejos*, 5543, f. 382r.

<sup>86</sup> AHN *Consejos*, 5543, ff. 711-1018 (Réplica de los Censores à la satisfacción del Pe. Cevallos», 17 de Agosto de 1781.

<sup>87</sup> «En el reynado en el que más florece el luxo impropriamente tal [estos es, como placer honesto], o más bien gasto inocente, esto es la comodidad de todos los Vasallos, ay un testimonio evidente, de que florece la industria, hija del trabajo, y de la recompensa, que la fomenta y mantiene, de que florecen las artes, hijas también de la aplicación y del premio con que se estimula a los artistas, de que florecen las ciencias, compañeras inseparables de las artes, especialmente la de el buen gobierno, ó la de lo justo e injusto, que es la madre de la buena legislación origen de la felicidad temporal; y en una palabra hay un testimonio evidente de que florece la humanidad como efecto necesario de las buenas costumbres, que produce la ilustración, y el perfecto conocimiento del hombre. ¿Quién podrá declamar contra las comodidades de este luxo inocente sin publicar su ignorancia?». AHN, *Consejos*, 5543, ff. 750v-751r.

censores defendiam a «filosofia moderna» com o seu corolário de tolerância, impiedade ou luxo. Significativamente, e para os efeitos que aqui nos interessam, frisava-se a questão da admissão de um amor-próprio, cuja consideração, como «bem ordenado», segundo o frade jerónimo, não era mais do que uma cobertura para admitir o dos filósofos<sup>88</sup>.

Mas os censores já assinalavam, de uma forma explícita, as fontes de tais posições. Não eram o produto do seu próprio «discurso», nem eram o resultado de uma pura transposição dos fundamentos dos «falsos filósofos». Eram, sim, lições decorrentes, precisamente, do Evangelho, algo que estava longe de constituir uma mera invocação circunstancial<sup>89</sup>. E não se tratava de perigosos «agitadores», pois não deixavam de indicar que aquilo que Ceballos tinha tentado fazer, embora mal, Valsechi tinha-o feito bem no seu *De los fundamentos de la religión y de las fuentes de la impiedad*. Valsechi, segundo Sánchez-Blanco, instava o poder civil para que procedesse à extirpação violenta dos «libertinos»<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> «En el reynado en el que más florece el luxo impropriamente tal [estos es, como placer honesto], o más bien gasto inocente, esto es la comodidad de todos los Vasallos, ay un testimonio evidente, de que florece la industria, hija del trabajo, y de la recompensa, que la fomenta y mantiene, de que florecen las artes, hijas también de la aplicación y del premio con que se estimula a los artistas, de que florecen las ciencias, compañeras inseparables de las artes, especialmente la de el buen gobierno, ó la de lo justo e injusto, que es la madre de la buena legislación origen de la felicidad temporal; y en una palabra hay un testimonio evidente de que florece la humanidad como efecto necesario de las buenas costumbres, que produce la ilustración, y el perfecto conocimiento del hombre. ¿Quién podrá declamar contra las comodidades de este luxo inocente sin publicar su ignorancia?». AHN, *Consejos*, 5543, ff. 750v-751r.

<sup>89</sup> Veja-se, José María PORTILLO, *Revolución de Nación*, Madrid, CEPC, 2000 e na mesma linha, Julien VIEJO YHARRASSARRY, «Amor propio, interés y religión en la monarquía hispánica de finales del siglo XVIII» em *20/10. El Atlántico americano y la modernidad, 1750-1850*, n.º 2, México, G. M. Editores, 2012, pp. 67-83.

<sup>90</sup> Tradução castelhana de Francisco Xavier de la Represa y Salas, Valladolid, 1777. Veja-se, F. SÁNCHEZ-BLANCO, op. cit., pp. 272-273.