



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

Número 40, Año 2018, páginas 42-64. www.revistalarazonhistorica.COM



De las tensiones del alma a las disputas del Estado. Helvétius, o el proyecto de una ciencia moral moderna

Lic. Enrique J. Mihura

Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional del Litoral), Miembro de un Proyecto de Investigación sobre el movimiento de la Ilustración (Departamento de Filosofía, UNL)

Dr. Manuel Tizziani

Doctor en Filosofía (UBA), Docente (Departamento de Filosofía, FHUC-UNL) e Investigador Asistente de CONICET (Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, UNL-CONICET)

Resumen

¿Cómo construir y armonizar un orden social a partir de seres humanos que sólo persiguen su felicidad individual? Si esto es posible ¿qué características debería poseer esa sociedad? El objetivo principal de este artículo consiste, en efecto, en intentar ofrecer una respuesta a estos interrogantes tomando como punto de partida el proyecto que Helvétius explicita en *De l'esprit* (1758). Libro en el que el *philosophe* pretende fundar una ciencia moral desacralizada que permita construir una comunidad política donde -en palabras de Rousseau- se “tome a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser”.

Palabras claves: Helvétius, *De l'esprit*, interés personal, ciencia moral, Estado.

Abstract

How to build and harmonize a social order based on human beings that only pursue their individual happiness? If this is possible, what characteristics should that society possess?

The main objective of this paper consists, in effect, in trying to offer an answer to these questions taking as a starting point the project that Helvétius explains in *De l'esprit* (1758). Book in which the *philosophe* pretends to found a desacralized moral science that allows to build a political community where, in the words of Rousseau, “men are taken as they are and laws as they may be”.

Keywords: Helvétius, *De l'esprit*, personal interest, moral science, State.

1. Helvétius, o el Newton de la moral

En 1758, Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) publicó su primera obra filosófica, *De l'esprit*. En ella, más que realizar un análisis del “espíritu” como una facultad, Helvétius intentaba descubrir y comprender cuáles eran las razones que conducían a los seres humanos a comportarse de una u otra manera en los diferentes contextos históricos. Al igual que otros moralistas de la época, el francés tenía intenciones de establecer una ciencia moral, es decir, de realizar en ese terreno práctico lo que Isaac Newton (1642-1727) había logrado en el ámbito de la física, descubriendo cuáles eran las fuerzas de atracción y repulsión que regían y determinaban el comportamiento humano. Pues, según creía Helvétius

Si bien el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral no lo está menos a las del interés. El interés es, sobre la tierra, el poderoso mago que cambia a los ojos de todas las criaturas la forma de todos los objetos [...] Este principio es tan conforme con la experiencia, que sin entrar en un examen más largo creo tener derecho de concluir que el interés personal es el único y universal apreciador del mérito en las acciones de los hombres (Helvétius, 1984: 136).

En otras palabras, el interés es, en el orden moral, lo que la fuerza de atracción de los cuerpos es en la física. Esto significa que, según la mirada de Helvétius, todos los seres humanos rigen su comportamiento a partir de un mismo mecanismo, pues todos ellos anhelan las sensaciones placenteras y rehúyen de las dolorosas (cf. Helvétius, 1984: 258). O, lo que lo mismo: todos los seres humanos son interesados, pues todos ellos persiguen su propia felicidad (cf. Helvétius, 1984: 371, 522). Estas consideraciones, de índole antropológica y moral, pueden parecer incompatibles con la posibilidad de establecer nexos sociales prósperos y duraderos: ¿cómo construir o armonizar un orden social a partir de personas que sólo persiguen su felicidad individual? ¿Es esto posible? Y si lo es, ¿qué características debería poseer esa sociedad? El objetivo principal de este trabajo consiste, en efecto, en intentar ofrecer una respuesta a estos interrogantes tomando como punto de partida el proyecto helvetiano de fundar una moral desacralizada y una comunidad política donde -en palabras de Jean-Jacques

Rousseau (1712-1778)- se “tome a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser” (Rousseau, 2005: 43; cf. Helvétius, 1984: 113).

En este marco, la hipótesis que guía nuestro trabajo es que las claves para comprender cómo podría armonizarse la felicidad individual con el bienestar general, y cuáles serían las características de una sociedad en la que ello fuera posible, se hallan en la concepción antropológica de Helvétius, es decir, en el modo en cómo el filósofo francés concibe los resortes profundos de la naturaleza humana. Con el fin de sustentar dicha hipótesis, la lectura que aquí proponemos hace pie en el capítulo V del Discurso Tercero de *De l'esprit*, es decir, en un capítulo que se halla situado en el corazón mismo del libro. En esas líneas, en donde Helvétius aborda la cuestión “De las fuerzas que actúan sobre nuestra alma”, creemos que pueden hallarse desarrollados algunos de los elementos antropológicos más importantes de su obra; elementos que, a su vez, resultan fundamentales para comprender la arquitectura social y política de nuestro filósofo.

En tal sentido, cabe destacar que nuestra hipótesis asume dos momentos distintos y complementarios. En primer lugar, sostenemos que, a partir de los elementos antropológicos presentados en ese capítulo, es posible dilucidar la forma en la que Helvétius entiende y utiliza la noción de *interés personal*. En efecto, creemos que éste es un concepto complejo, y que contendría en sí mismo algunos matices a partir de los cuales sería posible ensayar una respuesta a la pregunta sobre cómo consolidar un orden social “saludable”. En segundo lugar, sostenemos que puede hallarse una correspondencia entre las distintas tendencias naturales del alma, descritas por Helvétius en el capítulo ya mencionado, y los dos deseos más importantes que guían las acciones los seres humanos en los “Estados modernos”, a saber: la *gloria* (también definida como la estima o reconocimiento público) y las *riquezas* (cf. Helvétius, 1984: 235, 335). Esta relación entre las fuerzas que se disputan el alma de los seres humanos y los deseos que se disputan el destino de las naciones, nos permitiría determinar algunas características esenciales del proyecto helvetiano. Pues, después de todo, “una nación no es más que el conjunto de ciudadanos que la componen” (Helvétius, 1984: 161). Así, según predomine en sus ciudadanos el deseo de riquezas o el deseo de gloria, cada sociedad irá configurando características más o menos egoístas o fraternales. En una palabra, haciendo pie en las fuerzas del alma descritas en este capítulo que consideramos medular dentro de la obra del *philosophe* francés, nos proponemos develar no sólo cómo sería posible la vida en sociedad, sino también qué características tendría, según Helvétius, aquella comunidad en la que la mayoría de sus habitantes pueden vivir felizmente, congeniando sus intereses personales con el interés general.

Por lo tanto, el trabajo estará organizado en dos partes: una antropológica, más breve, en la que analizaremos las fuerzas que mueven al ser humano helvetiano, su mecánica y su anatomía; otra político-social, más extensa y

subdividida en dos apartados, en la que nos ocuparemos de elucidar, primero, algunos aspectos centrales de la ciencia moral y el arte de la legislación, y, más tarde, de reconstruir algunos rasgos generales del modelo político-social en el que piensa Helvétius para la sociedad moderna. Por último, ensayaremos una serie de consideraciones finales.

2. La antropología como física, o los hombres tal como son

¿Qué es el interés? A mejor decir, ¿qué entiende Helvétius por interés personal? En términos generales, el filósofo francés define al “interés personal” como una tendencia natural de los seres humanos hacia su felicidad:

¿Qué hombre, en efecto, si sacrifica el orgullo de decir que es más virtuoso que los demás al orgullo de ser más verdadero y si sondea con un cuidado escrupuloso todos los pliegues de su alma, no se dará cuenta de que es únicamente a la manera diferente en que el interés personal se modifica a lo que se deben sus vicios y sus virtudes; de que todos los hombres son movidos por la misma fuerza; de que todos tienden igualmente a su felicidad? (Helvétius, 1984: 135)

Para Helvétius, “el objeto común del deseo de los hombres es la felicidad” (Helvétius, 1984: 522). Por lo tanto, si queremos comprender la estructura del interés personal, tenemos que dirigir nuestra mirada hacia las cosas que motivan o promueven la felicidad de los seres humanos. Helvétius nos ofrece una pista cuando afirma que los hombres juzgan como “buenas” las ideas que les provocan placer y, en consecuencia, les producen felicidad, y, por el contrario, califican como “malas” a todas aquellas que les producen dolor (*cf.* Helvétius, 1984: 335). Por esta razón, puede decirse que, para ser felices, hombres y mujeres persiguen todo tipo de sensaciones placenteras y se apartan de las dolorosas. Y las páginas de *De l'esprit* ofrecen una extensa variedad de ejemplos con los cuales el filósofo pretende ilustrar esta cuestión¹. Sin embargo, si deseamos comprender qué *interesa* a los seres humanos, es decir, qué cosas los hacen felices, es necesario, como ya señaló nuestro autor, “sondear escrupulosamente los pliegues del alma”.

Siguiendo esta recomendación, creemos que es posible distinguir dos grandes *polos* entre los cuales estaría siempre dividido el interés personal de todo ser humano: en primer lugar, sostenemos que los hombres, arrastrados por su pereza natural, se interesan por todo tipo de ideas que les resulten *útiles*; en segundo lugar, afirmamos que, empujados por sus pasiones fuertes y su odio al aburrimiento, los seres humanos desean *ser reconocidos*. Pero veamos primero

¹ ¿Qué cuestión? En una palabra, que “la sensibilidad física ha producido en nosotros el amor del placer y el odio del dolor” (Helvétius, 1984: 258); que “amamos los placeres y, por consiguiente, los medios de procurárnoslos” (Helvétius, 1984: 343).

cómo presenta Helvétius el cuadro de las fuerzas que se disputan el dominio del alma para, luego, poder analizarlas separadamente:

Sólo la experiencia puede descubrirnos cuáles son estas fuerzas. Nos enseña que la pereza es natural al hombre, que la atención le fatiga y apesadumbra; que gravita constantemente hacia su reposo, como los cuerpos hacia un centro; que, atraído continuamente hacia este centro, se mantendría firmemente sujeto a él si no fuera a cada momento rechazado por dos clases de fuerzas que contrarrestan en él las de la pereza y la inercia, y que le son comunicadas, una por las pasiones fuertes y la otra por el odio al aburrimiento (Helvétius, 1984: 313).

Este pasaje constituye toda una clave de lectura e interpretación de la obra de Helvétius. En efecto, con un lenguaje similar al de la física, el ser humano es descrito como un lugar de la naturaleza, como un “campo de fuerzas”. Sobre él actúa, por una parte, la inercia en forma de *pereza*, y por otra, contrapesando la pereza: las *pasiones fuertes* y el *odio al aburrimiento*. Además, pueden resaltarse algunas características generales de este esquema: en primer lugar, en sintonía con las aspiraciones científicas y con el clima de la época, Helvétius dirá que estas dos tendencias son análogas al movimiento y al reposo en el ámbito de la física (cf. Helvétius, 1984: 315); en segundo, afirmará que si bien no existe un hombre animado completamente por una sola de estas fuerzas, la que llenaría toda la capacidad de su alma, siempre hay una que preside principalmente su conducta y que predomina sobre las demás; y, en tercero -y he ahí una cuestión de especial importancia para nuestro tema-, sostendrá que, de las fuerzas que se disputan el dominio del alma, “unas son conformes y las otras contrarias al interés general” (Helvétius, 1984: 366). En suma, puede decirse que la idea helvetiana del “interés personal” no es una idea simple, sino que reviste cierta complejidad: en este interés, Helvétius supone un conflicto constante entre estas dos tendencias naturales y sus formas derivadas; unas conforme al interés general, las otras, contrarias a él.

La pereza es una tendencia hacia la conservación del ser tal como es. Pero ésta no debe ser entendida literalmente como “quietud”, sino mejor, como *movimiento de conservación*, como acciones de resistencia al cambio de estado. La pereza condensa las *pasiones débiles* del ser humano, aquellas que están orientadas a lo inmediatamente útil, a la pura sobrevivencia, a subsistir, a permanecer. En este marco, la pereza es el rechazo de todo aquello que nos perturba, que nos afecta, que nos oprime. Se trata de una tendencia muy primitiva y natural a la vida y al poder; es pasión de ser, de vivir y, como tal, es una inclinación individualista. En efecto, los seres humanos dominados por su tendencia a la pereza se preferirán siempre a sí mismos antes que a los demás. Las consecuencias más conocidas de esta fuerza son la mezquindad, la grosería, el egoísmo, la entrega, la resignación y la avaricia. Por su pereza, los hombres y las mujeres evitarán, siempre que puedan, todo tipo de dolor físico y buscarán cualquier cosa que les garantice su seguridad,

incluso a costa de los demás. Asimismo, de acuerdo con el esquema ideado por Helvétius, la pereza es una tendencia básica de todo ser sensible, y no una fuerza de conservación exclusiva del género humano. Nuestro filósofo considera, a su vez, que la existencia de esta fuerza es un hecho innegable, pues así lo demuestra la experiencia:

Este borrego apacible que pasta en nuestras llanuras, ¿no es un objeto de espanto y de horror para los insectos imperceptibles que viven en la espesura de la pampa de las hierbas? ‘Huyamos, dicen, de este animal voraz y cruel, de este monstruo, cuya boca nos engulle a la vez que a nuestras ciudades. ¿Por qué no sigue el ejemplo del león y del tigre? Estos animales bienhechores no destruyen nuestras viviendas, no se alimentan de nuestra sangre; justos vengadores del crimen, castigan al borrego por las crueldades que ejerce sobre nosotros’. Es así como intereses diferentes metamorfosean los objetos: el león es, a nuestros ojos, un animal cruel; a los ojos de los insectos, lo es el carnero (Helvétius, 1984: 136).

Toda idea que se nos presenta guarda siempre alguna relación con nuestro estado, con nuestras pasiones y opiniones, de modo que, cuando más útil nos resulta, más la apreciamos. Desde la pereza tiende a diluirse la autonomía del sujeto; es decir, bajo esta ley, sometido a esta pasión de ser, el ser humano es descrito como un engranaje más de la naturaleza, un eslabón en la cadena de causas y efectos, un espacio en el que rige la necesidad. Definitivamente, siguiendo las consideraciones de Helvétius, la pereza es un componente importante en el entramado de las fuerzas que se disputan el gobierno del alma de las personas y que determinan, por lo tanto, la dirección del interés personal; sin embargo, no es el único. Es preciso tener presente que, si bien se trata de una pasión muy primitiva, la pereza es el motivo por el cual se dificulta pensar la relación entre el individuo –con su necesidad de acumular poder y seguridad– y la sociedad –el resto de los seres circundantes con necesidades similares–. El interés personal de Helvétius no es únicamente egoísta. En efecto, en lo que sigue analizaremos los dos resortes que empujan al hombre más allá de este instinto de poder y sobrevivencia.

En todos los seres humanos existen dos fuerzas que contrarrestan su pereza natural y que sobrepasan su instinto de conservación y seguridad, haciéndolos asumir riesgos, o, al menos, no pensar exclusivamente en ellos. La más importante de estas dos fuerzas son las *pasiones fuertes* (cf. Rosen, 2003: 90-91). Éstas representan, puede decirse, la tendencia social, heroica o fraternal del interés personal helvetiano. Ellas son, según nuestra mirada, la condición de posibilidad que permitiría edificar la “sociedad saludable” en la filosofía del francés. Por otra parte, la segunda fuerza, la cual comunica un movimiento más leve al alma de los hombres, es el *odio al aburrimiento*. Helvétius escribe muy poco en relación con él, razón por la cual puede resultar difícil comprender de un modo completo cuál es su significado concreto dentro de la teoría. De todos modos, se trata de una fuerza

menor que actúa en condiciones muy específicas. Por este motivo, para conservar la atención del lector, consideramos que sería conveniente explicar directamente el funcionamiento de las pasiones fuertes.

Pues, son *las pasiones fuertes* las que empujan vivamente a los seres humanos a ejecutar acciones valientes y a concebir esas grandes ideas que son el asombro y la admiración de todos los tiempos (cf. Helvétius, 1984: 315, 316, 328). Por *pasión*, Helvétius no entiende más que una persistencia de sentimientos de una misma especie. Y, en este marco, se dice que una persona está “apasionada” por algo cuando se encuentra animada por un único deseo y cuando todas sus acciones y todos sus pensamientos están subordinados a él (cf. Helvétius, 1984: 461, 550). Además, al contrario de lo que sucede con las pasiones débiles, que son el efecto de la tendencia a la pereza y están orientadas exclusivamente a la supervivencia de los seres humanos, las pasiones fuertes se caracterizan por un cierto *desprecio de la vida* o, más precisamente, por desafiar al dolor e, incluso, al miedo a la propia muerte (cf. Helvétius, 1984: 316).

En efecto, por el movimiento brusco, poderoso y violento que estas pasiones le imprimen, el alma es arrancada del instinto de conservación al que se encuentra naturalmente sujeta; los seres humanos se precipitan en acciones heroicas y, cegados por su pasión, asumen riesgos que no asumirían en otras circunstancias. Pues, para el hombre fuertemente apasionado, la vida puede convertirse en un martirio insoportable cuando fracasa en su ambición, cuando pierde la esperanza de alcanzar el objeto deseado.

Para soportar la presencia de la muerte hay que estar, o hastiado de vida, o devorado por estas fuertes pasiones que determinaron a Calanus, a Catón y a Porcia a quitarse la vida. Los que sienten estas fuertes pasiones sólo aman la vida bajo ciertas condiciones: su pasión no les oculta el peligro al que se exponen, lo ven tal como es y lo desafían. Bruto quiere liberar a Roma de la tiranía, asesina a César, recluta un ejército, ataca, combate a Octavio, es vencido, se mata: la vida le resulta insoportable sin la libertad de Roma. Cualquiera que sea susceptible de pasiones tan intensas es capaz de las más grandes cosas: no sólo desafía a la muerte, sino también al dolor (Helvétius, 1984: 417)

En las páginas de *De l'esprit*, las pasiones fuertes, que son capaces de provocar las acciones virtuosas, están estrechamente vinculadas con el deseo de estima pública, de gloria². Por ello, este deseo de reconocimiento, que apasiona fuertemente a los hombres, debe ser considerado como un elemento fundamental

² “Aquel para quien la estima lo es todo y la vida no es nada, sufrirá, como Sócrates, antes la muerte que pedir cobardemente la vida. Aquel que se ha convertido en el alma de un Estado republicano y al que el orgullo y la gloria le hacen apasionado por el bien público, prefiere, como Catón, la muerte a la humillación de verse, él y su patria, sometidos a una autoridad arbitraria. Pero estas acciones son efecto de un gran amor por la gloria. Es éste el fin que se afanan en alcanzar las más fuertes pasiones, y en el que la naturaleza ha colocado los límites de la virtud” (Helvétius 1984: 366-367).

de la antropología del filósofo francés. Helvétius sostiene que los seres humanos no sólo aman aquellas ideas que les resultan *útiles*, que aumentan su poder, sus posibilidades de supervivencia y, de ese modo, su felicidad, sino que también aman *las ideas análogas a las suyas*. Es decir, se aman a sí mismos en los demás (cf. Helvétius, 1984: 138), y este deseo de estima es común a todos los hombres (cf. Helvétius, 1984: 141). Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿por qué razón los seres humanos desean ser estimados? Interrogante que podría tener la siguiente respuesta: porque el deseo de felicidad los hace considerar a la estima como un medio a través del cual pueden adquirir un mayor bienestar³. Concretamente, según Helvétius, hombres y mujeres desean ser estimados porque esperan ser recompensados de alguna manera por ello; en otras palabras, es la esperanza del placer lo que los empuja a ejecutar grandes acciones, la que desata en ellos ese apetito por la gloria y el reconocimiento (cf. Rosen, 2003: 90; Helvétius, 1984: 351-352). Pues, como señala el filósofo francés, “el deseo de estima no se debe al deseo que tenemos de convencernos de nuestro propio mérito, sino a las ventajas que esta estima procura” (Helvétius, 1984: 350). De manera resumida, puede decirse que el ser humano helvetiano no sólo es egoísta por temor al dolor, por instinto de conservación, sino que también es narcisista por amor al placer. De allí que el anhelo por el reconocimiento pueda llegar a convertirse, en circunstancias adecuadas, en un elemento clave, en la llave que permita armonizar los diversos intereses individuales con el bienestar general. Como señala Elena Pulcini:

Los *philosophes* serán unánimes al aprobar el amor de sí como inclinación premoral y universal a la búsqueda del placer, o, mejor dicho, de la felicidad. [...] El fin primario del hombre o, por así decir, el derecho natural por excelencia, se ha vuelto más complejo y sofisticado: ya no consiste sólo en la seguridad de la propia *vida* (Hobbes) o en la salvaguardia de la propiedad (Locke), sino en la búsqueda de la *felicidad*... (Pulcini, 1998: 187).

La diferencia fundamental entre las dos tendencias que componen el interés personal helvetiano (que podríamos resumir en pasión de ser, por un lado; y pasión de ser reconocido, por otro) y se disputan el gobierno del alma de los hombres, radica en que, en esta última, el ser humano pretende ser reconocido como *sujeto*; anhela ser más que sólo un sobreviviente. No se trata ya de – simplemente – “perseverar en el ser”, sino de hacerlo de una u otra manera, es

³ “...entusiasmo a la mayor parte de los hombres el interés que nos vemos forzados a mostrar por el héroe estimable y virtuoso que el poeta pone en escena. El deseo de felicidad que nos hace considerar la estima como un medio de ser más felices nos identifica siempre con un personaje de este tipo. Esta identificación, por decirlo de alguna manera, es tanto más perfecta y nos interesamos tanto más vivamente por la suerte feliz o desdichada de un gran hombre, cuando este gran hombre nos parece más estimable, es decir, cuando sus ideas o sus sentimientos son más análogos a los nuestros. Cada cual reconoce con placer en el héroe los sentimientos que le afectan a sí mismo. Este placer es tanto más vivo cuanto más importante sea el papel que este héroe juega sobre la tierra” (Helvétius, 1984: 477).

decir: el individuo quiere ser reconocido como “autor”, como “creador”, como “amo”, como “héroe”, entre otras posibilidades. Esta diferencia resulta fundamental, ya que, al fin de cuentas, es la que habilita la posibilidad de pensar el orden social más allá del interés natural y egoísta que cada individuo tiene de conservar su vida, acumular poder y seguridad.

Toda la filosofía de Helvétius puede ser interpretada como una invitación a salir de la lógica penosa de la sobrevivencia mezquina, y asumir el movimiento, el riesgo de vivir de la única manera digna: apasionadamente. Según el filósofo, el placer y la felicidad sólo se presentan en la frontera con la muerte o, al menos, bajo el riesgo de perecer. Léanse los cuentos, las anécdotas, las historias en las que el guerrero vive anticipadamente en la batalla el placer prometido por la estima pública y por el amor que, al regresar, recibirá de la palma de su pueblo. Y es que no existe otra manera, si se quiere llegar a ser reconocido; el ser humano debe abandonar su inmediatez, su conciencia de sí satisfecha, su autosuficiencia; debe asumir lo universal, lo común, lo social. Pues, como dijimos, para Helvétius sólo se llega a ser amado cuando se es *análogo a los otros*, cuando se es como ellos quieren, conforme a sus intereses. Por esa razón, en el proceso que lleva a un hombre a la gloria y al reconocimiento, su “yo” va siendo sustituido por un “ego” más impersonal: el hombre deja de ser sí mismo para llegar a ser representante, modelo o arquetipo. Y si no lo consigue, al menos lo aparenta. Aparece, entonces, la cuestión de la máscara, la escisión entre el *ser* y el *parecer*. Lo que puede recordarnos las consideraciones realizadas por Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, para quien el deseo de estima pública suponía una “desnaturalización” y justificaba su rechazo del orden social (cf. Rousseau, 2008: 112). En Helvétius, sin embargo, esta cuestión es asumida de otra manera, con otro talante. Pues podríamos pensar que se toma como un organizador social, como un eje articulador de la sociedad⁴. Dicho de manera breve: es esta “desnaturalización”, el enmascaramiento de los sujetos, el disfraz, la ficción, en suma, el teatro de lo humano, lo que habilita la intervención política, a través de la figura del Legislador, en la mecánica antropológica. Sólo así tiene sentido hablar del mérito y de la virtud, papeles trascendentales de la escena social y política⁵.

⁴ “No es sólo de la autoconservación, sino sobre todo del *deseo de reconocimiento* por parte de los otros hombres que nace entonces la posibilidad de corregir las tendencias negativas del *amour-propre*. El pasaje no puede ser omitido porque presupone un individuo más complejo, preocupado por la aprobación y la estima de los otros tanto, o tal vez más, que por la propia seguridad; un individuo, entonces, considerado en primera instancia en su imprescindible *interacción social*” (Pulcini, 1998: 184; cf. Helvétius, 1984: 370).

⁵ “¿Por qué te aplaudes? ¿Por los honores que te rinden? Pero no es a tu mérito, sino a tu fasto y a tu potencia a lo que se rinde homenaje. No eres nada por ti mismo; si brillas es por el resplandor que refleja sobre ti el favor del soberano. Mira estos vapores que se elevan del fango de las ciénagas: sostenidas en los aires, se transforman en nubes resplandecientes, brillan como tú, pero con un resplandor tomado del Sol; en cuanto el astro se pone, desaparece el resplandor de la nube” (Helvétius, 1984: 157).

En efecto, si el deseo de felicidad, inscrito en el alma de los seres humanos, enciende en ellos su apetito por el placer y, si éste desata, a su vez, su sed de poder, seguridad y reconocimiento público, es el Legislador quien debe saberlo y actuar en consecuencia, concibiendo la ficción más saludable para el mayor número posible. Armado de placer y dolor, y acompañado por un conocimiento profundo de la historia y de la naturaleza humana, éste tiene la obligación de construir una realidad en la que todas las personas estén interesadas por el bienestar de su comunidad⁶. Pues, el arte de gobernar consiste en velar por los intereses contradictorios de los ciudadanos y hacerles comprender que su interés “bien entendido” se identifica con el de todos (*cf.* Ferrone y Roche, 1998: 44; Helvétius, 1984: 258, 556).

3.1. Legislación, ilusionismo y virtud, o las leyes tal como pueden ser

Para dirigir su obra y crear la ilusión, el Legislador cuenta con cuatro herramientas con las que, “como un escultor, debe tallar la virtud de su pueblo”: la recompensa, el castigo, la gloria y la infamia. Cabe señalar que estos cuatro mecanismos políticos se corresponden con las dos tendencias inscritas en el alma de los seres humanos, lo que resulta de especial importancia para la lectura que hemos ensayado en la primera parte de este trabajo. En efecto, los dos primeros apuntarían a la tendencia individualista de los seres humanos (la pereza, el instinto de supervivencia y el ansia de poder), mientras que los segundos estarían dirigidos a su tendencia narcisista, social (las pasiones fuertes, el deseo de estima, gloria y reconocimiento). En la sociedad ideal, es decir, en aquella comunidad política en la que el deseo de placer es más importante que el temor al dolor –o en la que el deseo de ser feliz es más poderoso que el deseo de subsistir–, el último par de herramientas tiene preeminencia sobre el primero, o al menos esa sería la gran apuesta helvetiana. Es el Legislador quien debe ocuparse de construir dicha sociedad. Además, utilizando estos cuatro mecanismos, debe hallar la manera de unir la felicidad personal con el bienestar general, ya que, si lograra hacerlo, sólo los locos serían viciosos, y ésta sería “su obra maestra”.

⁶ Podríamos preguntarnos: ¿por qué se supone que al Legislador debiera interesarle encontrar la manera de alcanzar el bienestar de su pueblo, de garantizar su felicidad? Helvétius respondería, en primer lugar, que de esa manera también él sería más feliz: “Se dice que para hacer entender a no sé qué tirano la injusticia de sus vejaciones, la dureza con la que trataba a sus súbditos y la dependencia recíproca y necesaria que une a los pueblos con sus soberanos, un filósofo indio inventó el juego del *ajedrez*. Enseñó a jugarlo al tirano y le hizo notar que si en este juego todas las piezas resultaban inútiles si se perdía el rey, también el rey, si perdía todas sus piezas, se encontraba en la imposibilidad de defenderse, por lo que, tanto en un caso como en el otro, la partida estaba perdida” (Helvétius, 1984: 422). En segundo lugar, le haría notar que, si no puede garantizar la felicidad de la mayoría, tampoco puede exigirles que respeten los convenios que lo unen con él (*cf.* Helvétius, 1984: 528-529); estaría suspendiendo sobre su cabeza la espada que le ha de matar (*cf.* Helvétius, 1984: 374, 538).

...al igual que un escultor hace de un tronco de un árbol un dios o un banco, el legislador forma, según quiere, héroes, genios y gente virtuosa. La recompensa, el castigo, la gloria y la infamia, cuatro especies de divinidades con las cuales puede siempre favorecer el bien público y crear hombres ilustres en todos los géneros. Todo 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 con el interés general. Esta unión es la obra maestra que debe proponerse la moral. Si los ciudadanos no pudieran conseguir su felicidad personal sin favorecer el bien público, no habría otros viciosos que los locos, todos los hombres estarían obligados a la virtud y la felicidad de las naciones sería un logro de la moral (Helvétius, 1984: 248).

Sin embargo, según Helvétius, estas verdades sobre el mundo moral todavía permanecen ocultas en los Estados modernos, y los legisladores, como artistas torpes, apenas han comenzado a percibir con dificultad cuáles son los resortes que mueven a los seres humanos. En *De l'esprit*, en efecto, el *philosophe* parece casi siempre obligado a recurrir a ejemplos antiguos cuando busca destacar personajes ilustres en el arte de la legislación. Más en concreto, puede decirse que nuestro filósofo manifiesta cierta predilección por los modelos sociales de la Roma republicana y la guerrera Esparta, en los cuales parece haber hallado los paradigmas a los que deberían dirigirse todas las acciones políticas y legislativas de un Estado (cf. Helvétius, 1984: 381). De hecho, es de una de estas sociedades de donde toma un ejemplo muy ilustrativo y pedagógico a la hora de entender cómo debería actuar un Legislador si desea encender en su pueblo “la fiebre de la virtud”:

Estudie los medios de que se valió Licurgo para llevar al corazón de sus conciudadanos el entusiasmo y lo que podríamos llamar fiebre de la virtud [...] Recordemos las fiestas solemnes en las que, conforme a las leyes de Licurgo, las hermosas jóvenes lacedemonias avanzaban danzando semidesnudas en las asambleas del pueblo. Allí, en presencia de la nación, insultaban con sátiras a los que habían dado muestras de alguna debilidad en la guerra y celebraban con canciones a los jóvenes guerreros que se habían señalado por algunas hazañas resplandecientes. ¡Quién duda de que el cobarde, expuesto delante de todo el pueblo a las burlas de estas jóvenes, preso del tormento de la vergüenza y la confusión, estaría devorado por el más cruel arrepentimiento! Y, por el contrario, ¡qué triunfo para el joven héroe que recibía la palma de la gloria de manos de la belleza, que leía la estima en la frente de los viejos, el amor en los ojos de estas jóvenes y la seguridad de unos favores cuya sola esperanza es ya un placer! ¿Quién dudará de que este joven guerrero estaba loco por la virtud? Así, los espartanos, siempre impacientes por luchar, se precipitaban con furor contra los batallones enemigos y, rodeados por todas partes por la muerte, sólo pensaban en la gloria. Todo en esta legislación concurría para metamorfosear hombres en héroes (Helvétius, 1984: 359).

Es importante resaltar algunas cuestiones de este relato. En primer lugar, en él se puede apreciar con claridad la importancia que las pasiones fuertes poseen en la arquitectura política helvetiana: los deseos de gloria y reconocimiento son inflamados con el fin “metamorfosear hombres en héroes” y, de este modo, el Legislador logra establecer un orden social que excede la tendencia natural y egoísta de los seres humanos hacia su supervivencia. Para Licurgo, ni siquiera fue necesario utilizar los mecanismos políticos más agresivos (aquellos que están dirigidos a la tendencia egoísta, los que se vinculan directamente con temor al dolor físico); por el contrario, sólo con la promesa de la estima de su pueblo y el fantasma de la humillación y de la vergüenza, el político espartano era capaz de generar en sus ciudadanos una virtud tan contagiosa como un virus. Se confirma, entonces, nuestra sospecha inicial: el concepto helvetiano del interés personal no se agota en el egoísmo. La posibilidad de armonizar la felicidad individual con el bienestar general se presenta de la mano de las pasiones fuertes. Con más precisión, cuando esta tendencia anímica se funde con el deseo de reconocimiento, da como resultado una serie de pasiones sociales y narcisistas; así nacen el patriotismo, la gloria, el deseo de estima, la honradez y la lealtad. Dicho en forma breve: un conjunto de pasiones que suponen el abandono de la inmediatez personal y una victoria del deseo de placer por sobre el instinto de conservación individual.

En segundo lugar, puede subrayarse la importancia que posee la *expectativa* en la filosofía de Helvétius. Pues, como puede notarse en el pasaje citado, el placer imaginado es un elemento fundamental para la virtud; allí descansa toda la magia de la ilusión y se hace evidente la destreza del Legislador. Según Helvétius, los seres humanos dejan de estar apasionados por un objeto cuando la expectativa del placer no iguala la fatiga necesaria para obtenerlo (*cf.* Helvétius, 1984: 331); por lo tanto, la habilidad del Legislador, como la de un amante, debe medirse por su capacidad para encontrar el punto exacto en el que se sostenga el deseo y la pasión de su pueblo, ya que la mayoría de los seres humanos no perseguirán enérgicamente nada que revista el rango de lo “común”, como tampoco de lo “inalcanzable”. Pues, si así lo hicieran, su pereza –es decir, su amor propio– les advertiría inmediatamente semejante tontería. De modo resumido, puede decirse que una buena parte de la posibilidad de la vida en sociedad, de la vida con otros, depende del placer en su forma de expectativa.

El relato de Licurgo, y los medios de los que éste se valía para inspirar la probidad en los espartanos, nos permite alcanzar una idea más o menos precisa de lo que implica el proceso de la educación de la virtud en la filosofía helvetiana. Para Helvétius, los éxitos políticos y morales siempre han acompañado a aquellas naciones que son animadas por las pasiones fuertes (*cf.* Helvétius, 1984: 404); sin embargo, considera que la ignorancia se ha opuesto a los progresos del arte de apasionar a los seres humanos, y es por ello que se ha vuelto tan complicado, ya en

el siglo XVIII, encontrar grandes hazañas en todos los géneros. Por este motivo sostiene que, para fundar la ciencia moral moderna, antes:

Es necesario romper, con una mano valiente, el talismán de la imbecilidad, revelar a las naciones los verdaderos principios de la moral, enseñarles que, insensiblemente arrastrados hacia la felicidad aparente o real, el dolor y el placer son los únicos motores del universo moral y que el sentimiento de amor de sí es la única base sobre la cual puedan echarse los cimientos de una moral útil. [...] Es absurdo querer ocultar a los hombres el principio que los mueve. En efecto, al conocimiento del principio del amor de sí, deben las sociedades la mayor parte de las ventajas de las que gozan. Este conocimiento, a pesar de ser todavía imperfecto, ha hecho percibir confusamente la necesidad de fundar los principios de la probidad sobre la base del interés personal (Helvétius, 1984: 254-255).

Según Helvétius, ya es tiempo de que la filosofía deje de renegar de la verdadera naturaleza de los seres humanos y se ocupe de la ignorancia de los legisladores⁷. Bajo esta perspectiva, la ciencia moral no es otra cosa que la ciencia de la legislación (cf. Helvétius, 1984: 217), y “es evidente que la moral no es más que una ciencia frívola si no se la funde con la política” (Helvétius, 1984: 208). En este contexto, “ciencia moral” y “ciencia política” deben ser consideradas como sinónimos.

Una vez que se haya demolido el “talisman de la imbecilidad”, la tarea más apremiante de la nueva ciencia moral debería ser la de ocuparse de generar las condiciones más propicias para el surgimiento de conductas virtuosas en los ciudadanos del Estado. Para Helvétius la virtud no es un mérito personal de los sujetos, ya que los seres humanos se ven *lanzados* al vicio o a conductas probas sin posibilidad de opción. En este marco, “virtud” es sólo el nombre que cada sociedad le pone a aquellas pasiones y acciones que la consolidan y engrandecen; la virtud siempre se encuentra unida al interés general. Ahora bien, si el hombre es aquel *locus* en el que las pasiones, cuyo origen es externo, luchan por imponerse, la legislación es la responsable de que unas se impongan sobre otras (cf. Helvétius, 1984: 370). El “buen Legislador” es el artista que sabe hacer triunfar las pasiones más útiles para la mayoría, y el “hombre virtuoso” es aquel en el que vencen las pasiones que anteponen el bien público al bien privado, es decir, el hombre que añora más el placer de la estima pública que su propia supervivencia.

⁷ “Las declaraciones continuas de los moralistas contra la maldad de los hombres prueban sólo el poco conocimiento que tienen de él. Los hombres no son malos, sino que están sometidos a sus intereses. Los gritos de los moralistas no cambiarán con toda seguridad este resorte del universo moral. 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. Si los escitas eran más virtuosos que nosotros era porque su legislación y su género de vida les inspiraban más probidad” (Helvétius, 1984: 269-270).

Sin embargo, para que el Legislador pueda forjar aquella ficción social que promueva conductas virtuosas, no basta con las recompensas y los castigos, sino que se requieren también determinadas condiciones objetivas. En otras palabras, las herramientas a las que hemos aludido con anterioridad son importantes, pero sólo se vuelven útiles o eficaces en determinados contextos concretos. Por eso puede decirse que habría dos niveles legislativos en la filosofía de Helvétius: uno más superficial, donde las cuatro “divinidades” mencionadas colaboran con la tarea del Legislador tanto en la determinación de “lo deseable” y de “lo indeseable”, como con la promoción y el sostenimiento de una determinada estructura social. Y otro de fondo, o estructural, posiblemente más importante, en el que se define una forma: ciertas características o rasgos sociales *necesarios* para que el Legislador pueda, con sus herramientas, hacer florecer la virtud y, en consecuencia, gobernar a su pueblo con dirección a la felicidad del mayor número.

Todo el problema de una excelente educación se reduce, en primer lugar, a fijar para cada una de las condiciones sociales diferentes donde la fortuna nos coloca, la especie de objetos y de ideas que deban grabarse en el espíritu de los jóvenes y, en segundo lugar, a determinar los medios más seguros para encender en ellos la pasión de la gloria y de la estima. Una vez resueltos estos dos problemas, es seguro que los grandes hombres que son ahora la obra de un cúmulo ciego de circunstancias, llegarían a ser la obra del legislador; y que, dejando menos rienda suelta al azar, una excelente educación podría, en los grandes imperios, multiplicar infinitamente, tanto los talentos como las virtudes (Helvétius, 1984: 564; *cf.* 204).

Para que germine la semilla de la virtud es imprescindible ocuparse primero de las condiciones de vida de las personas, es decir, establecer una forma de gobierno y fijar ciertas características favorables para su florecimiento⁸. Si bien Helvétius no teorizó en detalle sobre este tema, lo cierto es que los ejemplos, las anécdotas y las historias, diseminadas a lo largo y a lo ancho de su obra, nos permiten alcanzar una idea aproximada acerca de cómo habría sido el esquema cavilado por el filósofo francés. A continuación, entonces, quisiéramos ocuparnos con brevedad de la siguiente tarea: delimitar, en la medida de lo posible, los rasgos o las características más importantes de lo que Helvétius habría imaginado cuando se representó una “sociedad saludable”. En una palabra, intentaremos esbozar los contornos del modelo social helvetiano.

⁸ “Si La Mettrie [se] destacaba en el contexto materialista por poner de manifiesto las virtudes del *hombre-máquina*, la aportación de Helvétius se va a centrar más bien en el estudio del medio social como configurador de los individuos [...] Frente al determinismo biológico a que tiende el materialismo ilustrado, Helvétius desplaza el problema al estudio del medio, abriendo así perspectivas inéditas al estudio antropológico y a la capacidad humana de intervenir y de modificar el curso de la historia, tal como pretende la filosofía ilustrada” (Ginzo, 1985: 114-115).

3.2. El modelo social moderno, o el lujo contra la virtud

Para que exista una sincera preocupación por el prójimo, es decir, un genuino interés por el bienestar del resto de los ciudadanos, se requieren determinadas condiciones objetivas que provoquen que los seres humanos se precisen unos a otros; más en concreto, es necesario que exista una *necesidad recíproca*, fundada en algún *anhelo común* que enlace el interés personal de cada uno de los sujetos con el interés de sus vecinos. Según el *philosophe*, las necesidades comunes, los mismos enemigos o la esperanza de una vida menos dolorosa y más feliz, fue la razón por la que los seres humanos se reunieron en comunidades. Por este motivo, la ausencia de dichas necesidades implicaría, al menos, una reducción significativa en la fuerza de aquella comunión; un descenso del estatus de la comunidad, la que ya no revestiría un carácter aparentemente necesario, sino que sería simplemente opcional o accidental. En una palabra, la desaparición de la *causa prima* tornaría superfluos sus efectos. De allí la importancia de sostener algunas de las necesidades que dieron origen al contrato e hicieron forzosa la unión en sociedad⁹.

Como es evidente, hay determinados tipos de sociedad en las que aquellos anhelos comunes emergen con mayor facilidad y otras en las que éstos difícilmente puedan ser hallados. Pero ¿cómo identificarlas? Helvétius sostiene que existen dos objetos de deseo que, por las ventajas que comportan, monopolizan el interés de las personas en los Estados modernos: por una parte, el *deseo de riquezas*, por otra, el *deseo de honores y de dignidades* (cf. Helvétius, 1984: 235, 335, 398). Y uno de los fines del presente artículo consiste en sostener que dichos deseos son, en las sociedades modernas, representantes de las tendencias inscritas en el alma de los seres humanos, y que cada uno de ellos porta algunos rasgos esenciales que permitirían determinar, como con aquellas, características sociales más o menos fraternales (es decir, conformes o contrarias al interés general).

Esto es posible porque en la filosofía de Helvétius, como en buena parte de la filosofía política moderna, se establece una suerte de paralelismo entre el cuerpo humano (vida, salud, energía, felicidad, enfermedades, muerte, etc.) y el “cuerpo político”, la comunidad o la nación. En una palabra, se presume que, exceptuando

⁹ Como ya lo habían hecho otros filósofos, Helvétius recurrió al mito del pacto entre los hombres, una suerte de “momento cero” de la historia, para intentar hallar un fundamento que no sólo le permitiera explicar la vida en sociedad, sino que también le posibilitara derivar de allí algunos principios morales con pretensiones científicas que no estuvieran vinculados con ningún tipo de código teológico. Así pues, según la reconstrucción conjeturada por el filósofo francés, “estos primeros hombres, instruidos por el peligro, la necesidad o el miedo, han comprendido que era interesante para cada uno de ellos reunirse formando sociedad y construir una liga contra los animales, sus enemigos comunes” (Helvétius, 1984: 302). Por otra parte, en un capítulo dedicado a la amistad, resulta central la idea según la cual los seres humanos se interesan genuinamente por el bienestar de las demás personas cuando necesitan de ellas para ser felices, puesto que “la necesidad es la medida del sentimiento”: “La amistad supone una necesidad; cuanto más intensa sea esta necesidad, más fuerte será la amistad. La necesidad es la medida del sentimiento” (Helvétius, 1984: 354). Como puede observarse, entonces, las relaciones fraternales -sean sociales o amistosas- son sinceras cuando se fundan sobre la base del interés personal, el que nos vincula con las otras personas cuando surgen las necesidades comunes y, por lo tanto, se persigue el mismo objetivo.

algunas diferencias, el *todo* debería compartir las características que se expresan de forma atómica en cada una de las partes que lo componen¹⁰.

Utilizando esta analogía como una herramienta hermenéutica para leer *De l'esprit*, creemos que, así como las tendencias del alma dan origen a espíritus perezosos o apasionados, es decir, definen *tipos* de seres humanos –conservadores, mezquinos, groseros, egoístas; generosos, atrevidos, heroicos, narcisistas, entre otras posibilidades–, los deseos modernos fundan distintos *modelos* sociales –comerciales, pacíficos, grandes y civilizados; pobres, guerreros, pequeños y salvajes–. En tal sentido, pensamos que, si la pereza y las pasiones fuertes luchan por el dominio del alma humana, estos deseos se disputan, a un nivel *macro*, los destinos de las naciones modernas.

En *De l'esprit*, en efecto, existen elementos suficientes para sostener que el deseo de riqueza compartiría algunas características con la tendencia humana hacia la pereza, en tanto se trataría de un deseo egoísta, individualista, que tiende a disolver los lazos que unen a los ciudadanos entre sí. Mientras que, por el contrario, el deseo de honores y de dignidades guardaría una estrecha relación con la tendencia del alma hacia las pasiones fuertes y el deseo de reconocimiento o estima pública, siendo ésta una tendencia eminentemente social. De hecho, Helvétius sostiene que, al igual que ocurría con la pereza, el deseo de riquezas se origina en el miedo o, más exactamente, en un temor “excesivo y ridículo tanto de las posibilidades de la miseria como de los males que a ella se le deben” (Helvétius, 1984: 337). Según el francés, de este temor emana un sentimiento de indiferencia que corroe y desgasta los lazos que componen el tejido social; “Cada uno, al tener los ojos fijos en su interés particular, no los vuelve nunca hacia el interés general”. Por este motivo, el filósofo afirma que, tarde o temprano, el deseo de riquezas acaba enfermando al cuerpo político con el virus del despotismo; un despotismo fundado en una gran desproporción en las riquezas de los ciudadanos del Estado (cf. Helvétius, 1984: 102-103, 377).

Según el francés, una vez instaurada la desigualdad, que es un efecto necesario del deseo de riquezas, la situación de una nación se vuelve “tan cruel como incurable” (Helvétius, 1984: 103). El lujo y las riquezas adquieren un impulso propio y operan con una dinámica que ni siquiera un Legislador sabio podría detener (cf. Helvétius, 1984: 103, 122). La desigualdad comienza a reproducirse

¹⁰ Como dijimos, la identificación de los géneros y los comportamientos de los ciudadanos con el cuerpo del Estado no es, en modo alguno helvetiana, sino que posee muy variados antecedentes: platónicos, epicúreos, agustinianos, entre otros (cf. Force, 2009: 114). Al respecto, sólo cabría recordar este pasaje de la *República* [Πολιτεία]: “-¿No será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a Estados como Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general, así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto, no se generara en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos” (Platón, *República*: 435e-436a).

inexorablemente a sí misma; las riquezas tienden a concentrarse en las manos de un puñado de personas, en clanes o familias, que poco a poco van constituyéndose en *sociedades particulares*, los enemigos más temibles del bien común: estados dentro del Estado. Estas sociedades, en efecto, que sólo se mueven buscando su propio rédito, promueven una “anarquía de intereses” al interior de la comunidad, descomponiendo y desarticulando su alma, el interés común (cf. Helvétius, 1984: 372).

Pero éstos no son los únicos problemas ocasionados por el despotismo del moderno deseo de riquezas. Por el contrario, éste posee otro efecto altamente nocivo para la salud pública, pues ahoga las pasiones hasta extinguirlas y sofoca el espíritu de las repúblicas (cf. Helvétius, 1984: 381-394). Como dijimos antes, las pasiones fuertes son, según Helvétius, la fuente de la que abreva la virtud, la que se encuentra intrínsecamente ligada al bienestar de la mayoría. Por este motivo, puede decirse que la *letalidad* del despotismo reside en su capacidad para afectar las células más sensibles del sistema inmunológico del cuerpo del Estado: agrede, debilita y corroe las relaciones más íntimas y profundas entre los individuos (aquellas que son efectos de estas pasiones fuertes), como la amistad, donde residen los resortes que deben mantener enérgico y vigoroso al cuerpo político.

Para Helvétius, el lujo y las riquezas pueden ser considerados como una amenaza latente en las sociedades modernas; éstos siempre se presentan dulces y seductores a la imaginación de aquellos legisladores que ignoran sus efectos, desconocen la historia y los resortes profundos del corazón humano. Según su mirada, en un inicio las riquezas brindan algunas “ventajas pasajeras” a las naciones, pequeños “destellos de gloria” (Helvétius, 1984: 104); sin embargo, el hombre de espíritu sabe que no existe nada más dañino que el mal (es decir, aquello que atenta contra la felicidad general) cuando no es percibido como tal, cuando se disfraza de comodidad y se naturaliza, envenenando de manera sigilosa el alma de aquellos que lo albergan en sí.

Es propio del despotismo ahogar las pasiones. Ahora bien, desde el momento en que las almas han perdido su actividad por falta de pasiones, cuando los ciudadanos están por así decir adormecidos por el *opio* del lujo, del ocio y de la molicie, entonces el Estado cae en consumación. La calma aparente de la que disfruta no es, a los ojos del hombre esclarecido, más que el debilitamiento precursor de la muerte (Helvétius, 1984: 390; cf. 381).

De lo dicho hasta aquí se sigue la primera característica necesaria que Helvétius establece para que sea posible conservar la salud del Estado, y para que el Legislador pueda gobernar eficientemente en vistas a la felicidad del mayor número posible, a saber: la *pobreza*, la sobriedad o frugalidad.

El valor virtuoso se conserva sólo en las naciones pobres [...] Allí donde florece el comercio se prefieren las riquezas a la gloria, porque estas riquezas se pueden cambiar por todos los placeres y su adquisición es más fácil. Pero ¡qué escasez de virtudes y de talentos ocasiona esta preferencia! Al no poder ser la gloria otorgada más que por el reconocimiento público, ella es siempre el premio a unos servicios rendidos a la patria. El deseo de gloria supone siempre el deseo de ser útil a la nación. No pasa lo mismo con el deseo de riquezas [...] El amor a las riquezas no lleva necesariamente al amor a la virtud. Los países comerciantes deben producir más buenos negociantes que buenos ciudadanos y más banqueros que héroes. Así pues, no es en un terreno de lujo y de riquezas, sino en el de la pobreza, donde crecen las sublimes virtudes; nada más raro que encontrar almas elevadas en los imperios opulentos (Helvétius, 1984: 395-396).

Según el *philosophe*, “con el desprestigio de los honores, el deseo de obtenerlos disminuye; este deseo ya no lleva a los hombres a realizar grandes cosas, y los honores se vuelven en el Estado un resorte sin fuerza” (Helvétius, 1984: 398). Lo que, dicho con otras palabras, significa que, en aquella sociedad en la que todo se puede comprar, no existe otro valor más que el del dinero. Esto explica, en buena medida, la impotencia del Legislador para actuar en determinadas circunstancias objetivas garantizando la feliz armonía de los intereses individuales con el interés general. El objetivo de Helvétius no era, empero, el de realizar una “apología de la miseria”, sino más bien el de promover *modelos sociales sobrios*, de costumbres frugales, más inclinados hacia los valores colectivos, en donde se estimaran –en consonancia con la tradición republicana– los honores y las dignidades que expresan el reconocimiento del resto de los ciudadanos del Estado.

No es que yo considere la miseria como la fuente de las virtudes. Es a la administración más o menos sabia de los honores y las recompensas a la que debemos atribuir en todos los pueblos la aparición de los grandes hombres. Pero lo que no todos comprenderán sin dificultad es que en ningún sitio son recompensadas las virtudes y las cualidades tan halagadoramente como en las repúblicas pobres y guerreras (Helvétius, 1984: 397).

Como puede deducirse de este pasaje, la “sociedad saludable” en la que piensa Helvétius no sólo sería sobria y frugal, sino también *guerrera*; he aquí la segunda característica¹¹. Es una estrategia política bastante conocida –al menos desde las

¹¹ “...únicamente bajo esta forma de gobierno [repúblicas guerreras] la estima pública puede elevarnos por encima de los otros hombres y hacernos merecedores de un mayor respeto de su parte, estima que es la cosa más halagadora, más deseable y más apropiada para producir grandes efectos” (Helvétius, 1984: 363); “Nosotros honramos el valor, pero menos de lo que se le honraba en Esparta. Así, no experimentamos, a la vista de una ciudad fortificada, el sentimiento de desprecio que embargaba a los lacedemonios. Algunos de ellos pasando por debajo de los muros de Corinto preguntaron: ‘¿Qué mujeres habitan esta fortaleza?’ Les contestaron que eran los corintios. A lo que

guerras púnicas- la de utilizar los conflictos bélicos como catalizadores de intereses heterogéneos: identificar un enemigo común por encima de las trincheras en las que se debaten cuestiones menores (que no implican la supervivencia), hará que aquellos que se mostraban hostiles entre sí comiencen a considerar, al menos, la opción de colaborar con sus intereses comunes. De nuevo, nuestro filósofo está pensando distintas maneras de establecer un interés general duradero a partir de necesidades recíprocas que le confieran un sentido a la vida en sociedad, reactualizando la necesidad del pacto. Como dijimos, este compromiso sólo puede ser garantizado en contextos en los que la propia felicidad se encuentra enlazada al bienestar del resto de los ciudadanos. Pues sin necesidades (hartos o satisfechos), los seres sensibles son egoístas por naturaleza (*cf.* Helvétius, 1984: 414).

Además de la frugalidad y de la guerra, es posible identificar un tercer elemento que, según Helvétius, colabora con la consolidación de los lazos de fraternidad y camaradería social, a saber: el *salvajismo* o la *barbarie*; la ausencia de sofisticación, las costumbres simples y primitivas.

Es raro que los países elogiados por su lujo y su civilización sean también los países donde la mayor parte de los hombres es más desgraciada que en las naciones salvajes, tan despreciadas por las naciones civilizadas [...] el verdadero espíritu legislativo no debería ocuparse más que de la felicidad general. Para procurar esta felicidad a los hombres, tal vez sería necesario acercarlos a la vida de los pastores. Tal vez los descubrimientos en legislación nos conduzcan, a este respecto, al punto del que se ha partido. Comprendo que sería necesario para ello renunciar a una infinidad de placeres de los cuales no es posible desprenderse sin pena; pero este sacrificio sería, sin embargo, un deber, si el bien general lo exigiese. ¿Acaso no se tiene derecho de sospechar que la extrema felicidad de algunos particulares se debe a la desgracia del mayor número? (Helvétius, 1984: 122-123).

Helvétius no estaría tan alejado de Rousseau como usualmente se piensa, en tanto que, al mismo tiempo que reconoce la imposibilidad de que una sociedad exista sin artificio, denuncia lo perjudicial que resulta su exceso. En este contexto, la mayor complicación parece residir en establecer cuál sería límite de civilización compatible con la felicidad del mayor número de ciudadanos, cuestión que Helvétius no termina de resolver. Peor aún, podría decirse que el francés tiene una mirada bastante trágica al respecto, ya que sostiene que las sociedades, inmediatamente después de su conformación, se encaminan, con mayor o menor prisa, hacia la esclavitud (Helvétius, 1984: 421). Situación que, continuando con la analogía entre el ser humano y el Estado, es comparable con la muerte del cuerpo político. En este sentido, si bien es cierto que el lujo y la civilización no serían

replicaron: ‘¿No saben estos hombres viles y cobardes que los únicos muros impenetrables para el enemigo son unos ciudadanos dispuestos a morir?’ Tanto valor y tanta elevación de alma sólo se encuentran en las repúblicas guerreras (Helvétius, 1984: 386).

exactamente lo mismo, podríamos considerarlos como parientes cercanos, ya que comparten un rasgo común, un aire de familia: generan la posibilidad de que los seres humanos puedan prescindir de la necesidad de la vida con otros.

El desafío consistiría, pues, en prolongar la mayor cantidad de tiempo posible la salud de aquel primer momento, aquella *infancia social* en el que los seres humanos se reunieron en comunidades con la esperanza de superar las dificultades comunes y llevar una vida más placentera que la que poseían en el Estado de Naturaleza ¿Cómo lograrlo? Ese es el mayor problema del Legislador, el que, sin un conocimiento profundo de la historia y de la naturaleza humana, no será más que un espectador privilegiado de la destrucción de los lazos sociales producida por el irreversible avance del lujo y la civilización.

4. Entre el heroísmo y la riqueza, o la moralización de la política

“Sondear escrupulosamente los pliegues del alma”, tal fue la sugerencia helvetiana a partir de la cual forjamos nuestra hipótesis y planteamos una clave de lectura para *De l'esprit* con el fin de estructurar y jerarquizar sus argumentos. Pues, de esa manera, creímos que sería más sencillo hallar los elementos, las explicaciones y los testimonios filosóficos más relevantes para despejar nuestras dudas y responder a nuestros interrogantes. Así fue cómo la insinuación helvetiana nos condujo hacia el terreno de la antropología: si queríamos hallar respuestas, teníamos que intentar seguir las huellas argumentales, los guiños y los acentos que el autor había dejado desperdigados a lo largo del texto; distinguir y ponderar, dilucidar las intenciones profundas de su obra.

Aunque Helvétius no era uno de los *philosophes* más versados en los pormenores de la ciencia de su época, procuró imitar el método de la física experimental, cuyos avances habían logrado seducir a la inmensa mayoría de los miembros de la *République des Lettres*. Así pues, procediendo como lo haría un físico, el francés medía y observaba los movimientos de los cuerpos para sacar pautas y variaciones. Helvétius no estaba interesado en hablar del origen del universo, ni en reflexionar sobre las sustancias; ignoraba la esencia íntima del alma, a la que sólo observaba fenoménicamente, estudiando cómo ésta se manifestaba en las prácticas y las conductas humanas. En pocas palabras, Helvétius no pretendía conocer al espíritu en sí mismo, sino sólo hacer notar algunas leyes, buscando regularidades que describieran la manera en la que funcionaba a partir de sus efectos observables. De estas cuestiones, en particular, se ocupó en el capítulo V del Discurso Tercero, donde el filósofo explicó cuáles son las fuerzas que actúan sobre nuestra alma; fuerzas que, como él mismo afirmaba, “sólo la experiencia puede descubrirnos”.

Así pues, siguiendo las indicaciones de Helvétius, y tratando de mantenernos fieles tanto a las intenciones de su texto como al clima de la época, hicimos pie en este breve capítulo, situado en el corazón de su obra. En él hallamos algunos

elementos que consideramos fundamentales para la comprensión de su proyecto filosófico. Y con ellos pudimos elaborar algunas respuestas para nuestros interrogantes. Para empezar, nuestra sospecha inicial fue consolidándose poco a poco: el concepto del *interés personal* develó una complejidad que excedía al egoísmo. En efecto, como hemos intentado poner en claro en nuestra primera parte, según Helvétius, los seres humanos no sólo desean sobrevivir y acumular poder, sino también ser reconocidos; o, lo que es igual, además de egoístas son narcisistas. Esta diferencia, fundada en la descripción de las dos tendencias que se disputan el dominio del alma humana, la pereza y las pasiones fuertes, nos permitió pensar un orden social en el que los lazos que unieran al interés personal con el interés general adquirieran, de la mano de las pasiones fuertes, una mayor relevancia.

Por otra parte, como las personas son el resultado de su educación (es decir, de la serie de objetos que se les han presentado), de ello se sigue que existen sociedades mejor dispuestas para dar origen a personas virtuosas, a gente con grandes cualidades. En la segunda parte del presente trabajo intentamos fijar los contornos del “Estado saludable”, puntualizado aquellas características que emergen con más fuerza de las voluminosas páginas *De l'esprit*, de sus ejemplos, de sus anécdotas y de sus referencias históricas. Al hacerlo, advertimos algo: Helvétius parece añorar una sociedad que ya se encontraba agonizando; la sociedad clásica y, en particular, el modelo romano/espartano. Incongruente con su tiempo y su posición social, el francés observa con resquemor el nacimiento de los Estados modernos y se enfrenta a la teoría del *doux commerce* postulada por el barón de Montesquieu -de donde, por otra parte, nacerá “el paradigma del liberalismo” (Larrère, 2014)-. Le aterra la aparición de un nuevo déspota, distinto de los anteriores, pero igualmente cruel: el deseo de riquezas.

A su manera, este “humilde discípulo de Locke” realizó algunos aportes considerables al proyecto ilustrado de fundar una ciencia moral que ofreciera una descripción más realista del ser humano, que permitiera cimentar los pilares de un nuevo Estado, menos utópico y más justo. Helvétius fue el fundador de una perspectiva y un léxico originales, muy audaces con respecto a la mayoría de sus contemporáneos; un lenguaje y una mirada que, más tarde, no sólo serían retomados por el utilitarismo, sino también, entre otros, por los *idéologues*¹² y por

¹² Por una parte, puede decirse que las relaciones entre Helvétius y el utilitarismo son más epidérmicas y, aunque no de modo demasiado extenso, ya han sido tratadas por algunos especialistas (cf. Smith, 1993; Rosen, 2003; Horowitz, 1954); por otra, existe una razón bastante concreta, además de la familiaridad en los argumentos, para pensar que los ideólogos podrían compartir algunas inspiraciones helvetianas: Madame Helvétius. En efecto: “El salón de Madame Helvétius -viuda del famoso filósofo- en la localidad de Auteil fue el primer escenario que reunió a la mayoría de los miembros del grupo en vísperas de la Revolución. Introducidos por Condorcet, fueron habituales del mismo Roederer, Guinguené, Say y, sobre todo, Pierre Cabanis, que iniciaba entonces sus estudios de medicina y que enseguida se convirtió en el preferido de la viuda. Era frecuente la asistencia del Abate Sieyès que, junto con Condorcet, oficiaba como guía destacado en materias de filosofía política. [Destutt de] Tracy, oficial del ejército en aquella época, se unió al

Althusser¹³. Contra lo que podría pensarse luego de hacer un rápido repaso por los programas de la Filosofía moderna occidental, el espíritu de la obra de Helvétius sigue latiendo y puede hallarse, aunque a veces modificado, tanto en algunos de los grupos y las escuelas filosóficas que lo sucedieron, como en las respuestas de sus amigos y en las réplicas de sus adversarios, los que, en ocasiones, se vieron obligados a revisar y modificar sus teorías y opiniones más firmes.

Quisiéramos concluir el presente artículo con una breve reflexión: la mayor felicidad para el mayor número posible como eje fundacional del contrato que reunió a los seres humanos en comunidades implica, en el marco de la teoría helvética, lo que Holbach denominó “*la moralisation de la politique*” (Ladd, 1962: 222). En una palabra, esta moralización implica que la felicidad de la mayoría traza los límites de lo que *debe ser*, determinando lo que es justo o injusto, tanto en lo *público* como en lo *privado*. Así pues, como el Sol de la alegoría platónica sobre el Bien, este precepto ilumina y engendra el resto de las cosas visibles: hace resplandecer determinadas ideas sobre lo recto, lo bello y lo virtuoso, y oscurece cualquier cosa que vaya en contra de la felicidad pública. En *De l'esprit*, este contraste nos dejó, a nivel *antropológico*, dos tipos de seres humanos: uno mediocre, conservador, avaro, sensato, prudente, perezoso, egoísta; otro enérgico, generoso, atrevido, entusiasta, fuertemente apasionado, narcisista. Asimismo, en el terreno de la *política*, se distinguieron, por oposición, dos modelos sociales: por una parte, los grandes Estados, lujosos, pacíficos, despóticos, injustos y civilizados; por otra, las pequeñas repúblicas, guerreras, democráticas, frugales o sobrias, y poco civilizadas. A resumidas cuentas, la filosofía de Helvétius nos presentó un dilema: la fraternidad de las armas y la pobreza, por un lado; y la indiferencia del lujo y de las riquezas, por otro. Así fue como nos dejó: entre la pompa y la espada, entre el heroísmo y la riqueza.

grupo más tarde con la Asamblea Constituyente ya en marcha. Los primeros acontecimientos revolucionarios despertaron grandes esperanzas en todos ellos, trasladándolos a la escena política para hacer realidad sus deseos de reforma social [...]” (Sánchez-Mejía, 2004: XIV-XV).

¹³ También Louis Althusser, figura destacada del pensamiento francés contemporáneo, retomó las ideas del filósofo ilustrado. Para él, Helvétius no sólo había sido el filósofo más radical del Siglo XVIII, sino que, con su original descripción de la naturaleza humana, había “instituido una nueva problemática”. Leyendo a Helvétius, Althusser descubre la materialidad de la “ideología”, es decir, los “aparatos ideológicos del Estado” (cf. Benítez, 2007:115-127).

Bibliografía

- BENÍTEZ MARTÍN, Pedro (2007): *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- FERRONE, Vincenzo; ROCHE, Daniel (eds.) (1998): *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza.
- FORCE, Pierre (2009): "Helvétius as an Epicurean political theorist", *Studies on Voltaire Eighteenth Century*, vol. 12, pp. 105-118.
- HELVETIUS, Claude-Adrien (1758): *De l'esprit*, Paris, Durand.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien (1984): *Del Espíritu*, trad. José Manuel Bermudo, Madrid, Editora Nacional.
- LADD, Everett (1962): "Helvétius and d'Holbach: 'La Moralisation de la Politique'", *Journal of the History of Ideas*, vol. 23, n. 2, pp. 221-238.
- LARRERE, Catherine (2014): "Montesquieu et le « doux commerce » : un paradigme du libéralisme", *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n. 123, pp. 21-38.
- GINZO, Arsenio (1985): *La Ilustración francesa entre Voltaire y Rousseau*, Madrid, Editorial Cincel.
- PLATON (2011): *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Barcelona, Gredos.
- PULCINI, Elena (1998): "La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo", en VEGETTI FINZI, Silvia, *Historia de las pasiones*, Buenos Aires, Losada, pp. 155-201.
- ROSEN, Frederik (2003): *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Londres, Routledge.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2008): *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. Vera Waksman, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2005): *El contrato social*, trad. Leticia Halperín Donghi, Losada, Buenos Aires.
- SÁNCHEZ MEJÍA, María Luisa (2004), *Textos políticos de los Ideólogos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales