

ESTUDIO INTRODUCTORIO A «DE LA EDUCACIÓN  
MORAL DEL HOMBRE». TEXTO INÉDITO EN  
CASTELLANO DE CLAUDE ADRIEN HELVÉTIUS

CARMEN VERDE DIEGO  
*Universidad de Santiago*

ABSTRACT

The brief but important text by Helvétius contained in Chapter VII of his work *De L'homme, de ses facultées intellectuelles et de son education* is translated into Spanish for the first time here.

Its simplicity in style should not be mistaken for simplicity in argument. Rather Helvétius's aim is to create a work that a large portion of the population could understand as well as to transmit to them the idea that utility must be the ground for social reform, government and education.

A critical introduction precedes the chapter by Helvétius. An analysis of the author —his works and philosophy— is made to some extent, emphasizing the relevance of the posthumous work *De L'homme*, and its particular value as it shows the author's true radical ideas —not revealed in his previous works— concerning the Church and the King as actual hindrances for an enlightened system of education. His arguments are grounded on an ethical approach that clearly anticipates the main tenets of utilitarianism.

PRESENTACIÓN

El texto que a continuación se presenta reproduce íntegramente el Capítulo VII, «De la Educación moral del Hombre», de la Sección X del libro de Claude Adrien Helvétius (1715-1771) titulado *De l'homme, de ses facultées intellectuelles, et de son éducation*. El capítulo forma parte del segundo y último gran libro de

Helvétius; obra finalizada en 1769 pero publicada póstumamente en 1792 ya que el autor no quiso editarla en vida a causa del llamativo escándalo generado en la época por la publicación en 1758 de su primer tratado, *De L'Esprit*, por el que fuera perseguido.

El *Affaire* que envolvió al *De L'Esprit*, la censura sobre la filosofía expuesta en él por Helvétius y la persecución que había sufrido dicho autor aseguraron la divulgación de esta obra cuyas reediciones en francés y traducciones al inglés y alemán fueron abundantes a lo largo del siglo XVIII y XIX. Aunque en menor número, durante el siglo XX y sobre todo en Francia, nuevas ediciones revisadas y comentadas recuperaron a Helvétius del pasado. Sin embargo, los investigadores de habla hispana no tendrían ocasión de leer *De L'Esprit* en castellano hasta 1984, año en el que José Manuel Bermudo Avila tradujo críticamente el tratado, *Del Espíritu*, prologándolo con una amplia y sugerente introducción<sup>1</sup>. Desgraciadamente esta edición, puesta a disposición de los estudiosos por Editora Nacional, se encuentra agotada en la actualidad.

El resto de la producción de Claude Adrien Helvétius no tuvo tanto éxito ni tanta difusión como su primer libro, ni siquiera entre sus contemporáneos. Pocas ediciones recogen las obras completas del autor<sup>2</sup>. A lo sumo incluyen junto a *De L'Esprit* el *De L'Homme* que, a pesar de todo, sigue siendo, todavía hoy, un texto inédito en lengua castellana.

La inexistencia de traducción alguna del *De L'Homme* en este idioma y la importancia filosófica de este texto póstumo nos han

<sup>1</sup> C.A. Helvétius: *Del Espíritu*. Traducción, notas críticas e «Introducción» de J.M. Bermudo. Madrid, Editora Nacional, 1984.

<sup>2</sup> Todavía en la actualidad se recopila la correspondencia de Helvétius (AA.VV. *Correspondance Générale d'Helvétius*. Vol. I, II, III. Canadá, Univ. of Toronto Press, 1981-1991) y se investiga la autenticidad de alguno de los textos que le fueron atribuidos. *De L'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son education; Le Bonheur. Poème allégorique; Épitre sur les arts; Épitre sur le plaisir; Épitre sur la superstition*; las máximas, las notas y la Correspondencia de Helvétius se encuentran desperdigadas en las diferentes ediciones que recogen su obra. Quizás la edición más completa en la actualidad siga siendo la que presentó la editorial Georg Olms en 1967 como facsímil de la edición parisina de Didot de 1795 aunque contenga alguno de los textos considerados por los críticos como apócrifos. Se encuentran en ella además de las obras anteriormente señaladas una «Presentación D'Helvétius» realizada por Y. Belaval y un *Essai sur la vie et les ouvrages D'Helvétius* de Saint Lambert.

*Oeuvres Complètes D'Helvétius*. Facsímil de la Ed. de Didot, París, 1795. Hildesheim, Reprint de Georg Olms, 1967.

movido a presentar aquí uno de sus fragmentos más sugerentes por ofrecer, en un mismo pasaje, muchos de los temas abordados por el autor en su obra.

Para ser mejor apreciado el valor de este texto será contextualizado con respecto a la filosofía desarrollada por Helvétius, primero en *De L'Esprit*, y luego en la obra *De L'Homme* en dónde está incluido el capítulo que se traduce.

## I. HELVETIUS Y SU OBRA

El *De L'Esprit* consiguió, quizás sin que su autor lo pretendiese conscientemente, irritar a todos los «segmentos» que en el Siglo XVIII dirigían su país: al Parlamento, al rey Louis XV, a la Nobleza, al Clero y a las instituciones que éste controlaba e incluso al propio Papa Clemente XIII<sup>3</sup>. Jansenistas y jesuitas,

<sup>3</sup> Aunque con matizaciones, la mayor parte de los principales comentaristas de Helvétius (J.M. Bermudo, G. Besse, R. Desné, E.C. Laad, L. Gianformaggio) coinciden en señalar que el autor escribió el *De L'Esprit* con el objeto de que el Delfín apreciase a través de su lectura la urgente necesidad de asumir absolutamente el poder para liberar a Francia de los resquicios del feudalismo y evitar así un debilitamiento progresivo de la autoridad del *Tiers État* que no podría contener ni posibles agresiones externas de países vecinos, ni probables rebeliones internas de un pueblo insatisfecho y cargado de impuestos (problema que Helvétius conocía a la perfección habiendo sido recaudador del *Ancien Régimen*).

Prescindiendo ahora de evaluar la teoría política del autor, debemos señalar que Helvétius no pretendía censurar en sí misma a la monarquía como forma de gobierno, sino que su crítica se dirige prioritariamente hacia los abusos de la arbitrariedad del poder, manifestando su rechazo tajante de la tiranía.

L. Gianformaggio insiste en que el problema de la tipología no es un tema importante para Helvétius. Ciertamente esto ha posibilitado que Helvétius haya sido reclamado teóricamente tanto por «liberales» (Bentham, J. Mill) como por «socialistas» (incluyendo al propio Engels o a Marx) o incluso por anarquistas como Godwin.

Véanse: J.M. Bermudo: «Introducción» a C.A. Helvétius: *Del Espíritu. Op. Cit.*; J.M. Bermudo: «La Ilustración y la Política» en AA.VV.: *Simposio sobre el pensamiento filosófico y político en la Ilustración francesa*. Santiago, Ed. Universidad de Santiago de Compostela, 1992; G. Besse: «Introduction» a C.A. Helvétius: *De L'Esprit*. Paris, Editions sociales. Collection Les classiques du peuple, 1968; R. Desné: *Les materialistes français. De 1750 a 1800*. Paris, Buchet/Chastel, 1965; E.C. Laad: «Helvétius and D'Holbach» en *Journal of the History of Ideas*, vol. 23, (1962), págs. 221-238; L. Gianformaggio: *Diritto y Felicità. La Teoría del diritto in Helvétius*. Milán. Ed. di Comunità, 1979.

siempre enfrentados entre sí, coincidirían esta vez en afirmar que la obra de Helvétius contenía preceptos peligrosos que atentaban contra la idea de la existencia del alma y la de Dios, contra la necesidad de la religión, de la moral cristiana, del poder eclesiástico —fundado en el derecho divino— y hasta del poder monárquico, promoviendo a partir de su teoría de las pasiones, la anarquía moral y política<sup>4</sup>. A estas críticas habrían de sumársele las elaboradas en la Facultad de Teología, en La Sorbona (en tono más «académico») y las de algunos escolásticos (Chameix D'Orléans, entre otros) que acabaron atribuyendo y generalizando en boca de los *philosophes* las tesis sensualistas de Helvétius.

Pocas semanas después de su publicación, el libro, censurado por el Parlamento de París y descrito en el *Extrait des Régistres du Conseil D'Etat du Roi* del 10 de agosto de 1758 como «escandaloso, licencioso y peligroso», fue finalmente prohibido. A Helvétius se le obligó a retractarse en repetidas ocasiones de todas las tesis en él expuestas y de las posibles derivaciones prácticas que éstas pudiesen provocar<sup>5</sup>.

El *De L'Esprit*, como comenta A. Keim, exasperaba especialmente a sus detractores, porque no se le podía negar a Helvétius, por entonces *Maitre d'Hôtel* de la Reina y antiguo *Fermier Général*, el conocimiento de la corrupción y degeneración del régimen. Además, utilizando su privilegiada condición, Helvétius había tenido el atrevimiento de firmar el libro, y la desfachatez de haber

<sup>4</sup> La anarquía, el «miedo a la anarquía», será uno de los elementos a través de los cuales, J.M. Bermudo, analizará el pensamiento político de los ilustrados franceses. Éstos, dirá se posicionan entre dos «miedos» y dos «amores»: miedo a la Anarquía y miedo al Déspota; amor al individuo y amor al Príncipe. Entre ellos, los ilustrados vivirán la tensión por teorizar el orden y el orden justo.

J.M. Bermudo en «La Ilustración y la Política». *Op. cit.*, pág. 36.

<sup>5</sup> Existe amplia bibliografía sobre el proceso al *De L'Esprit*. En la época, la documentación sobre el juicio atrajo la atención de toda la prensa. Saint Lambert, maestro y gran admirador de Helvétius relata todos los avatares del *Affaire*. A. Keim en *Helvétius, sa vie et son oeuvre*. Paris, Felix Alcan, 1907, detalla minuciosamente el debate en torno a la censura y la prohibición del libro, así como las retractaciones de su autor (especialmente págs. 319-367).

En castellano, la «Introducción» al *Del Espíritu* de J.M. Bermudo además de narrar el litigio y su trascendencia filosófica, recopila toda la bibliografía existente en torno al *Affaire de L'Esprit* (*Op. cit.*, págs. 15-26).

Saint Lambert: *Essai sur la vie et les ouvrages D'Helvétius en Oeuvres Complètes D'Helvétius*. *Op. cit.*

logrado el consentimiento para su publicación del propio censor del rey<sup>6</sup>.

G. Besse incide en que la obra no sólo había sido juzgada por sus polémicas teorías filosóficas, sino que, ante todo formaba circunstancialmente parte de un «amplio proceso político» que abarcó todo el Siglo de Las Luces:

«Fermier générale y propietario de vastas tierras (...) Helvétius está vinculado por sus intereses al Antiguo Régimen. Seamos precisos: al Estado Feudal, ya que como fermier générale, asegura el cobro de los impuestos. Pero, como filósofo, Helvétius está vinculado de corazón y de espíritu a las fuerzas ideológicas y sociales que trabajan en la eliminación de las relaciones feudales. Helvétius percibe las cargas señoriales. Pero burgués esclarecido, moderniza los métodos de explotación; desea aumentar el nivel de vida del campo y funda una fábrica de medias que pone en funcionamiento. Vemos hasta qué punto la *práctica social* de Helvétius es contradictoria»<sup>7</sup>.

El largo proceso que dio lugar al «*Affaire De L'Esprit*» se convirtió en un juicio abierto a la «nueva filosofía» del Siglo de las Luces. *De L'Esprit* se convirtió en el emblema paradigmático del ataque por parte de los *philosophes* a todos los órdenes establecidos y, en consecuencia, en cabeza de turco de una condena hasta entonces insospechada hacia la filosofía ilustrada que originaría una involución en la frágil libertad de pensamiento y de expresión. En 1759 se prohíbe la publicación de la *Encyclopédie*. D'Alembert abandonaría definitivamente el proyecto enciclopédico, pero casi todos los *philosophes*, estuviesen o no de acuerdo con el contenido de la obra de Helvétius (y eran pocos los que secundaban su materialismo sensualista) aplazaron y ocultaron sus críticas al tratado, y le apoyaron frente al «*Affaire*», en una de las representaciones más elocuentes del «Espíritu Ilustrado»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Acerca de cómo Helvétius obtuvo la conformidad para la publicación de su obra del censor Tercier a través de las presiones que Leroy y Malherbes ejercieron sobre éste y de los graves problemas que este hecho le supuso al censor real, es particularmente interesante, además de la ya mencionada obra de A. Keim, el artículo de D. Ozanam: «Tercier et de l'Affaire de L'Esprit». *Bibliothèque de L'école de Chartres*, Vol. CXIII, (1955), págs. 140-170.

<sup>7</sup> G. Besse: «Introduction» de *L'Esprit*. *Op. cit.*, pág. 23.

<sup>8</sup> J. Barni en *Les moralistes français au Dix-huitième Siècle*. París, Librairie Germer Baillière, 1873, pág. 158, relata este hecho en boca de Rousseau, quien dejó plasmado el sentimiento general de los ilustrados, con respecto a las críticas del libro y la persecución de su autor, en la primera de sus *Lettres de la Montagne*:

## II. LA FILOSOFÍA HELVETIANA

La actitud crítica y el afán de reforma —características prototípicamente *ilustradas*<sup>9</sup>— que impregnaban todos los presupuestos del *De L'Esprit* (antropológicos, psicológicos y epistemológicos), así como las tesis político-morales y pedagógicas que se hacían derivar de ellos, parecían sospechosamente peligrosos a los ojos de quienes defendían los fundamentos de un sistema dependiente del derecho divino y consuetudinario basado en leyes eternas e inmutables incomprensibles a la razón humana, y lo que era peor, imposibles de reformar por los hombres.

---

«Hace algunos años, desde la primera aparición de un libro célebre, decidí atacar los principios que yo encontraba peligrosos en él. Ejecutaba esta empresa cuando supe que el autor estaba siendo perseguido. Al instante mismo, tiré mis hojas al fuego, juzgando que ningún deber podía autorizar la bajeza de unirse al gentío para abatir a un hombre de honor oprimido. Cuando todo se hubo pacificado, tuve la ocasión de expresar mi parecer sobre el mismo sujeto en otros escritos pero lo hice sin nombrar el libro ni el autor».

Los textos referidos por Rousseau eran, sobre todo, el *Emilio*, *La Heloísa* y *La Profesión de Fé del Vicario Saboyardo*.

Asímismo, Voltaire apoyaba a su discípulo públicamente pero reprochaba sus presupuestos sensualistas en su correspondencia privada con otros enciclopedistas, y Diderot, quien escribiría ya entonces una refutación a la obra helvética solamente la haría pública después de cerrado el proceso al *Del Espíritu*.

<sup>9</sup> Muchos de los clásicos manuales de la Historia de la Filosofía caracterizan a los teóricos del Siglo de las Luces a través de su «actitud crítica» negativa más que por su «afán de reforma» alternativo a ella. Así, esta *negatividad* es analizada y matizada por F. Copleston, en tanto «abierta hostilidad contra el Cristianismo, o por lo menos contra la Iglesia Católica» y como enemiga «del sistema político existente». F. Copleston: *Historia de la Filosofía. De Wolf a Kant*. Barcelona, Ariel, 1974, (pág. 15). E. Cassier, a su vez, en *Filosofía de la Ilustración*. México, F.C.E. 1943 (pág. 20), centra este «rasgo negativo» en la lucha de la filosofía Ilustrada contra las formas de «deducción, de derivación y fundación sistemáticas» de los sistemas filosóficos del siglo XVII.

P. Hazard en *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid, Alianza Universidad, 1985; y A. Ginzo en *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid, Cincel, 1985, interpretan la Ilustración como lucha prioritaria contra los órdenes religiosos, políticos y consuetudinarios.

Sin perder de vista que en la obra de Helvétius este rasgo crítico-negativo de la racionalidad ilustrada es notoriamente resaltado por el autor, no se puede olvidar que su filosofía no tendría objeto alguno si no concluyese en la utopía legislativa, moral y pedagógica en la que desemboca su proyecto de reforma.

Al apoyar sus tesis en el empirismo<sup>10</sup> y el materialismo<sup>11</sup>, Helvétius, insistirá en la inexistencia de las ideas innatas o de cualquier otra instancia que pre-determine el conocimiento o la actuación de los hombres:

«Helvétius es el enemigo del innatismo, tanto del de Leibniz como del de Descartes, y [también] del de los teólogos. Las ideas innatas no son más que una forma de revelación. ¡Abajo el innatismo! Exclaviza al hombre. [...] El proyecto de Helvétius es pues peculiarmente emancipador: se lo da todo a la experiencia sensible porque lo niega todo a la revelación»<sup>12</sup>.

Obstinado en no permitir que nada distinguiese a los individuos entre sí *por nacimiento* para que todas las diferencias de sus «espíritus» fuesen resultado exclusivo de los condicionamientos del medio social, Helvétius, reduce los hombres a animales sensibles. Sólo los distingue de éstos por una distinta organización física exterior (en especial por la capacidad prensil que posibilita la construcción de herramientas) y un mayor número de ideas en su lenguaje provocado por la estimulación de los miembros de la especie cuya debilidad física y afán de supervivencia habría generado en ellos un mayor desarrollo de su *espíritu*.

Con ello, Helvétius pretendía eliminar las posibles diferencias de procedencia *natural* que pudiesen ser utilizadas como causa de la desigualdad social de los hombres y fundamentar desde los propios orígenes del hombre un igualitarismo *pre-social* que influirá en todas sus tesis morales y políticas.

Diderot no cesó de ridiculizar esta antropología helvetiana por simplista: la sola organización física exterior no era suficiente

<sup>10</sup> El empirismo helvetiano participaba de la admiración que el Siglo de las Luces profesaba por Newton como puede apreciarse en esta declaración de *principios de Helvétius*: «He creído que debía tratarse a la moral como a todas las demás ciencias y hacer una moral como una física experimental», pero procedía principalmente de Locke, de quien el autor de *De L'Esprit* era discípulo y a quien apelaba al afirmar que: «De los hechos me he remontado a las causas» para justificar la fundamentación empírica de toda su construcción teórica.

C.A. Helvétius: *Oeuvres Complètes. De L'Esprit* Vol. I, Préface, pág. 178. *Op. cit.* (Todas las citas aquí reseñadas de Helvétius proceden de la edición de Georg Olms por lo que, de ahora en adelante, obviaremos la referencia a ésta).

<sup>11</sup> El Siglo XVIII estalla ante la efervescencia de los descubrimientos de las «Ciencias de la vida» que desvelan que el origen de la existencia procede de la materia en sí misma, configurándose como principio explicativo del universo.

<sup>12</sup> G. Besse: «Un Maître du rationalisme français au XVIIIème siècle. Helvétius». *Cahiers Rationalistes*, vol. CLXXXI, (1959), pág. 198.

para distinguir a hombres de animales; y de este presupuesto, pensaba Diderot, no se podía concluir el igualitarismo natural entre los hombres propugnado por Helvétius. Ciertamente existían contradicciones en el desarrollo de las tesis antropológicas de Helvétius, pero el problema filosófico subyacente a este debate era, en realidad, para ambos autores el tipo de determinismo que estos argumentos provocaban. Mientras Diderot consideraba fundamentales las causas físicas, biológicas y psicológicas como determinantes de las evidentes diferencias entre los hombres, Helvétius extremaba los condicionantes sociopolíticos, psicológicos y morales para explicar la desigualdad entre ellos<sup>13</sup>.

Rousseau también mostró su desagrado frente a esta nivelación de la antropología helvetiana, que le parecía grotesca y ofensiva para el género humano, pero desde una perspectiva diferente. Para él, el hombre era portador de valores *originarios*, inexistentes en el resto del mundo animal, que precisamente posibilitan la adecuada inserción del individuo *natural* en sociedad.

La polémica generada entre Rousseau y Helvétius a lo largo de sus obras se centró, entre otros, en el problema de la incidencia de lo innato o lo adquirido sobre el proceso de educación-socialización de los individuos. Mientras *Emilio* era educado aisladamente para poder ingresar en *sociedad* (eso sí, acompañado por su *ayo*), Helvétius propugnaba que los niños fuesen instruídos desde temprana edad en escuelas públicas, como hijos de una gran familia —la patria—, al amparo de un gran padre —el Príncipe—, y con un claro objetivo, que sus actuaciones particulares tendiesen al bien público de su nación<sup>14</sup>. Asimismo, estas polari-

<sup>13</sup> D. Diderot: *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*. En *Oeuvres Philosophiques*. Introd. y Ed. crítica de P. Vernière. París, Garnier, 1964.

Acerca de este interesante debate pueden consultarse, entre otros, los artículos de J.M. Bermudo: «Introducción». *Op. cit.*; F. Dion-Sigoda: «Une contradiction chez Helvétius: l'hervibore et le carnassier». *Dix-huitième siècle*, nº 18, (1968) págs. 325-335; G. Stenger: «Diderot lecteur de L'Homme». *Studies on Voltaires and the eighteenth century*, nº 228, (1984), págs. 268-291; H. Ley: «Diderot refutation lecteur de Helvétius». *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, vol. XIII, nº 2/3, (1964), págs. 119-133; G. Besse: «Observations sur la «refutation» d'Helvétius par Diderot». *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, vol. XIII, nº 2/3, (1964), págs. 137-143; y R. Desné: *Les materialistes... Op.cit.*

<sup>14</sup> Véanse al respecto de la polémica Rousseau-Helvétius: J.M. Bermudo: «Introducción». *Op. cit.*; G. Besse: «D'un vieux problème: Helvétius et Rousseau». *Revue de L'Université de Bruxelles*, nº 2-3, (1971), págs. 132-142; J.H. Bloch: «Rousseau and Helvétius on innate and acquired traits: the final stages

zaciones manifestaban la incapacidad por parte de muchos de los filósofos del siglo XVIII anclados en el mecanismo, de descifrar la interrelación dinámica entre lo orgánico y lo cultural, lo innato y lo adquirido, de comprender la interdependencia entre naturaleza y sociedad.

A partir de sus presupuestos antropológicos, Helvétius, analizará los procesos cognitivos humanos como exclusivamente producidos por la sensibilidad física reduciendo a sensación todo el pensamiento: percepción, memoria y juicio o razonamiento<sup>15</sup>.

Aunque muy criticada por extravagante, la importancia de la epistemología sensualista de Helvétius se evidencia, por una parte, en la sencillez con la cual su reduccionismo monista superaba la dualidad del conocimiento fundada en la escisión cuerpo-espíritu, materia-razón erradicando de sus tesis el innatismo, la percepción por parte de los hombres de las *esencias* de las cosas, o la aprehensión de conceptos absolutos como *bien, mal, justicia y verdad*, que a partir de ahora, sólo podrán concebir como conceptos adjetivos a situaciones o personas (*hombre justo, política buena*) cuya verdad o falsedad vendrá determinada por un criterio empírico, el de la utilidad.

Por otra parte, al aplicar estos presupuestos epistemológicos al ámbito de la moral y de la política, Helvétius, podrá reducir constantemente con su epistemología el sentimiento moral innato y la conciencia a modificaciones sensitivas, liberando su teoría de las escisiones generadas en el hombre por todo tipo de apriorismos.

Rousseau fue quien más polemizó en la época con Helvétius respecto a la necesidad de establecer diferencias entre las sensaciones y los sentimientos. Quería salvar con ello la bondad originaria del hombre, su sentimiento natural de justicia; en palabras

---

of the Rousseau-Helvétius controversy». *Journal of the History of Ideas*, nº 40, (1979), págs. 21-41; J. Moutaux: «Helvétius lecteur de Rousseau». *Cahiers Philosophiques*, nº 35, (1988), págs. 67-92; P.M. Masson: «Rousseau contre Helvétius». *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, (1911), págs. 103-124.

<sup>15</sup> Es necesario comprender la epistemología de Helvétius, como señala G. Besse en «Un maître du rationalisme...». *Op.cit.*, pág.198, que.

«El paso de lo sensible a lo racional, de la sensibilidad a entendimiento, no es el paso de una pasividad bruta a una súbita y real actividad; es el paso de un nivel de actividad a otro nivel de actividad, paso que por otra parte no es posible más que a través del lenguaje».

de G. Besse «la belleza del sentido moral innato, —el instinto divino— que todo individuo encuentra en sí mismo»<sup>16</sup>.

La traslación del materialismo sensualista al ámbito de la moral permitirá a Helvétius considerar las ideas que los hombres poseen sobre lo *justo* y lo *injusto* como resultado de un proceso psicológico asociacionista, basado en la experiencia sensible, que liga lo placentero con lo *bueno* y lo doloroso con lo *malo* provocando en los hombres los deseos y pasiones que conformarán sus intereses particulares.

De acuerdo con estas premisas Helvétius puede propugnar, como fundamento de la acción moral, una teoría de las pasiones desacralizada en la que se sustituyen las ideas estáticas de la Bondad, de la Justicia y de la Virtud, que dejan de ser correctas o incorrectas en sí mismas, por una simple conversión humana acerca de lo que es útil o no a los hombres en particular y a las naciones en general para alcanzar el bienestar del mayor número.

El materialismo de Helvétius deseaba impedir, con su sensualismo, cualquier posible apelación a Dios en calidad de garante del conocimiento de los hombres o de su moral. Un Dios que hasta entonces había permitido a los individuos discernir el Bien del

<sup>16</sup> G. Besse: «Un maître du rationalisme...» *Op. cit.*, pág. 205.

No es que Helvétius confundiera sensación y sentimiento, pero justamente en su esfuerzo por no devolver la moralidad al ámbito del innatismo o del naturalismo —que él oponía a lo *adquirido*, a lo socialmente configurado—, el autor del *De L'Esprit* atribuía a los sentimientos un origen sensitivo:

«yo distinguiría dos especies de sentimientos. Unos tienen relación (...) con nuestras necesidades físicas, y reciben el nombre de sensaciones; los otros tienen relación con las pasiones artificiales [la ambición, el orgullo, la pasión por el lujo, etc] y se conocen de forma más particular bajo el nombre de sentimientos» *De L'Esprit*. Vol. V, Disc. IV, Cap. II, pág. 140.

Según Besse la incompreensión entre ambos autores se produce por «la oposición metafísica de la naturaleza y la educación para Helvétius, o bien todo está dado, o bien todo es adquirido; elimina el primer término para guardar nada más que el segundo». G. Besse: «Introduction». *Op. cit.*, pág. 42.

<sup>17</sup> «El mérito de Helvétius en este asunto es haber querido *desmitificar la conciencia moral*. Tal y como existe una génesis de la vida mental, hay una génesis de los valores, una génesis de los juicios morales. [...] Es suficiente por otra parte reflexionar un momento para comprender que los criterios según los cuales juzgamos nuestros actos y los del otro, aún cuando se presenten a la conciencia como absolutos, incondicionales, son en efecto relativos a nuestra situación efectiva en un medio dado, a nuestra inserción efectiva en un momento de la historia»

G. Besse: «Un maître du rationalisme...». *Op. cit.*, pág. 205.

Mal a través de un alma-conciencia que los privilegiaba frente a los animales<sup>17</sup>. Por ello, Helvétius fundaba la moral en el terrenal y relativista criterio del interés determinante de la práctica moral y política:

«Probaré que en todo tiempo, en todo lugar, tanto en materia de moral, como en materia de espíritu, es el interés personal quien dicta el juicio de los particulares, y el interés general quien dicta el de las naciones...»<sup>18</sup>.

El sujeto helvetiano, impactado por las leyes de la sensación —evitación del dolor y procura del placer— y sometido a las leyes del interés —satisfacción de necesidades y deseos— se configura como un ser pasivo completamente determinado por el medio en el que vive y la educación que ha recibido<sup>19</sup>. Constantemente resaltado en la obra, este determinismo extremo al que se ve sometido el hombre será el que le permita a Helvétius atribuir la bondad o la maldad de los individuos a una causa ajena a ellos mismos y, lo que es más importante, imputar *el mal del mundo* a un agente sobre el que se puede actuar:

«Los hombres no son malos, sino que están sometidos a sus intereses. [...] No debemos quejarnos de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia de los legisladores que siempre han opuesto el interés particular al interés general»<sup>20</sup>.

Las conclusiones extraíbles de las tesis de Helvétius se oponían contundentemente a los argumentos sobre los cuales las instituciones religiosas y políticas erigían su autoridad, su poder: la culpabilidad originaria de los hombres, las diferencias naturales y el peculiar carácter de la naturaleza humana, malvada e ignorante, que justificaba el sometimiento de los individuos, los súbditos, al uso de la fuerza del Estado.

Helvétius exigía con sus tesis una ruptura de la visión *teológica y tiránica* de la moralidad y la política enfatizando las nuevas

<sup>18</sup> *De L'Esprit*, Vol. II, Disc. II, Cap. I, pág. 10.

<sup>19</sup> La *Educación* se utiliza en la obra de Helvétius como instrucción en sentido amplio, como resultado del aprendizaje. En este sentido, afirma:

«...cada uno tiene por preceptores, me atrevo a decir, también al gobierno bajo el cual vive, a sus amigos, a sus amantes, a las gentes que les rodean, a sus lecturas, y finalmente al azar, es decir a aquella infinidad de sucesos cuyo encadenamiento y cuyas causas nuestra ignorancia no nos permite percibir».

*De L'Esprit*, Vol. III, Disc. III, Cap. I, pág. 167.

<sup>20</sup> *De L'Esprit*, Vol. II, Disc. II, Nota 22, págs. 269-270.

claves a partir de las cuáles debía analizarse el problema social: el interés del hombre en procurar su felicidad como satisfacción plena de la búsqueda de placer no era ni bueno, ni malo, sino inevitable. No podía, por ello, culparse al hombre de pretender actuar en consonancia con esta premisa sensualista:

«insisto en que los hombres no tienden más que a su felicidad, que no se les puede sustraer de esta tendencia, que sería inútil emprenderlo y hasta peligroso lograrlo; que, por consiguiente, no es posible convertirlos en virtuosos más que uniendo su interés personal con el interés general»<sup>21</sup>.

Desde los presupuestos de la filosofía de Helvétius la virtud y la justicia de los actos del hombre, liberado del «pecado original», se juzgaban en relación a la utilidad que éstos tenían de satisfacer sus intereses:

«Es pues al hábito de las acciones que le son útiles que un particular denomina honradas; digo de las acciones, porque no se es juez, de manera alguna, de las intenciones»<sup>22</sup>.

Pero Helvétius afirmando que «un hombre es justo cuando *todas* sus acciones tienden al bien público»<sup>23</sup> debía explicar cómo unos individuos completamente determinados por sus deseos y pasiones particulares eran capaces de ocuparse de algo más que de su propio interés, de su propia y egoísta satisfacción, de su *felicidad*:

«El hombre justo, pero esclarecido, no pretende en absoluto amar la justicia por la justicia misma. ¿Se nos puede reprochar? Confieso sin vergüenza que en todas sus acciones [el hombre esclarecido] no ha tenido nunca en cuenta más que su felicidad como objetivo»<sup>24</sup>.

Planteado desde otra perspectiva, Helvétius estaba obligado a mostrar cómo iba a impedir que sus tesis no condujesen la moral a un puro subjetivismo.

Helvétius, para justificar la posibilidad de la confluencia de los intereses particulares y el interés general, utilizará una pasión constitutiva del hombre, el *amor de sí*, en sus argumentaciones.

<sup>21</sup> *De L'Esprit*, Vol. VII, Disc. II, Cap. XV, pág. 249.

<sup>22</sup> Aún sin poder desarrollar el tema, resaltaremos el consecuencialismo de la moral helvetiana.

*De L'Esprit*, Vol. II, Disc. II, Cap. II, págs. 13 y ss.

<sup>23</sup> *Cursiva nuestra. De L'Esprit*, Vol. II, Disc. II, Cap. VI, pág. 73.

<sup>24</sup> *De L'Homme*: Vol. VIII, Sec. IV, Cap. VII, Nota (a) de Helvétius, pág. 253.

A través de ella los individuos procuran su supervivencia y la conservación de la especie. Es pues, la pasión común más *natural* y más egoísta de todos los humanos; un concepto asociado a la vida, a la necesidad inherente del hombre de ser afectado por sensaciones que le aseguren la constante impresión de estar en movimiento, de oponerse a la quietud que es, en definitiva, muerte. Este *amor de sí*, sin embargo según Helvétius, no sólo insta al individuo a sobrevivir sintiendo sin más el estar vivo, sino que le empuja asimismo a buscar la mejor de las supervivencias, la más agradable, la más placentera, la más feliz.

J.M. Bermudo<sup>25</sup> analizará el *amor de sí* desde esta doble perspectiva helvetiana: con una «componente utilitaria» identificada con el principio hobbesiano de «deseo de supervivencia y de todo aquello que la garantiza, es decir de toda forma de poder», pero también con una «componente narcisista» que rompe con este principio de supervivencia cuando Helvétius afirma que:

«... ahora bien, si el amor por nuestro ser se funda en el temor al dolor y el amor al placer, el deseo de ser feliz en nosotros es más poderoso que el deseo de ser»<sup>26</sup>.

De esta manera, Helvétius justificaba la razonable preferencia de la muerte sobre la vida infeliz por parte de los suicidas, para quienes según el autor, «el desprecio de la vida no es en ellos el efecto de una pasión, (...); es el resultado de un cálculo por el cual se convencen de que vale más no ser que ser desgraciado»<sup>27</sup>.

Helvétius se alejaría una vez más del *naturalismo* de la época al postular que los hombres prefieren el deseo de felicidad al deseo de conservación de la vida. El *amor de sí*, en tanto que presupone necesariamente en todos y cada uno de los hombres el deseo de felicidad, adquiere, además de una dimensión antropológica, una dimensión moral: engendra en el hombre, a través del deseo de felicidad, todas las pasiones de entre las cuales el *deseo de estima* podrá explicar por qué el individuo no actúa siempre en beneficio propio. J.M. Bermudo lo expresará muy adecuadamente:

«una y otra componente se condensan en el “deseo de estima”, en el deseo de reconocimiento: que es poder, y por tanto garantía de supervivencia, pero que también es narcisismo, vanidad, placer. El halago es útil (...) Pero además, para Helvétius, el

<sup>25</sup> J.M. Bermudo: «Introducción». *Op. cit.*, págs. 39 y ss.

<sup>26</sup> *De L'Esprit*, Vol. V, Disc. III, Cap. XXVIII, pág. 28.

<sup>27</sup> *Idem.*, pág. 38.

halago es en sí placentario. Helvétius radicaliza, y está obligado a hacerlo, esta componente narcisista. Ambas forman parte del interés egoísta; aquella es pasión de ser, de vivir; ésta es pasión de ser sujeto, de ser reconocido como sujeto (...). En ese deseo de ser reconocido, de conseguir la «estima pública» tiene su raíz la vida social»<sup>28</sup>.

El interés particular, movido por el amor de sí, es desde ahora *socializado* por el deseo de estima inherente en él, transformando el deseo de felicidad propia primigenio por el deseo de felicidad general<sup>29</sup>.

De este modo, el deseo de estima debidamente modificado obligará a los hombres a hacerse estimables a los demás. Como la búsqueda de su felicidad particular depende de la relación que establecen con los otros será prudente que sus deseos y pasiones no entren en colisión con los de sus congéneres, a riesgo de originar la infelicidad privada —que es dolor— al verse reprobados o rechazados por la comunidad. Sólo así obtendrá el hombre el elogio que puede satisfacer una de sus más fuertes pasiones: el deseo de gloria, aquel que simboliza con mayor fuerza el deseo de estima, el deseo de ser reconocido en tanto que poderoso.

El problema de la actuación social de los particulares se presentará, a partir de aquí en los textos de Helvétius, como forzosamente dependiente de que el deseo de estima sea convenientemente corregido para obligar a los hombres a hacerse estimables en beneficio de la nación. Dada la pasividad y el determinismo del sujeto helvetiano, esta modificación debe ser realizada a través del moralista, del legislador, del pedagogo, que nuevamente se *responsabilizan* del éxito de esta empresa.

«Se tratará de crear las condiciones tales que el individuo no pueda dedicarse a su propia felicidad —no pueda satisfacer este desarraigable amor de sí que es su pasión constitutiva— sin concurrir a la felicidad del otro, a la felicidad de todos los otros»<sup>30</sup>.

Cabe, según Helvétius, generar, provocar intereses adecuados en los particulares para variar sus actitudes en beneficio del interés general. Si las determinaciones imposibilitan que el hom-

<sup>28</sup> J.M. Bermudo: «Introducción», *Ibidem*.

<sup>29</sup> Y. Belaval en su «Introduction» a las *Oeuvres Complètes* de Helvétius (*Op. cit.*) define el «deseo de estima» como un «amor de sí socializado».

<sup>30</sup> G. Besse: «Un maître du rationalisme...» *Op. cit.*, pág. 202.

bre tienda en su estado actual por pereza, por ignorancia, por egoísmo, hacia el bien público, Helvétius propondrá que se transforme el medio que configura a su sujeto para convertirle en ciudadano virtuoso dirigiendo su interés privado hacia el bienestar del mayor número:

«El hombre virtuoso no es, pues, el que sacrifica sus placeres, sus costumbres y sus pasiones más fuertes al interés público, puesto que un tal hombre sería imposible que existiera, sino aquel cuya pasión dominante está tan de acuerdo con el interés general, que está casi siempre obligado a la virtud»<sup>31</sup>.

La ignorancia de los individuos, condicionados por supersticiones y prejuicios, incapacitados pues para determinar desde sí mismos qué es el «interés general» devuelve el problema de la responsabilidad moral de los ciudadanos al *legislador*:

«que es necesario comprender que la necesidad del Estado debe determinar aquellas [acciones] que son dignas de estima o de desprecio; y en fin que es el legislador, por el conocimiento que debe tener del interés público, quien debe fijar el instante en que cada acción deja de ser virtuosa y llega a ser viciosa»<sup>32</sup>.

Será labor del *moralista*, en definitiva del filósofo moral, legitimado por su conocimiento de las necesidades, deseos y pasiones que someten al hombre, enseñarle al legislador qué normas deben ser reconocidas para hacer confluir el interés particular con el general y cómo deben hacerse acatar estas leyes a través de la recompensa y el castigo, del halago o la censura pública, sin olvidar que la natural tendencia del individuo es buscar aquello que le resulte beneficioso para sí<sup>33</sup>:

«Todo el estudio de los moralistas consiste en determinar el uso que debe hacerse de estas recompensas, de estas puniciones y las ayudas que pueden sacarse para **enlazar** el interés personal y el interés general. Esta unión es la obra maestra que debe proponerse la moral»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> *De L'Esprit*. Vol. IV, Disc. III, Cap. XVI, pág. 153.

<sup>32</sup> *De L'Esprit*. Vol. II, Disc. II, Cap. XVII, pág. 263.

<sup>33</sup> J.M. Bermudo lo expresa en estos términos:

«El filósofo, al menos, el filósofo moral, el verdadero filósofo para Helvétius, es quien dice la ley en la medida que esa ley expresa el *bien posible* para cuyo conocimiento se necesitan las luces. El filósofo es así político: él dice la ley y el legislador, autorizado por su poder, la aplica».

J.M. Bermudo en C.A. Helvétius: *Del Espíritu*. *Op. cit.*, Nota crítica nº 68, pág. 208.

<sup>34</sup> Negrita nuestra. *De L'Esprit*. Vol. III, Disc. II, Cap. XXII, pág. 97.

El *legislador*, por su parte, «garantiza por la aplicación del sello de su poder»<sup>35</sup> el acatamiento de las leyes indicadas por el filósofo moral como convenientes para hacer confluir los deseos interesados del hombre con los de la «nación»:

«Todo el arte del legislador consiste en forzar a los hombres a través de su sentimiento de amor de sí mismos, a ser siempre justos unos hacia otros»<sup>36</sup>.

Pero no debemos confundir, dirá Helvétius, los instrumentos del legislador —ley y pena— con la práctica arbitraria del poder,

«el miedo sólo reprime los vicios, pero no produce virtudes. La verdadera virtud se funda en el deseo de estima y de gloria y en el horror por el desprecio, más temible que la propia muerte»<sup>37</sup>.

Con esta afirmación, Helvétius iniciaba un debate que recogerían, entre otros, J. Bentham y C. Beccaría acerca de la necesidad de adecuar las penas a los delitos y humanizar el sistema legislativo. Pero se desprendía asimismo de ella, una exigencia de moralización que Helvétius demandaba a las leyes y que provocará en la obra la confusión entre moralidad y legalidad al identificar el autor la *ley justa* con lo *moralmente deseable*. Con la afirmación de que «la ciencia de la moral no es otra cosa que la ciencia de la legislación»<sup>38</sup> Helvétius deseaba resaltar la *justicia* de las normas al ser reconocidas como leyes por el legislador. No es que pensase que la *justicia* de la ley procediese a su normativa sino que consideraba que sólo podían ser convertidas en leyes aquellas que eran definidas moralmente como justas, o lo que para él era lo mismo, aquellas que fuesen dirigibles al interés general<sup>39</sup>.

Desde esta posición, serán las *pasiones* —deseo de estima y deseo de gloria— frente al miedo y a la fuerza, las que funden la moralidad de los individuos; y serán éstas también las que deban ser consideradas por el legislador para conseguir el objeto de su actuación: legislar para incrementar la virtud, con leyes útiles para la consecución por parte de los individuos del bien público.

<sup>35</sup> J.M. Bermudo considera que es justamente aquí dónde se induce la teoría del *déspota ilustrado* en Helvétius. *Ibidem*.

<sup>36</sup> *De L'Esprit*. Vol. III, Disc. II, Cap. XXIV, págs. 135-136.

<sup>37</sup> *De L'Esprit*. Vol. IV, Disc. III, Cap. XXI, págs. 159-160.

<sup>38</sup> *De L'Esprit*. Vol. II, Disc. II, Cap. XXII, pág. 277.

<sup>39</sup> Al respecto comentará J.M. Bermudo en su «Introducción» (*Op. cit.*, pág. 76) que «Helvétius entiende que la *fuerza* de la ley es a un tiempo *legitimación* de la misma (...). La legitimación ha de venir de otra fuente, de la felicidad como efecto de la ley justa».

Pocos autores en el siglo XVIII incidieron tanto como Helvétius en la importancia de las pasiones sobre la tendencia volitiva de los individuos y en su aceptación como constitutivas de la moralidad concibiendo a los hombres por sí mismos —ajenos a una conciencia trascendental— y en su totalidad determinados en sus acciones positiva o negativamente por su propia sensibilidad; apreciación que, por otra parte, el sistema judicial debía considerar al juzgar y castigar<sup>40</sup>.

Finalmente, será labor del *pedagogo*, desde los inicios de la instrucción del niño, potenciar aquellos deseos y pasiones que provoquen intereses en los individuos útiles al interés general, mostrándoles las ventajas privadas que se derivan de esta actuación y la conveniencia de llevarlas a cabo.

«Siendo las pasiones tan naturales al hombre, el gran, el único problema es el de situar a cada individuo en condiciones tales que puedan hacer el mejor uso de un poder común a todos ellos. Ningún filósofo en el siglo de las Luces ha llevado al mismo grado que Helvétius la certeza de que las condiciones objetivas deciden la suerte de los individuos»<sup>41</sup>.

Moral, legislación y educación se funden y confunden para establecer en la obra de Helvétius que la «utilidad es el principio de todas las virtudes humanas, y el fundamento de todas las legislaciones»<sup>42</sup>.

Sin embargo, expuesto su proyecto ilustrado, el mismo Helvétius reconoce que «no es posible preciarse de ningún cambio en las ideas de un pueblo, más que después de haber hecho cambios en su legislación»<sup>43</sup> y dado que solamente *la instrucción* de los individuos permitirá la eliminación de la ignorancia que sometía a los hombres a su interés egoísta, mientras no fuese posible la ilustración del *pueblo* el autor se veía obligado a solicitar del mo-

<sup>40</sup> «Un racionalismo preocupado de hacer de alguna manera su plan de humanidad no puede ser indiferente a este magnífico esfuerzo [del proyecto helvetiano]. Cada vez que la razón renuncia a este esfuerzo, cada vez que renuncia a ser la razón del hombre completo para no ser más que el álgebra de conceptos desencarnados, ella deja el campo libre a no importa que empresa fideísta. Pasión, sensibilidad, afectividad... otros tantos niños abandonados providencialmente encontrados y recogidos por no importa que buena alma de la parroquia irracionalista».

G. Besse: «Un maître de rationalisme...» *Op. cit.*, pág. 200.

<sup>41</sup> G. Besse: «Introducción». *Op. cit.*, pág. 40.

<sup>42</sup> *De L'Esprit*. Vol. II, Disc. II, Cap. VI, pág. 81.

marca las condiciones necesarias para poner en práctica su proyecto «pedagógico»:

«En los gobiernos despóticos es necesario renunciar a la esperanza de formar hombres célebres por sus virtudes o por sus talentos. No ocurre lo mismo en los Estados monárquicos. En estos Estados, como ya lo he dicho, se puede sin duda intentar esta empresa con alguna esperanza de éxito»<sup>44</sup>.

Ahora bien, Helvétius *exigía* en calidad de filósofo ilustrado a este tipo de gobierno monárquico unas condiciones mínimas: primero, un alejamiento de los rasgos con los que, en el *De L'Esprit*, se caracterizaba al despotismo, generalmente identificado en la obra con las formas de gobierno tiránicas de Oriente y segundo, que el ejercicio del poder monárquico se concibiese con el objeto de satisfacer el interés del pueblo, del mayor número, o sea se adecuase a los nuevos requerimientos de las clases ascendentes de la nación, preocupación especialmente manifiesta en *De L'Homme*.

«¿Qué es un gobierno? el conjunto de leyes o convenciones hechas entre los ciudadanos de una misma nación. [...] Ahora bien, estas leyes y convenciones son o contrarias o conformes al interés general. No hay pues más que dos formas de gobierno: la una buena, la otra mala»<sup>45</sup>.

Estas exigencias a la monarquía por parte del autor, marcarían por un lado, la elección por parte de Helvétius de un *tipo de gobierno* adecuado a la realización de su proyecto; por otra parte, comenzarán a delimitar este gobierno en tanto que *gobierno justo*, cuyas «leyes sabias podrían sin duda operar el prodigio de una felicidad universal»<sup>46</sup>.

Con esta afirmación el concepto de justicia utilizado por Helvétius funde sus connotaciones jurídicas (justicia como legitimidad del poder y legalidad de las normas) con su componente moral, «justicia como igualdad» de los hombres para conseguir la felicidad.

Al Príncipe se le invita no sólo a garantizar a los hombres su «estar», su supervivencia, sino también a posibilitar su «bien-estar», su felicidad. Los medios a utilizar en el ejercicio de su poder

<sup>43</sup> *De L'Esprit*. Vol. III, Disc. II, Cap. XV, pág. 244.

<sup>44</sup> *De L'Esprit*. Vol. VI, Disc. IV, Cap. XVI, págs. 205-206.

<sup>45</sup> *De L'Homme*. Vol. XI, Sec. IX, Cap. IX, pág. 174.

<sup>46</sup> *De L'Homme*. Vol. X, Sec. VIII, Cap. I, pág. 210.

serán: en primer lugar, la fuerza para hacer acatar la ley *justa*, según Helvétius, en cuanto que debe tender al interés general; en segundo lugar, la educación, como instrumento que posibilita que los hombres dirijan sus acciones al bien público.

Era evidente que este programa cívico y público de clara fundamentación laica, resultaba peligroso para el propio orden político monárquico y el orden consuetudinario que se reproducía a través de viejas estructuras feudales y se imponía con un dogmatismo intransigente e imperante en la época.

Sin embargo, aunque la forma de gobierno monárquico en sí misma, no parecía inadecuada a los propósitos del autor siempre que cumplierse los requisitos primarios exigidos (alejamiento de la tiranía e ilustración del Príncipe que conllevaba la aceptación del monarca de la obligación de promover una educación pública), la legitimidad de la monarquía era, ciertamente, puesta en cuestión en *De L'Esprit*, por su fundamentación «teológica», por el ejercicio del poder arbitrario de los soberanos, y por el mantenimiento de los privilegios feudales.

Liberados de estas opresiones, los hombres, creía Helvétius, podrían ser *esclarecidos* sobre la base de su «naturaleza» interesada y comprenderían que «una nación es el conjunto de todos sus ciudadanos, y la felicidad pública, el conjunto de todas las felicidades particulares»<sup>47</sup> así como que «la corrección de [sus] juicios y de [sus] acciones no es más que la confluencia feliz de [su] interés con el interés público»<sup>48</sup>.

### III. LA IMPORTANCIA DEL *DE L'HOMME*

Quizás, el «*Affaire de L'Esprit*», resaltó excesivamente el primer libro de Helvétius en detrimento del póstumo *De L'Homme*. Muchos estudiosos del autor califican esta segunda obra como una recopilación de las tesis ya expuestas en el *De L'Esprit*, con el agravante de caracterizarla como menos sistemática, menos sugerente, más confusa y aburrida que la anterior. En definitiva,

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Los corchetes son nuestros; en el original aparecen «nuestros juicios» y «nuestras acciones».

*De L'Esprit*. Vol. II, Disc. II, Cap. VII, pág. 101.

como un libro que no aporta nada nuevo al empirismo, materialismo y sensualismo ofrecidos por Helvétius en 1758, ni a las derivaciones político-morales, legislativas y educativas que de ellos se deducían. Por ello, analizar la obra de Helvétius a través *De L'Homme* pudiera parecer poco atractivo a los ojos de quienes tomen contacto por primera vez con el autor.

Sin pretender negar que el *De L'Esprit* posee un estilo más refinado que el utilizado en el *De L'Homme* y que contiene a grandes rasgos toda la temática en él desarrollada, consideramos, no obstante, que un análisis exhaustivo de las sugerentes matizaciones y puntualizaciones que en esta obra hace Helvétius resulta realmente valioso por diversas razones<sup>49</sup>.

Primero, dado que, por petición del propio autor, *De L'Homme* habría de publicarse póstumamente, las tesis desarrolladas en él no se ven sometidas al camuflaje que sufrieran en su libro anterior para intentar esquivar la censura. Este hecho origina que las ideas exhibidas en *De L'Homme* aparezcan más níticas, expuestas en un tono definitivamente más crítico y menos ambiguo que en la primera obra de Helvétius.

Por si no hubiese quedado suficientemente claro cuál era su posicionamiento en *Del Espiritu*, sobre todo después de haber sido obligado a retractarse de sus tesis, el autor hace explícita con agrio sentido del humor su reprobación a la religión y al poder eclesiástico, alcanzando con ello al clero y a la Iglesia, en tanto que institución religiosa y política, pero sobre todo educativa; como reproductora de la ignorancia, y en consecuencia, de la superstición y los prejuicios, en definitiva, como obstructora de la posibilidad de la reforma social:

«Lo que desea el supersticioso es que el hombre sea absurdo; lo que teme es que el hombre se ilumine. ¿A quién confía pues la labor de embrutecerle?. A los escolásticos. De todos los hijos de Adán, son los más estúpidos y los más orgullosos. (...) El escolástico, poderoso en palabras, es débil en razonamientos. ¿Qué forma entonces? Hombres sabiamente absurdos y orgullosamente estúpidos»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> L. Gianformaggio en *Diritto y Felicitá (Op. cit.)* y M. Aldo en «Claude Adrien Helvétius dalla morale alla política». *Nuova rivista storica*, vol. XLVI, (1962), págs. 519-534, insisten en este hecho. Por su parte, C. Kiernan en «Helvétius and a science of ethics». *Studies on Voltaire and the 18 cent.* vol. 68, (1968), págs. 229-243, manifiesta que no es generalmente reconocida la variación existente entre las tesis del *De L'Homme* con respecto a las publicadas en *De L'Esprit*.

<sup>50</sup> *De L'Homme*. Vol. VII, Introduction, págs. 12-13.

Segundo, hay que tener en cuenta que como resultado directo de la desagradable experiencia personal de Helvétius con el «*Affaire de L'Esprit*», la exposición de las tesis en su obra póstuma, se tiñe del desánimo privado del autor, sobre todo con respecto a la posibilidad de llevar a cabo el proyecto que se había propuesto en tanto que filósofo ilustrado<sup>51</sup> y que hubiese deseado ver reflejado en la libertad de pensamiento y de expresión<sup>52</sup>, así como en una forma de gobierno que los posibilite y protegiese:

«La enfermedad para la cual creía poder aportar algún remedio se ha hecho incurable: he perdido la esperanza de serles útil [a mis compatriotas]; es a mi muerte a quien pospongo la publicación de este libro.

Mi patria ha recibido en fin el yugo del despotismo; (...) Lo propio del despotismo es ahogar el pensamiento en los espíritus y la virtud en las almas. Ninguna crisis saludable le devolverá la libertad»<sup>53</sup>.

Tercero, esta desesperanza «privada» genera cierta desviación en las tesis filosóficas de Helvétius que fuerza sus primeras argumentaciones político-morales, legislativas y educativas hacia posiciones más radicales que las asumidas por él en *De L'Esprit*.

Los reproches de Helvétius a la tiranía y al poder arbitrario, ya ampliamente argumentados en su primer libro, alcanzan sin vacilaciones en *De L'Homme* al monarca francés, que se opone a ser *esclavizado*, que no desea convertirse en un «buen déspota ilustrado», y a las instituciones políticas que le rodean en la Francia del siglo XVIII.

<sup>51</sup> La búsqueda de la verdad, el progreso y la esperanza de la felicidad para la humanidad cuando ésta se haya liberado de prejuicios y supersticiones, prologan el desarrollo de la filosofía de Helvétius, y casi toda la producción de los *philosophes* en su expresión teórica. Ya en el Prefacio, Helvétius declaraba «En todo lo que he dicho, no he buscado más que la verdad, no sólo por el honor de decirlo, sino porque lo verdadero es útil a los hombres». *De L'Esprit*. Vol. I, Préface, pág. 181.

<sup>52</sup> J.M. Bermudo, en su artículo sobre la «Ilustración y la Política» (*Op. cit.*, págs. 36 y ss.) resalta la importancia que el derecho de expresión tenía para los ilustrados y que manifestaba, por parte de los *philosophes*, su «amor al individuo»:

«Su amor al individuo era, fundamentalmente, al individuo capaz de "pensar por sí mismo". De ahí, que la libertad de pensamiento y de expresión, se convirtieran en sus dos máximos objetivos. La libertad de pensamiento suponía educación, ilustración: sin conseguir esto el hombre no saldría de su miseria moral y material, no sirviéndole de nada los demás derechos».

<sup>53</sup> *De L'Homme*. Vol. VII, Préface, págs. xiii-xiv.

En definitiva, Helvétius deja de caracterizar la tiranía como exclusiva de los gobiernos de Oriente y escribe contra el Delfín, a quien había dedicado su primera obra y que seguía sin atreverse a promover la reforma social que él le había sugerido en 1758, eliminando privilegios a los estamentos religiosos y nobiliario, limitando su poder e incluso sus propiedades:

«Cuando Francia no era, por así decir, más que un vasto bosque ¿quién duda de que estas donaciones de tierras sin cultivos hechas a órdenes religiosas debieron entonces ser permitidas y de que la prerrogación de semejante permiso sea ahora tan absurdo y perjudicial para el Estado como pudo haber sido sabio y útil entonces, cuando Francia estaba todavía sin cultivar?»<sup>54</sup>.

Helvétius, sin llegar a defender nunca la revolución como alternativa al despotismo absoluto, lo identificará ahora con los gobiernos tiránicos, legitimando en consecuencia una eventual insurrección del «pueblo» frente al poder arbitrario. Dirá Besse que «sobre los medios a través de los cuales hay que acabar con el despotismo, Helvétius es claro y categórico. En *De L'Homme*, no dudará en legitimar la insurrección...»<sup>55</sup>:

«Un poder adquirido y conservado por la fuerza es un poder que la fuerza tiene derecho a refutar. No importa el nombre que tenga el saqueador de mi libertad, yo tengo que defenderla contra él»<sup>56</sup>.

El análisis cronológico de la obra helvetiana revela que mientras que, en *De L'Esprit*, la finalidad prioritaria que dirige la teorización sobre la política, la legislación, la moral y la educación es sobre todo la actitud crítica y el afán de reforma de Helvétius (lucha contra el Ancien Régime), en *De L'Homme*, el autor sin renunciar nunca a este fin, se esmera en dotar de contenido concreto el proyecto ilustrado alternativo frente a las viejas estructuras desaprobadas con anterioridad por él.

Resaltaremos que en *De L'Esprit*, la obstinación de Helvétius en cesurar el poder arbitrario representado en todas sus manifestaciones había acabado desembocando en su elección por la monarquía absoluta como *tipo de gobierno* deseable para efectuar la reforma y su aceptación de la teoría del «buen déspota ilustrado» como consecuencia más coherente de su antropología determinis-

<sup>54</sup> *De L'Esprit*. Disc. II, Cap. XIII, págs. 202 y ss.

<sup>55</sup> G. Besse «Introduction». *Op. cit.*, pág. 58.

<sup>56</sup> *De L'Homme*. Vol. XI, Sec. IX, Cap. X, pág. 185.

ta. Siendo los hombres producto del medio debían ser dirigidos por un Príncipe hasta que alcanzasen pleno *desarrollo*<sup>57</sup>, pleno conocimiento de que el «bien público» es el objeto de la virtud y de la justicia<sup>58</sup>.

La posibilidad del uso arbitrario de la autoridad por parte del monarca había pretendido ser limitado por la «ilustración» que el filósofo exigía del Príncipe. La *justicia y la bondad* de su gobierno estaban, de esta forma, supeditadas al criterio de utilidad que le mostraba el filósofo moral. Como dice Bermudo,

«ilusoriamente o no, se vivió la experiencia del filósofo-rey. Fue el último momento de ilusión de la filosofía, creyéndose demiurgo de la realidad. Por última vez los filósofos creyeron ser «Voz del Príncipe»<sup>59</sup>.

Quizás fue también el último momento de ilusión de Helvétius. C. Kiernan, señala que entre el *De L'Esprit* y el *De L'Homme* se aprecia «el cambio de una posición deísta a un ateísmo y de la defensa del despotismo ilustrado a un mayor igualitarismo» insistiendo en que el autor «dió pruebas evidentes de haberse desviado» en los posicionamientos morales y políticos defendidos en *De L'Esprit*<sup>60</sup>.

En *De L'Homme*, aún sin abandonar la crítica a la tiranía y manteniendo hasta el final de su obra cierta ambigüedad sobre la toma de posición en la elección del tipo de gobierno más conve-

<sup>57</sup> J.M. Bermudo explica esta toma de posición *antiparlamentaria* en la elección del tipo de gobierno por parte de los teóricos de la Ilustración:

«La desconfianza en las masas, históricamente determinada, y la identificación de la razón con orden y jerarquía, presupuesto filosófico, y del bien con el bien-estar, es decir con la propiedad y la seguridad, les lleva a sospechar de cualquier forma política democrática, y en especial del Parlamento. Es cierto que no se trataba de un Parlamento *democrático*; pero, en rigor tal cosa hubiera sido considerada por los ilustrados más inaceptable.

Conviene destacar este aspecto: su desprecio y desconfianza es tanto respecto al vulgo como respecto a la *élite* cuando en ésta se da el oscurantismo. No es un rechazo sociológico, sino filosófico...»

J.M. Bermudo: «La Ilustración y la Política». *Op. cit.*, pág. 41.

<sup>58</sup> «...por la palabra virtud no se puede entender más que el deseo de felicidad general; que por consiguiente el bien público es el objeto de la virtud».

*De L'Esprit*. Vol. II. Disc. II, Cap. XIII, pág. 188.

<sup>59</sup> J.M. Bermudo: «Ilustración...» *Op. cit.*

<sup>60</sup> C. Kiernan: *Op. cit.*, pág. 232.

niente a los propósitos ilustrados<sup>61</sup>, el autor manifiesta la urgencia de explicitar los requisitos necesarios para designar a un gobierno no arbitrario como un «gobierno justo». Si la justicia en *De L'Esprit* era definida como utilidad, aquello que es útil porque satisface los intereses de los individuos, en *De L'Homme*, la utilidad adquiere contenido expreso como «derecho de propiedad».

En *De L'Esprit*, la legitimidad del poder —el gobierno del Príncipe— dependía de que éste aceptase ser «iluminado», y al serlo, asumiese necesariamente las únicas conclusiones a las cuáles Helvétius creía que se pudiese llegar siendo «esclarecido»: gobernar de forma que se posibilitase la confluencia feliz de los intereses del individuo con los intereses de la nación. En *De L'Homme*, Helvétius desvela cuáles son estos intereses, este «interés general»:

«Pero entre lo principios o leyes convenientes a todas las sociedades, ¿cuál es la primera y la más sagrada?. Aquella que promete a cada uno la propiedad de sus bienes, de su vida y de su libertad»<sup>62</sup>.

De esta manera, la felicidad del mayor número expresada en el derecho de propiedad, objeto último del «interés general», se convierte también en fin del «buen» ejercicio del poder del Príncipe, en expresión de su justicia:

«Si todo gobierno, de la naturaleza que sea no puede proponerse más objeto que la felicidad del mayor número de sus ciudadanos, todo lo que tienda a hacerles felices, no puede ser contrario a su constitución»<sup>63</sup>.

Si el acento en *De L'Esprit* se ponía sobre la legitimidad del gobierno del Príncipe, en *De L'Homme*, parece desplazarse hacia la

<sup>61</sup> G. Besse, analiza este hecho teniendo en cuenta la tensión del filósofo ilustrado con respecto a su momento histórico:

«Hemos visto que, perfectamente a gusto para dibujar, en contraste con el sombrío cuadro del Antiguo Régimen, una *ciudad* racional y justa que reconcilie el interés público y el interés privado, Helvétius es vago y timorato cuando hay que definir los medios de asegurar el paso de una sociedad a la otra».

G. Besse: «Introduction». *Op. cit.*, pág.59.

Sin embargo, nos parece significativo que, a pesar de todo, Helvétius trace su «plan de legislación» en la Sección IX *De L'Homme* para una «liga de pequeñas repúblicas» como tipo de gobierno que dada su *constitución* puede llevar a la felicidad general.

<sup>62</sup> *De L'Homme*. Vol. VII, Sec. I, Cap. XIII, págs. 93-94.

<sup>63</sup> *De L'Homme*. Vol. XI, Sec. IX, Cap. IX, pág. 174.

obligación del monarca en respetar el «interés general». Si bien esta máxima *utilitarista* no se establece en la obra como determinante de una específica forma de gobierno, se convierte en presupuesto necesario para designarlo como justo:

«Que no hay propiamente más que dos formas de gobierno, el uno bueno, el otro malo; Que en ninguno de los dos, la felicidad del príncipe está ligada a la infelicidad de los sujetos»<sup>64</sup>.

La utilidad es el criterio que vuelve a fundamentar empíricamente el derecho a la propiedad de los bienes, a la vida y a la libertad como consecuencia del interés que el hombre tiene por satisfacer sus deseos y necesidades. Es de resaltar la sutileza con la cual Helvétius hace deducir, nuevamente de una causa *social*, la exigencia del reconocimiento por parte de la legislación, del *Estado*, de los derechos de propiedad y de las libertades que consiguientemente proceden de ellas.

Esta reivindicación extraída por Helvétius a partir del sensualismo (produce placer ser propietario de los bienes, la vida y las libertades y provoca miedo-dolor el ser despojado de ello) establece como imposible, dadas las circunstancias de la época, que los hombres puedan desear renunciar a sus intereses más básicos:

«¿Somos propietarios inseguros de nuestra tierra? dejamos de trabajar el campo (...) ¿Somos propietarios inciertos de nuestra vida y de nuestra libertad? el hombre siempre con miedo, sin coraje y sin industria, únicamente ocupado en su supervivencia personal, encerrado en él mismo, ya no dirige su mirada fuera de sí, el bien público deja de interesarle»<sup>65</sup>.

De esta manera las exigencias de los hombres, que convergen en el *bien público*, pretenden ser normativizadas en derechos relativos a las demandas históricas (aún cuando la utilización de éste concepto sea todavía inadecuada para abordar la filosofía mecanicista de la obra de Helvétius) de los sujetos.

Helvétius presupone en los hombres las mismas necesidades básicas que originan unos intereses comunes mínimos en todo ser humano; necesidades que coinciden con la exigencia del derecho de propiedad que el autor define.

La clara defensa por parte de Helvétius del absolutismo monárquico en *De L'Esprit* (que presupone ya la necesidad de que el

<sup>64</sup> *De L'Homme*. Vol. XI, Sec. IX, Cap. XIV, pág. 205.

<sup>65</sup> *De L'Homme*. Vol. VII, Sec. I, Cap. XIII, pág. 94.

Príncipe gobierne para el «bien público»), y el desarrollo explícito, en *De L'Homme*, del criterio de justicia de ese «bienestar de la mayoría», de las condiciones de su *felicidad*, expresadas en la exigencia similar por parte de todos los hombres del derecho a la propiedad colocan a Helvétius entre dos líneas teóricas bien diferenciadas un siglo más tarde: los teóricos del «despotismo ilustrado» que defienden el poder absoluto del Príncipe sobre el pueblo ignorante, y los teóricos del liberalismo, defensores a grandes líneas, de derechos «individuales» inalienables cuyo origen se postula como anterior a la construcción de la sociedad y cuya instauración se defiende como necesariamente universal, dada su fundamentación frente al «Estado». Las características de la teoría política y moral de Helvétius dotan a su filosofía de una peculiaridad que sigue provocando hoy en día sugerentes debates<sup>66</sup>.

Helvétius presentará a sus lectores en *De L'Homme* un «plan de legislación»<sup>67</sup> y un «catecismo moral» que coinciden en presen-

<sup>66</sup> Aunque para la mayor parte de los investigadores contemporáneos Helvétius sería un teórico del «despotismo ilustrado» antes que un ideólogo de la revolución, hay quienes han extremado la caracterización de la política del autor. J. Talmon y N. Hampson le presentan como exponente de la defensa del totalitarismo; tesis ampliamente criticada por L. Gianformaggio en *Diritto y Felicità (op. cit.)*. R. Desné, en *Les matérialistes... (Op. cit., págs. 18 y ss.)* interpreta al autor bajo la tensión generada entre «una situación nacional» específica y su proyecto ilustrado de reforma y creencia en el progreso de toda la humanidad. Según R. Desné, la filosofía de Helvétius es germen del igualitarismo social. En sentido similar será interpretado por Pléjhanov en *Le matérialisme militant*. Paris, Ed. Les revues, 1930, pág. 51 y en esta línea se expresa también C. Kierman en «Helvétius and a science of ethics» (*Op. cit.*).

<sup>67</sup> Es significativo que sea la república y ya no la monarquía la que ejemplifique el plan de legislación de Helvétius. «De la posibilidad de indicar un buen plan de legislación, y de los diferentes obstáculos que se oponen con frecuencia a su publicación» aparece en la Sección IX *De L'Homme*. Helvétius, había presentado en el capítulo anterior, «De la dificultad de trazar un buen plan de legislación», reducido a dos problemas: el primero, «descubrir las leyes adecuadas para hacer a los hombres lo más felices posibles» (pág. 109) y el segundo, «descubrir los medios a través de los cuales se puede hacer pasar insensiblemente a un pueblo del estado de infelicidad que sufre al estado de felicidad donde puede disfrutar» (pág. 109). Concluyera Helvétius que si bien la resolución a la primera dificultad podía ser adaptada en todos los países (pág. 111), la segunda por el contrario «debe ser diferente según la forma diferente de cada estado» (págs. 111-112).

Es interesante que entonces Helvétius empiece a disertar sobre la república. La describe, en primer lugar, frente al despotismo, para indicar luego las ventajas producidas por una confederación de repúblicas en relación al posible intento por parte de alguna de ellas de ejercer el poder arbitrario sobre las demás. Sigue, Helvétius, con una sugerente descripción de los modos de representación

tar la máxima *utilitarista* como expresión de la justicia y la realización del bienestar general. A estas dos *guías* añade un «plan de educación», muy polémico en la época frente al *Emilio* y la *Nueva Heloisa* de Rousseau, que expone detalladamente la *utopía* ilustrada helvetiana. La instrucción del ciudadano será el medio a través del cual pueden modificarse las determinaciones del sujeto-efecto (el «es» del hombre) para llevarle a su felicidad (el «debe ser» de la humanidad). En estas tres *guías o planes* se plasma el proyecto utópico de Helvétius que muestra, además de la *actuación* del filósofo sobre el «Príncipe», el desarrollo de los ámbitos normativo y descriptivo en la obra del autor.

#### IV. EL «CATECISMO» MORAL

Con la pretensión de haber resaltado la importancia filosófica de la obra de Helvétius y especialmente la de su libro *De L'Homme* se presenta en las siguientes páginas el que aquí se denomina «catecismo moral» de Helvétius perteneciente a este tratado y cuyo título original es «De la educación moral del hombre». Aparece en la Sección X titulada «Del poder de la educación; de los medios para perfeccionarla; de los obstáculos que se oponen al progreso de esta ciencia; de la facilidad con la cual, eliminados estos obstáculos, se trazaría el plan de una excelente educación».

Desarrollados con anterioridad los presupuestos epistemológicos, antropológicos y psicológicos de su filosofía, Helvétius recapitula en este fragmento sus tesis principales: la apelación a la experiencia como fundamento de sus tesis; la verdad como utilidad para los hombres; los principios de placer y dolor como sustrato de la actuación moral y política de los individuos; el determinismo humano generado a partir del sensualismo; la crítica a la religión como sustento de la ignorancia humana.

El autor presenta asimismo el núcleo resumido de sus tesis político-morales: el relato del paso del *estado de naturaleza* al *estado de sociedad*, con una sugerente intuición malthusiana de que los «medios de subsistencia disminuyen a medida que la especie

---

de cada república a través de magistrados (págs. 122-123) y por último, se plantea si, así constituida la confederación republicana no conseguiría ser éste un gobierno de «felicidad» (págs. 123-124).

*De L'Homme*. Vol XI, Sec. IX, Cap. I, págs. 107-112 y Cap. II, págs. 113-130.

se multiplica» provocando el forzoso agrupamiento de humanos y convenciones que permitan su supervivencia; la necesidad de la ley para el mantenimiento de la sociedad y de los derechos de los individuos; la imprescindible reforma de la legislación para adecuar los intereses particulares de los ciudadanos, expresados en derechos de propiedad y libertades subsiguientes, con el interés de la nación; la construcción social de la justicia como resultado de las demandas de los individuos, relativa pues al criterio de utilidad; el obligatorio respeto por parte del Príncipe de gobernar para el interés de la mayoría, conforme a *las leyes justas*, conforme al mayor bien del mayor número; los medios que la legislación ha de emplear para conseguir dirigir los intereses particulares hacia el interés general; la felicidad general como objeto último del gobierno del Príncipe; la educación como medio para esclarecer al *pueblo*...

No es posible, por limitaciones de espacio, extenderse aquí en el comentario de las tesis expuestas, pero el propio Helvétius dará cuenta de su teoría en este capítulo.

Sólo queda por indicar que se ha utilizado para esta traducción la ya mencionada edición facsímil de las *Oeuvres Complètes* de Claude Adrien Helvétius editada por Georg Olms en Hidesheim en el año 1967, reproducción de la edición de Didot, aparecida en París en 1795. «De la Educación moral del hombre» puede encontrarse en el volumen XII de dicha edición, Sección X, Capítulo VII entre las páginas 100 y 120. Se indicará la numeración del texto original entre paréntesis a lo largo de texto traducido.

Se ha intentado respetar siempre el estilo del autor en la traducción castellana, por lo que las modificaciones a éste sólo se han realizado cuando su traducción literal obstaculizaba la comprensión global del texto.

Dado que Claude Adrien Helvétius incluye largas notas en el desarrollo del capítulo ha sido imposible incluirlas a pie de página por lo que se han situado al final de la traducción como en el texto original.

El texto es descrito por Helvétius como la «guía moral» que todo hombre debiera conocer en un Estado a través de la educación. Se halla redactado en forma de diálogo, y con carácter normativo; preguntas y respuestas presentan las intervenciones de dos interlocutores, un pedagogo (el filósofo ilustrado por excelencia, o el filósofo moral en calidad de educador) y su aprendiz a «buen ciudadano». En las páginas que siguen tendremos, pues, ocasión de que Helvétius nos instruya con relación a esa utopía reformadora que fue la Ilustración.

DEL HOMBRE, DE SUS FACULTADES INTELECTUALES Y  
DE SU EDUCACIÓN. SECCIÓN X. CAPÍTULO VII.

DE LA EDUCACIÓN MORAL DEL HOMBRE (100)

¿Por qué hay tan pocos buenos patriotas, tan pocos ciudadanos siempre equitativos?. Porque no se forma en absoluto a los hombres para ser justos; porque para ser justo es necesario estar esclarecido, y [porque] se oscurece en los niños hasta las nociones más claras de la ley natural.

Con la ayuda de un catecismo religioso, sí se gravan en la memoria de un niño los preceptos de la creencia a menudo más ridícula, ¿no podemos, (101) con la ayuda de un catecismo moral, gravar en ellos los preceptos y los principios de una equidad de la que la experiencia diaria le probaría a la vez la utilidad y la verdad?.

Desde el momento en el que distinguimos el placer del dolor, desde el momento en el que hemos recibido y hecho mal, tenemos ya alguna noción de justicia. Para que nos formemos las ideas más claras y las más precisas, ¿qué hacer?. Preguntarse

¿Qué es el hombre?

[Respuesta]. Un animal, digamos, razonable, pero ciertamente sensible, débil y propio para multiplicarse.

[Pregunta]. En calidad de sensible, ¿qué debe hacer el hombre?

R. Huir del dolor, buscar el placer. Es a esta búsqueda, es a esta huida constante, a la que damos el nombre de amor propio [*amour de soi*].

(102) P. En calidad de animal débil, ¿qué debe hacer también?

R. Reunirse con otros hombres, sea para defenderse de los animales más fuertes que él, sea para asegurarse una subsistencia que las bestias le disputan, sea en fin para sorprender a aquellas que le sirven de alimento. De ahí todas las convenciones relativas a la caza y a la pesca<sup><1></sup>.

P. En calidad de animal que se reproduce, ¿qué le ocurre al hombre?

(103) R. Que los medios de su subsistencia disminuyen a medida que su especie se multiplica.

P. ¿Qué debe hacer en consecuencia?

R. Cuando los peces y la caza se hayan extinguido en los lagos y los bosques, deberá buscar nuevos medios de proveer su alimento.

P. ¿Cuáles son estos medios?

R. Se reducen a dos. Cuando los ciudadanos son todavía poco numerosos, crían ganado; y los pueblos son entonces pastores. Cuando los ciudadanos se han multiplicado infinitamente, y deben, en un espacio menor de terreno, encontrar con que abastecer su sustento, labran, y los pueblos son entonces agricultores.

P. ¿Qué supone la cultura perfeccionada de la tierra?

(104) R. Hombres, ya reunidos en sociedad o aldeas, y convenciones hechas entre ellos.

P. ¿Cuál es el objeto de estas convenciones?

R. Asegurar el buey al que lo alimenta, y la recolección del campo a quien lo desentraña.

P. ¿Qué determina al hombre a estas convenciones?

R. Su interés y su previsión. Si hubiese un ciudadano que pudiera llevarse la recolección de aquel que siembra y labra, nadie labraría y sembraría; y al año siguiente la aldea sería expuesta a los horrores de la indigencia y de la hambruna.

P. ¿Qué [se] sigue de la necesidad de la cultura?

R. La necesidad de la propiedad.

P. ¿A qué se extienden las convenciones de la propiedad?

(105) R. A las de mi persona, de mis pensamientos, de mi vida, de mi libertad, de mis bienes.

P. Las convenciones de la propiedad una vez establecidas, ¿qué resulta de ellas?

R. Penas contra aquellos que las violan, es decir contra los ladrones, los asesinos, los fanáticos, y los tiranos. ¿Abolimos estas penas? entonces toda convención entre los hombres es nula. Si uno de ellos puede impugnamente atentar contra la propiedad de los otros, desde ese momento los hombres entran en estado de guerra; toda sociedad entre ellos es disuelta; deben escaparse de sí mismos como escapan de los leones y los tigres.

P. ¿Existen penas establecidas en los países disciplinados contra los infractores del derecho de propiedad?

R. Si, al menos en todos aquellos en los que los bienes no son comunes<sup>2</sup>, (106) es decir en casi todas las naciones.

P. ¿Qué hace este derecho de propiedad tan sagrado y por qué razón, bajo el nombre de *Termes*<sup>68</sup>, se le ha convertido casi en todas partes en un dios?

R. La conservación de la propiedad es el dios moral de los imperios; ella mantiene la paz doméstica, y hace reinar la equidad; los hombres no se han reunido más que para afianzarse con certitud sus propiedades; la justicia, que encierra en sí misma casi todas las virtudes, consiste en dar a cada uno lo que le pertenece, se reduce, en consecuen-

<sup>68</sup> N.T. El *Terme* es un plazo de vencimiento de pago. En este caso se hace alusión a los impuestos exigidos en Francia a los súbditos y que Helvétius había recaudado para el reino siendo Fermier General del Ancien Régime.

cia, al mantenimiento de este derecho de la propiedad; y en fin las diversas leyes no han sido nunca más que los diversos medios de asegurar este derecho a los ciudadanos.

P. ¿Pero el pensamiento debe estar comprendido en el rango (107) de las propiedades? y ¿qué se entiende entonces por esta palabra?

R. El derecho, por ejemplo, de rendirle a Dios el culto que yo creo le debe ser más agradable. Quienquiera que me despoje de este derecho viola mi propiedad; y sea cual sea su rango, es punible.

P. ¿Existen casos en los que el príncipe puede oponerse al establecimiento de una nueva religión?

R. Si, cuando ésta es intolerante.

P. ¿Qué le autoriza a ello entonces?

R. La seguridad pública. Él sabe que esta religión, llegada a ser la dominante, se convertirá en perseguidora. Ahora bien, el príncipe, encargado de la felicidad de sus súbditos, debe oponerse a los progresos de una religión tal.

P. Pero ¿por qué citar a la justicia como el gérmen de todas las virtudes?

(108) R. Porque, desde el momento en el cual, para asegurar su felicidad, los hombres se reúnen en sociedad, es de justicia que cada uno, por su dulzura, su humanidad y sus virtudes, contribuya tanto como le sea posible a la felicidad de esta misma sociedad.

P. Supongo las leyes de una nación dictadas por la equidad: ¿qué medios [utilizar] para hacerlas acatar y encender en las almas el amor por la patria?

R. Estos medios son las penas infligidas a los crímenes, y a las recompensas otorgadas.

P. ¿Cuáles son las recompensas a la virtud?

R. Los títulos, los honores, la estima pública, y todos los placeres de los que esta estima es representativa.

P. ¿Cuáles son las penas del crimen?

R. Algunas veces la muerte, frecuentemente la vergüenza, compañera del desprecio.

(109) P. ¿El desprecio es una pena?

R. Sí, al menos en los países libres y bien administrados. En un país tal el suplicio del desprecio público es cruel y temido; es suficiente para mantener a los grandes en el deber. El miedo al desprecio los vuelve justos, activos, laboriosos.

P. La justicia debe sin duda gobernar los imperios; debe reinar en ellos a través de las leyes: ¿pero las leyes son todas de la misma naturaleza?

R. No, las hay por así decirlo invariables, sin las cuales la sociedad no podría subsistir, o al menos subsistir felizmente; éstas son las leyes fundamentales de la propiedad.

- P. ¿Está permitido a veces transgredirlas?
- R. No, si no es en raras situaciones dónde se trata de la salvación de la patria.
- (110) P. ¿Quién concede entonces el derecho a violarlas?
- R. El interés general, que no reconoce más que una ley suprema, *Salus populi suprema lex esto*. [Que la ley suprema sea el bienestar del pueblo]
- P. ¿Todas las leyes deben callarse ante ésta?
- R. Sí. Que Turcos armados avancen sobre Viena; el legislador, para hacerles padecer hambre, puede violar un momento el derecho de propiedad, arrasar la recolección de sus compatriotas, y quemar sus graneros, si están cerca del enemigo.
- P. ¿Las leyes son tan sagradas que no se puedan reformar jamás?
- R. Debe hacerse cuando son contrarias a la felicidad del mayor número.
- P. ¿Pero toda propuesta de reforma no es frecuentemente vista (111) en un ciudadano como una temeridad punible?
- R. Convengo en ello. No obstante, si el hombre debe la verdad al hombre, si el conocimiento de la verdad es siempre útil, si todo interesado tiene derecho de proponer lo que él cree ventajoso a su grupo, todo ciudadano, por la misma razón, tiene derecho a proponer a su nación lo que él cree que puede contribuir a la felicidad general.
- P. ¿Por qué entonces hay países en dónde se proscribe la libertad de prensa, y hasta la de pensamiento?
- R. Porque [hay quien] se imagina poder más fácilmente robar al ciego que al clarividente, y engañar [más fácilmente] a un pueblo idiota que a un pueblo esclarecido. En toda gran nación hay siempre interesados en la miseria pública. Sólo esos niegan a los ciudadanos el derecho de advertir a sus compatriotas las desgracias a las cuales (112) frecuentemente les expone una mala ley.
- P. ¿Por qué, en las sociedades todavía pequeñas y nacientes, las leyes son casi siempre justas y sabias?
- R. Porque las leyes se hacen por consentimiento y en consecuencia para la utilidad de todos; porque los ciudadanos, todavía poco numerosos, no pueden formar asociaciones particulares contra la asociación general, ni desligar todavía su interés del interés público.
- P. ¿Por qué las leyes son allí religiosamente observadas?
- R. Porque ningún ciudadano es más fuerte que las leyes; porque su felicidad está ligada a su acatamiento, y su desgracia a su infracción.
- P. ¿Entre las diversas leyes, no hay (113) ningunas a las cuales se les dé el nombre de leyes naturales?
- R. Son aquellas, como ya he dicho, que conciernen a la propiedad, que encontramos establecidas en casi todas las naciones y las sociedades

disciplinadas, porque las sociedades no pueden formarse más que con la ayuda de estas leyes.

P. ¿Hay aún otras leyes?

R. Sí, las hay variables, y estas leyes son de dos tipos. Unas variables por su naturaleza; tales como aquellas relativas al comercio, la disciplina militar, los impuestos, etc; pueden y deben cambiar según el tiempo y las circunstancias. Otras, inmutables por su naturaleza, son variables, porque todavía no han sido llevadas a su perfección. En este conjunto citaré las leyes civiles y criminales, aquellas (114) relativas a la administración de las finanzas, el reparto de bienes, los testamentos<sup><3></sup>, los matrimonios<sup><4></sup>, etc.

P. La imperfección de estas leyes ¿es únicamente el efecto de la pereza y de la indiferencia de los legisladores?

R. Otras causas concurren en ello; el fanatismo, la superstición, y la conquista.

P. Si las leyes establecidas por una de estas causas favorecen a los bribones, ¿qué se sigue de ello?

R. Que están protegidas por estos mismos bribones.

P. Los virtuosos, por la razón contraria, ¿no deben desear su abolición?

R. Sí, pero los virtuosos están en minoría; no son siempre los más poderosos. Las malas leyes, en consecuencia, no son en absoluto abolidas, y raramente pueden serlo.

(115) P. ¿Por qué?

R. Porque hace falta espíritu [*génie*] para sustituir malas leyes por buenas leyes, y hace falta luego coraje para hacerlas acatar. Ahora bien, en casi todos los países, los grandes no tienen ni el espíritu [*génie*] necesario para hacer buenas leyes, ni el coraje suficiente para establecerlas y desafiar el grito de los malintencionados. Si el hombre ama gobernar a los otros hombres, es siempre con el mínimo de pena y de cuidado posible.

P. Suponiendo en un príncipe el deseo de perfeccionar la ciencia de las leyes, ¿qué debe hacer?

R. Estimular a los hombres de espíritu [*génie*] al estudio de esta ciencia, y encargarles de resolver sus diversos problemas.

P. ¿Qué ocurriría entonces?

R. Que las leyes variables, todavía (116) imperfectas, dejarían de serlo, y se convertirían en invariables y sagradas.

P. ¿Por qué sagradas?

R. Porque leyes excelentes, resultado necesariamente de la experiencia y de una razón esclarecida, son consideradas como reveladas por el cielo mismo: porque el acatamiento de tales leyes puede ser visto como el culto más agradable a la Divinidad, y como la única verdadera religión; religión que ningún poder, ni Dios mismo, pueden abolir, porque el mal repugna a su naturaleza.

P. Los reyes, a este respecto, ¿no han sido a veces más poderosos que los dioses?

R. Entre los príncipes, los ha habido sin duda que, violando los derechos más sagrados de la propiedad, han atentado contra los bienes, contra la vida, contra la libertad de sus súbditos. Recibieron del cielo el poder (117) y no el derecho de perjudicar. Este derecho no fue otorgado a nadie. ¿Puede creerse que, al igual que los espíritus infernales, los príncipes hayan sido condenados a atormentar a sus súbditos? ¡Qué horrorosa idea de la soberanía! ¿Hay que acostumbrar a los pueblos a no ver más que un enemigo en su monarca, y en el espectro más que el poder de perjudicar?

Se percibe por este esbozo el grado de perfección al que un tal catecismo podría conducir la educación del ciudadano, cuánto ilustraría a los súbditos y al monarca sobre sus deberes respectivos, y que ideas sanas, en fin, les daría acerca de la moral.

¿Reducimos al simple hecho de la sensibilidad física el principio fundamental de la ciencia de las costumbres?. Esta ciencia deviene al alcance de los hombres de todas las edades y de todos los espíritus. Todos pueden tener de ella la misma idea. (118) Desde el momento en el que se mira esta sensibilidad física como el primer principio de la moral, sus máximas dejan de ser contradictorias; sus axiomas, encadenados los unos a los otros, soportan la demostración más rigurosa; sus principios, en fin, liberados de las tinieblas de una filosofía especulativa, son claros, y tanto más generalmente adoptados, cuanto que descubren más sensiblemente a los ciudadanos el interés que tienen de ser virtuosos<sup>5</sup>.

Quienquiera que se haya elevado hasta este primer principio contempla, si se me permite, a primera vista, todos los defectos de una legislación; sabe si el dique, opuesto por las leyes a las pasiones contrarias al bien público, es suficientemente fuerte como para sostener esa presión; [sabe] si la ley castiga y recompensa en esta justa proporción que deba obligar a los hombres a la virtud. No percibe en fin en (119) este axioma tan alabado de la moral actual,

*No hagas a otro lo que tu no quisieras que te fuese hecho,*

más que una máxima secundaria, casera, y siempre insuficiente para ilustrar a los ciudadanos sobre lo que deben a su patria. [Quienquiera que se haya elevado hasta ese primer principio] sustituye pronto este axioma por el que declara,

*el bien público, la suprema ley;*

axioma que, conteniendo de una forma más general y más nítida todo lo que el principio tiene de útil, es aplicable a todas las posiciones diferentes en las que pueda encontrarse un ciudadano, y conviene igualmente al burgués, al juez, al ministro, etc. Es, si se me permite, de la altura de un principio tal que, descendiendo hasta las convenciones locales que

forman el derecho (120) consuetudinario de cada pueblo, cada uno se instruiría más especialmente en la clase de sus compromisos, de la sabiduría o de la locura de los usos, de las leyes, de las costumbres de su país, y podría poseer un juicio tanto más sano cuanto que tendría más habitualmente presente en el espíritu los grandes principios de [entre] los cuales se pesa en la balanza la sabiduría y la equidad misma de las leyes.

Puede darse pues a la juventud ideas netas y sanas de la moral; con la ayuda de un catecismo de probidad, se puede pues llevar esta parte de la educación al más alto grado de perfección. ¡Pero qué cantidad de obstáculos a superar!

## NOTAS AL CAPÍTULO VII DE LA SECCIÓN X

(102) <1> Quien desee conocer los verdaderos principios de la moral debe elevarse hasta el principio de la sensibilidad física y buscar en las necesidades del hambre, de la sed, etc. la causa que fuerza a los hombres ya multiplicados a cultivar la tierra, a reunirse en sociedad y a hacer entre ellos convenciones cuyo observancia o infracción hace a los hombres justos o injustos.

(160) <2> Hubo, se dice, pueblos en los cuales los bienes eran comunes. Algunos nos ensalzan esta comunidad de bienes. Ningún otro pueblo feliz, dicen, más que los pueblos sin propiedad. Citan como (161) ejemplo los Escitas, los Tártaros, los Espartanos. En cuanto a los Escitas y a los Tártaros, conservaron siempre la propiedad de sus ganados. Ahora bien, es en esta propiedad en la que consistía toda su riqueza. Con respecto a los Espartanos, sabemos que tenían esclavos, que cada familia poseía una de las treinta y nueve mil porciones de tierra que componían el territorio de Lacedemonia, o de la Laconia. Los espartanos tenían pues propiedades. Por muy virtuosos que fuesen, la historia, no obstante, nos enseña que de la misma forma que otros hombres los Lacedemonienses querían recolectar sin sembrar, y que cargaban en consecuencia a los esclavos con el cultivo de la tierra. Estos esclavos eran los [habitantes] negros de la república; [los lacedemonienses] otorgaban valor al suelo. De ahí la necesidad de esclavos, y puede que la necesidad de la guerra.

Se ve pues por la forma misma de gobierno de Lacedemonia que la parte libre de sus habitantes no podía ser (162) feliz más que a expensas de la otra, y que la pretendida comunidad de bienes de los Espartanos no podía, como algunos suponen, obrar en ellos el milagro de la felicidad universal.

Bajo el gobierno de los jesuitas, los habitantes de Paraguay cultivaban las tierras en común y con sus propias manos. ¿Eran más felices? Lo dudo. La indiferencia con la cual se tomaron la destrucción de los jesuitas justifica esta duda. Estos pueblos sin propiedad estaban sin energía y sin emulación. Pero ¿la esperanza de la gloria y de la consideración no podía vivificar sus almas?. No. La gloria y la consideración son una moneda, un modo de adquirir los placeres reales. Ahora bien, ¿qué [tipo de] placer en ese país aventajaba con preferencia a los otros?

Quien considera la especie y el pequeño número de sociedades en donde esta comunidad de bienes ha tenido lugar sospecha siempre de qué obstáculos secretos se oponen a la formación como a la felicidad de sociedades similares. (163) Para plantear un juicio sano sobre esta cuestión habría que haberlo meditado profundamente, haber examinado si la existencia de una sociedad tal es posible igualmente en todas las posiciones, y por ello haberla considerado,

1º. En una isla;

2º. En un país cortado por vastos desiertos, defendido por inmensos bosques, y en el que la conquista sea, por esta razón, igualmente indiferente y difícil;

3º. En un territorio en donde los habitantes, errantes como los Tártaros con sus rebaños, pueden siempre escapar a la persecución del enemigo;

4º. En un país cubierto de ciudades, rodeado de naciones poderosas; y ver en fin si esta última posición, ciertamente la más común, esta sociedad podría conservar el grado de emulación, de espíritu y de coraje, necesarios para resistir a pueblos propietarios, sabios y esclarecidos.

No me entretendré demasiado sobre una (164) cuestión cuya verdad o falsedad no importa tanto a mi tema, como que en todas partes en donde la comunidad de bienes no tiene lugar la propiedad debe ser sagrada.

<3> ¿El derecho de testar es útil o perjudicial a la sociedad? Es un problema todavía no resuelto. El derecho a testar, dicen unos, es un derecho de propiedad del cual no se puede legítimamente despojar al ciudadano.

Todo hombre, dicen otros, tiene sin duda el derecho de disponer a su gusto de su propiedad; pero muerto él, cesa de ser propietario. El muerto no es [ya] nadie. El derecho de transferir su bien a tal o a cual no le puede haber sido conferido más que por la ley. Ahora bien, supongamos que este derecho ocasionase una infinidad de procesos y de discusiones, y que, todo compensado, fuese más gravoso que útil a la sociedad, ¿quién puede negar a esta sociedad el derecho de cambiar una ley que se le convierte en perjudicial?

<4> La voluntad del hombre es variable (105) dicen las leyes; y las leyes ordenan la indisolubilidad del matrimonio: ¡que contradicción! ¿Qué se sigue de ello? La desdicha de una infinidad de esposos. Ahora bien, la infelicidad engendra entre ellos el odio, y el odio a menudo los crímenes más atroces. ¿Pero que originó la indisolubilidad del matrimonio? La profesión de labrar que ejercieron al principio los primeros hombres.

En este estado, la necesidad recíproca y diaria que los esposos tienen el uno del otro alivia el yugo del matrimonio. En tanto que el marido rotura la tierra, labra el campo, la mujer alimenta las aves, abreva el ganado, esquila las ovejas, cuida la casa y el corral, prepara la cena del marido, de los niños y de los domésticos. Los cónyuges ocupados en el mismo objeto, es decir la mejora de sus tierras, se ven poco, están al abrigo del aburrimiento y en consecuencia del hastío. No nos extrañemos pues en absoluto si el marido y la mujer, siempre activos, y siempre necesarios el uno al otro, (166) estiman incluso algunas veces la indisolubilidad de su matrimonio.

Si no ocurre lo mismo en las profesiones del sacerdocio, de las armas y de la magistratura, es que en estas profesiones los esposos son menos necesarios el uno al otro. En efecto, ¿de qué utilidad puede serle la mujer a su marido en las funciones de muphti, de visir, de cadí, etc? La mujer no es entonces para él más que una propiedad de lujo y de placer. Tales son las causas que en los diferentes pueblos han modificado en infinidad de maneras la unión de dos sexos. Hay países en donde se tienen varias mujeres y varias concubinas; otros en donde uno se casa después de dos o tres años de goce y de pruebas. Hay, en fin, territorios en donde las mujeres son comunes, o en donde la unión de dos esposos no se extiende más allá de la duración de su amor. Ahora bien, supongamos que, en el establecimiento de una nueva forma de matrimonio, un legislador liberado de la tiranía de los prejuicios y (167) de la costumbre no se propusiera más objeto que el bien público es la mayor felicidad de los esposos; que no satisfecho con permitir el divorcio, buscarse y descubriese el medio de convertir la unión conyugal en la más deliciosa posible; este medio encontrado, la forma de los matrimonios se convertiría en invariable, porque nadie tiene el derecho de poner peores [leyes] en sustitución de mejores leyes, de disminuir la suma de la felicidad nacional, e incluso de oponerse a los placeres de los individuos, cuando sus placeres no son contrarios a la felicidad del mayor número.

<5> La necesidad de virtudes sociales puede ser apreciada desde la misma infancia. ¿Queremos grabar profundamente en su memoria los principios de la justicia? Querría que, en un tribunal creado a este efecto en cada colegio, los niños juzgasen ellos mismos sus disputas; que las sentencias de este pequeño tribunal, llevadas por llamamiento delante de los maestros, fuesen confirmadas o rectificadas según éstas fuesen (168) justas o injustas; que en estos mismos colegios acechasen hombres para causar a los alumnos estos tipos de injurias y de ofensas de las cuales la injusticia, difícil de probar, disgusta; y [se pusiese] al

demandante reflexionando sobre su pleito para defenderlo bien; y [se pusiese] al tribunal de niños para reflexionar sobre este mismo litigio para juzgarlo bien.

Los alumnos forzados por este medio a dirigir habitualmente sus miradas sobre los preceptos de la justicia, adquirirían pronto de ella ideas claras. Es a través de un método más o menos similar como el Sr. Rousseau da a su Emilio las primeras nociones de la propiedad. Nada más ingenioso que este método: sin embargo se le descuida. Al Sr. Rousseau, aunque no hubiese hecho más que este descubrimiento, lo contaría entre los benefactores de la humanidad, y le erigiría voluntariamente la estatua que pide.

No nos comprometemos suficientemente en formar el juicio de los niños. ¿Hemos cargado su memoria de una infinidad de pequeños hechos? Estamos satisfechos (169). ¿Qué se sigue de ello? Que el hombre es un prodigio de locuacidad en su infancia, y de sinsentido en edad madura.

¿Para formar el juicio de un alumno que se necesita? Hacerle razonar primero sobre lo que le interesa personalmente. ¿Su espíritu se ha extendido?. Hay que hacérselo aplicar a mayores fines: que se exponga para este efecto a sus ojos el cuadro de las leyes y de los usos de los diferentes pueblos; que se le establezca juez de la prudencia, de la locura de esos usos, de esas leyes, y que se le haga, en fin, pesar la perfección o la imperfección en la balanza de la mayor felicidad y del mayor interés de la república. Será meditando el principio de la utilidad nacional como el niño adquirirá ideas sanas y generales de la moral; su espíritu, por otra parte, ejercitado sobre grandes fines, será más adecuado a cualquier tipo de estudio.

Cuanta más fácil se nos hace la aplicación mayores fuerzas aumentan en nuestro espíritu. No podemos (170) acostumbrar demasiado pronto al niño al cansancio de la atención; y, para hacerle contraer el hábito, es necesario, por mucho que diga el Sr. Rousseau, emplear algunas veces el resorte del temor. Son los maestros justos y severos quienes forman generalmente los mejores alumnos. El niño, como el hombre, no se transforma más que por la esperanza del placer y el miedo del dolor. ¿El niño no es todavía sensible al placer? ¿no es susceptible del amor de la gloria? ¿está sin emulación?. Es sólo el temor al castigo lo que puede fijar su atención. El temor es, en la educación pública, un recurso al cual los maestros están indispensablemente obligados a recurrir, pero que deben emplear con prudencia.